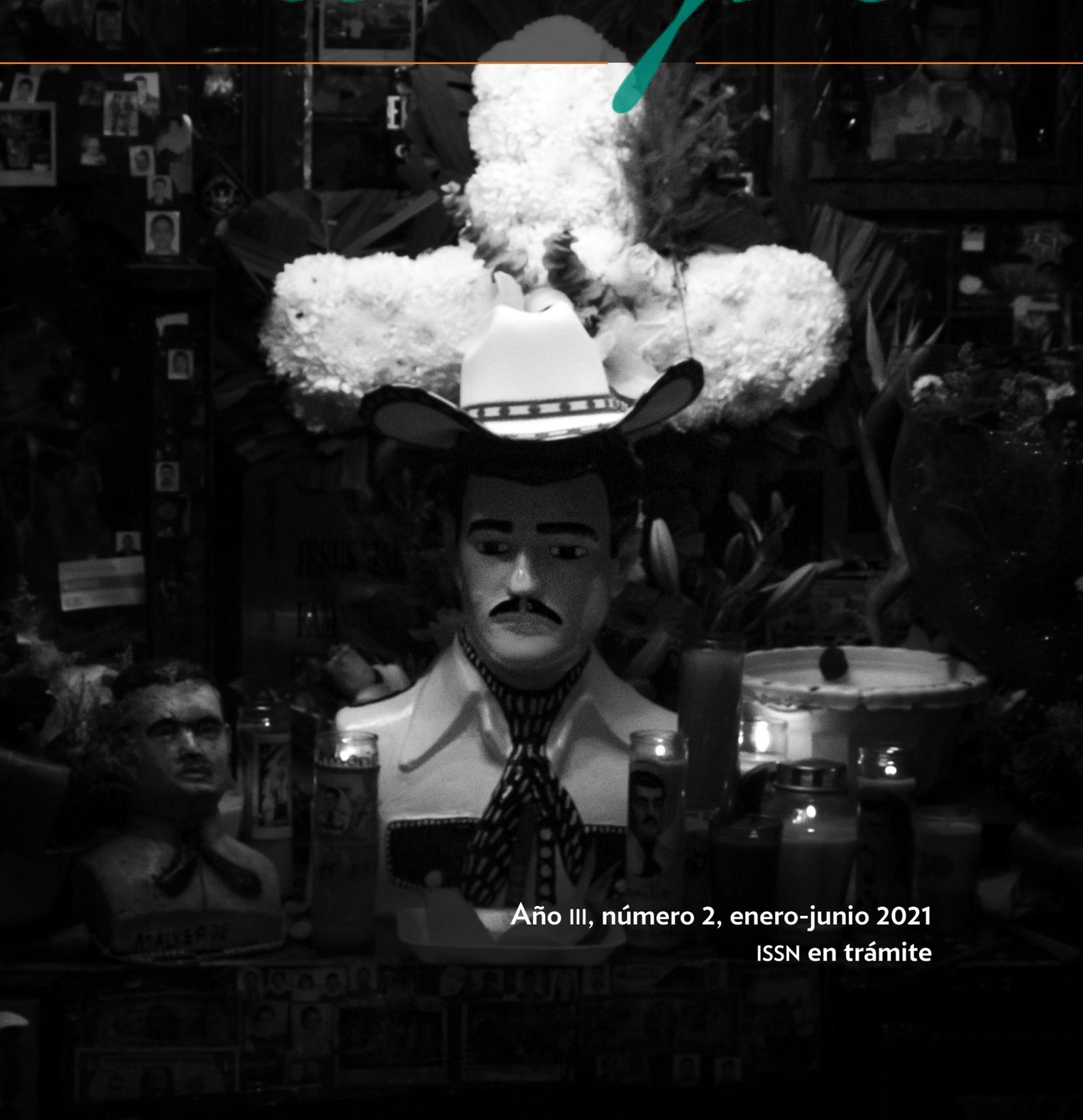


# Diálogos *de* *campo*



Año III, número 2, enero-junio 2021

ISSN en trámite

## **Diálogos de Campo**

Año III, número 2, enero-junio 2021

### **Directores**

Dra. Berenice Araceli Granados Vázquez

Dr. Santiago Cortés Hernández

### **Secretarios de Redacción**

Lic. Víctor Manuel Avilés Velázquez

C. Georgina Alanís Núñez

### **Comité de Redacción**

Dra. Cecilia López Ridaura

Mtra. Sue Meneses Eternod

Dr. Ignacio Silva Cruz

Dr. Roberto Campos Velázquez

Dr. Raúl Eduardo González

Dra. Eva María Garrido Izaguirre

Mtro. Héctor Adolfo Quintanar

Dra. Luz María Lepe

Ed. Juan Benito Artigas Albarelli

Dra. Mauren Pavão Przybylski Da Hora Vidal

### **Auxiliares del Comité**

Bianca Alessandra Pizano Soto

Oscar Iván Sánchez Gómez

Ismael Herrera Romero

### **Consejo Editorial**

Dr. Martin Lienhard

Dr. Helios Figuerola Pujol

Dra. Leidys Estela Torres Samudio  
Master Adriana Crolla  
Dr. José Manuel Pedrosa Bartolomé  
Dr. Luis Díaz Viana  
Dr. Jesús Suárez López  
Dra. Mariana Maserá Cerutti  
Dr. Enrique Flores Esquivel  
Dr. Antonio Río Torres Murciano  
Dra. Mercedes Martínez González

**Diseño**

Alternativa Gráfica

**Formación y maquetación**

Alejandra Cruz Flores

**Desarrollo Web**

Jorge Raúl Alanís Núñez  
Ing. Juan Carlos Villa Arcos

**Foto de portada**

*En lo profundo*, Culiacán, Sinaloa / Leonardo Sotelo / 03.05.2018

*Diálogos de Campo* (2015-), año III, número 2, enero-junio 2021, es una publicación semestral editada por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM; Antigua Carretera a Pátzcuaro No. 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta, CP. 58190, Morelia, Michoacán, México. Tel.: +52 443 689 3500, extensión: 80524; correo: [dialogosdecampo@lanmo.unam.mx](mailto:dialogosdecampo@lanmo.unam.mx). Editor responsable: Berenice Araceli Granados Vázquez; reserva de derechos al uso exclusivo en trámite; ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

---

# Contenido

## ESTUDIOS

6

- El estudio y la documentación de cuatro carnavales zoques en Chiapas, México: posibles respuestas ante los contextos de complejidad entre el ser patrimonio y el realizar antropología / Gillian Elisabeth Newell 7
- Investigación-acción y transformación de la realidad en la antropología latinoamericana / Rodolfo Oliveros 46
- “Oye, Malverde, ya me diste botana, ya me diste trago... ora música... pues ahora diles que me den un billetito”: el culto a Jesús Malverde desde la voz y la construcción de su capilla como rincón del mundo / Leonardo Sotelo 76

## MUESTRARIO

109

- “Todo este peregrinar”: Entrevista a Marte Camargo, migrante michoacano / Alejandra Ortega 110

## CRÓNICAS VISUALES

143

- Parícutin: al otro lado / LANMO 143

## RESEÑAS

168

- María Haydeé Guerra Berrios. *Travesía* / Raúl González 169
- El camino hacia la Cumbre: a tres años / Juan Juárez 175
- Edgar Adrián Moreno Pineda, Ana Daniela Leyva González, José Abel Valenzuela Romo, coords. *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho* / Bianca Pizano 176
- Gabriela Badillo, dir. <sup>a</sup>, Hola Combo, Canal Once et al., prods. *Oluteco. La danza de la Malinche* / Oscar Sánchez 177
- Nicolás Echeverría, dir. *Eco de la montaña* / Ángel Solórzano 178



DIÁLOGOS DE CAMPO

# ESTUDIOS



## El estudio y la documentación de cuatro carnavales zoques en Chiapas, México: posibles respuestas ante los contextos de complejidad entre el ser patrimonio y el realizar antropología

*The study and documentation of four zoque carnivals in Chiapas, Mexico: possible answers on the contexts of complexity between being heritage and doing anthropology*

**Gillian Elisabeth Newell**

*Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*

*Catedrática de CONACYT*

*genewell@conacyt.mx*

**Resumen:** Poco se han examinado las micro diferencias que existen entre el documentar patrimonio y el quehacer antropológico; menos contempladas son las razones, estrategias y consecuencias de la aplicación de un marco patrimonial o de un marco antropológico a las manifestaciones culturales que se encuentran hoy, irremediablemente, en un contexto poscolonizado o, como ya algunos quieren empezar a ver, en proceso de decolonización (Domínguez Rueda, 2013; Smith Tuhiwai, 1999). Desde un proyecto de investigación activo sobre cuatro carnavales zoques en Chiapas, nosotros preguntamos: ¿qué son los carnavales zoques en Chiapas y cómo es que se deben estudiar, explicar y representar para la diversidad de públicos interesados que existen en México? En este escrito se analiza qué lecciones útiles nos ofrecen los cuatro carnavales zoques y el proyecto que los investiga acerca de la inclusión, la dignidad, el respeto y la felicidad, para co-construir, analizar y representar de manera decolonizada, ecuatorial y resiliente un mundo en donde quepamos todos.

**Palabras clave:** Antropología, estudios de patrimonio, Chiapas, carnaval, cultura zoque, decolonización.

**Keywords:** Anthropology, Heritage Studies, Chiapas, Carnival, Zoque Native Culture, Decolonization.

**Abstract:** Ethnography is a main tool of anthropology that over time has been taken by other disciplines. However, it is necessary to rethink its scope in the light of the approaches to generate participatory research processes that look to transcend the discussion about the researcher's objectivity and neutrality, facing the social and political compromise with the subjects with which he develops the research. From Latin America have come out important proposals such as the participatory action research or the liberation pedagogy, that have been relevant tools in different organizational experiences in the continent. To this is added the need to carry out research processes that generate tools to solve the concrete problems of the society under contexts of violence and dispossession, like those in Mexico. Finally, this situation compels us to rethink the ethical framework from which we have been situated when we do fieldwork under these contexts.

“Nada hace más feliz a la gente que carnaval”.

David Gilmore, *Carnival and culture: sex, symbol and status in Spain*

(Gilmore, 1998: 1X)

“Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos”.

Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*

(Galeano, 1971: 33)

“Pronto me enteraría de que, si bien América del Sur

ya no era un Edén antes de la ‘caída’, gracias a ese

misterio podía seguir siendo una edad de oro,

por lo menos para los que tenían dinero”.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*

(Lévi-Strauss, 1974 [1955]: 68)

Tres andamiajes teóricos interconectados alimentan siempre nuestro quehacer profesional. Los debemos tener presentes de manera dialógica (Bajtín, 1981):

1. El contexto empírico inmediato que, en el caso discutido, corresponde tanto a los cuatro carnavales zoques como al proyecto de investigación que los estudia, es decir, la

Cátedra de Joven Investigador del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) “Carnaval Zoque: la naturaleza presente en la tradición y modernidad en Chiapas (PCZ)”.

2. El contexto disciplinar, teórico y práctico del quehacer profesional, que siempre debe mostrarnos el horizonte al cual aportar; es nuestro deber laboral, humano y antropológico hacer avanzar tanto al mundo como a la ciencia por medio de nuestro pensamiento y trabajo.

3. El contexto macro-social y político que nos envuelve y que en este país se caracteriza, desde sus inicios formales, por la complejidad casi siempre postulada como un antagonismo entre “lo indígena” y “el Estado”, o el “México profundo” (Bonfil Batalla, 1987) versus el México mestizo, o más localmente dicho desde Chiapas, “lo originario” versus “lo *kaxlan*” o los “*jowi pøn*”, o los no-hablantes, tontos, de idioma (zoque).

Al respecto del primer contexto y como punto de partida, el tema del carnaval es, hasta la fecha, tomado y estudiado con ciertos marcos teóricamente desfasados (Newell E., 2018c; Newell E., s.f.) e, incluso, algo provincialistas, “colonizados” (Smith Tuhiwai, 1999), o simplemente inconclusos, los cuales provocan que el proyecto de investigación presentado aquí busque un marco teórico y una estrategia analítica mejores. Proceso de búsqueda que ahora se comparte.

En términos del segundo contexto, es necesario preguntar si aún sabemos qué estamos haciendo profesionalmente. Como antropólogos o estudiosos de la cultura, ¿somos ya posestructuralistas? ¿Seguimos como estructuralistas, en el sentido clásico de la palabra? ¿Existe en México una escuela que genera sus propias teorías, miradas y metodologías, o somos un aglomerado de ideas de otros lados? ¿Predomina, simplemente, el protagonismo individual? Existe hoy una variedad de licenciaturas híbridas, inter o multidisciplinares que ya no tienen como núcleo la antropología o el estudio científico de la diversidad cultural. ¿Se sabe todavía qué es antropología y cómo se debe o se puede estudiar la diversidad (Geertz, 1973) y la multiculturalidad humana? ¿Es tiempo de integrar nuevas visiones a nuestro quehacer tradicional antropológico si es que otras licenciaturas o corrientes nos empezaron a rebasar? ¿Seguimos siendo pertinentes? ¿Cómo lo hacemos?

En cuanto al tercer contexto, la realidad histórica y dinámica de lo “indígena” versus lo “no-indígena”, lo “mestizo” y el “mal gobierno”, debe de ser ya superado, pues se trata de un pensamiento anticuado (Bonfil Batalla, 1987; Florescano, 1997; Smith Tuhiwai, 1999).

México lleva ya casi dos décadas definiéndose constitucionalmente como un país pluricultural. Existen suficientes pueblos originarios reconocidos como tales para que una visión racista y reducida de los procesos históricos siga siendo viable y creíble. Adicionalmente, es urgente, considerando la crisis global económica, social y ambiental (Damían, 2015), que se aprenda a dialogar y pensar colectivamente para cuidar nuestro bienestar y futuro en este planeta. ¿Qué elementos teóricos facilitarán tal reto? ¿Qué pensamientos deben suprimirse o cambiarse? Cuatro preguntas guían esta conversación dialógica:

1. ¿Qué son los carnavales zoques?
2. ¿Qué aportación teórica-práctica pertinente y positiva puede generarse para una interpretación antropológica y pluridisciplinar de los carnavales zoques en los contextos multicomplejos del estado de Chiapas y del país?
3. ¿Cómo se balancean las ventajas y las limitaciones del quehacer etnográfico y antropológico con el deseo y la necesidad de documentar y celebrar un “patrimonio” que también es y seguirá siendo una expresión sociocultural viva en el estado de Chiapas y en el país?
4. ¿Cómo cuidar que cualquier propuesta teórico-práctica que se forme sea representativa, incluyente y sólida?

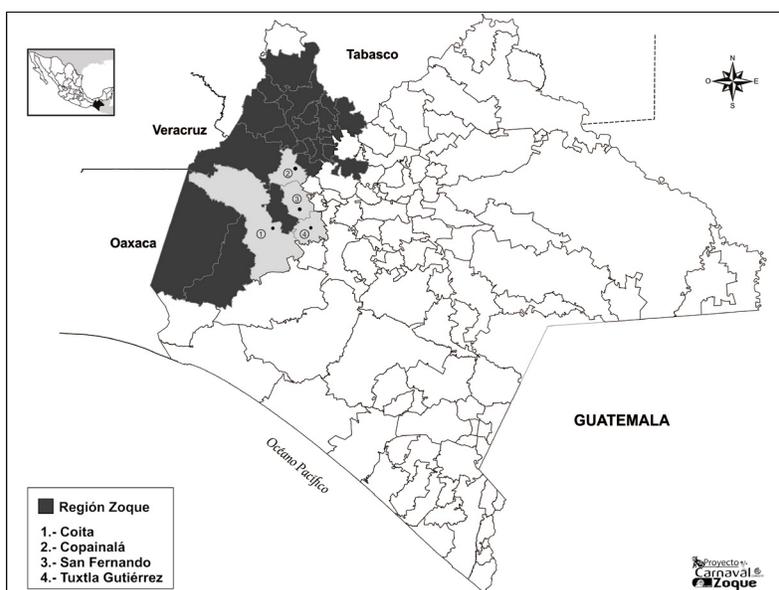
Los trabajos de campo y la investigación etnográfica y audiovisual descritos y analizados en este artículo forman parte, como ya se mencionó, de la Cátedra del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de Joven Investigador “Carnaval Zoque: la naturaleza presente en la tradición y modernidad en Chiapas” que desde septiembre de 2014 beneficia a la Facultad de Humanidades de la UNICACH y es dirigida por la autora junto con estudiantes de la Licenciatura en Arqueología, la Licenciatura en Lenguas con Enfoque Turístico y la Maestría en Ciencias de la Biodiversidad y Conservación de Ecosistemas Tropicales (esta última perteneciente al Instituto de Ciencias Biológicas, UNICACH).

## **Antecedentes: el contexto socio-geográfico de los zoques de Chiapas**

Como es común en los estudios científicos y antropológicos (Geertz, 1973; Hernández Sampieri *et al.*, 2014), se presenta primero una sección de antecedentes y contexto sociogeográfico de los zoques de Chiapas. Esto para comprender, posteriormente, cómo y por qué los

carnavales zoques no son carnavales en un sentido clásico, y deben ser conceptualizados mejor como *meké*, un término zoque que significa reunión, celebración y encuentro (Cordry Busch y Cordry M., 1941; Newell E., 2018c; Olivia e Híjar, 2013). Se finalizará el artículo con una sección de discusión, reflexión y propuestas, utilizando este concepto y sus significados.

Los zoques, o mejor dicho, los *ode*, *ore pät* o *tsuni pön* y *tsuni yomo*, “hablantes de idioma”, según sus autodenominaciones en las variantes dialectales de la región, habitan hoy el área geográfica que corresponde a Chiapas, el sur de Tabasco y el este de Oaxaca (veáse figura 1). Según las investigaciones arqueológicas, esta zona ha sido *ore pät* o *tsuni pön* por al menos 2500 años (Linares Villanueva, 2017) y cuenta todavía con varios sitios y centros pertenecientes a los zoques prehispánicos. Pautas lingüísticas e iconográficas indican que los olmecas pudieron haber hablado un protozoque (Justeson S., 1986; Justeson S. y Kaufman, 1993). La cultura zoque es, por ende, una de las más antiguas de México y, definitivamente, de Chiapas. Después de, por lo menos, cuatro momentos significativos de invasión, conquista y reducción de territorios (los mayas en el Preclásico, los chiapanecos en el Posclásico, los mexicas al final del Posclásico y los españoles con la conquista europea del Mundo Nuevo), los *ode pät* o *tsuni pön* ocupan en la actualidad el área arriba ya mencionada y habitan, adicionalmente, otras zonas fuera de Chiapas (la ciudad de Guadalajara, la ciudad de Cancún e, incluso, la ciudad de Boston, en los Estados Unidos) debido a la migración producida por la escasez de trabajo y oportunidades, así como por la explosión del volcán El Chichón,



1. La zona zoque de Chiapas y las cuatro comunidades de los carnavales estudiadas por la Cátedra CONACYT «Carnaval Zoque» / Carlos Hoover Silvano, Acervo Proyecto Carnaval Zoque (PCZ).

ocurrida en 1982 al centro del área nuclear de la zona zoque, en los municipios de Francisco León y Chapultenango (Alonso Bolaños, 2015; Domínguez Rueda, 2013; Villa Rojas, 1975).

Según el Censo Nacional del 2010 (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2018), aproximadamente 65 355 zoques viven en México. En Chiapas, ellos constituyen junto con las etnias mayas el 25 % de la población estatal. A pesar de su evidente presencia, son triste y frecuentemente negados, ignorados o folclorizados. Comparativamente, la región zoque es una de las menos estudiadas, y existe poco conocimiento o consciencia sobre sus manifestaciones y aportes a la diversidad cultural de nuestro país. Silenciados y amenazados por las presiones modernas, históricas y políticas, las costumbres, la lengua, la cultura y hasta la territorialidad zoque están en peligro y en rápida disminución (Aramoni Calderón, 1992; Domínguez Rueda, 2013; Ledesma Domínguez, 2018; Lisbona Guillén, 2000; Ortiz Herrera, 2012). Hay una fuerte falta de oportunidades que desemboca en desempleo crónico, suicidio, uso y tráfico de drogas, violencia, migración, disolución familiar y comunitaria, además de que la escasez de redes e infraestructura dificultan el intercambio y el posible éxito de negocios locales. Se ha hecho presente ya la amenaza y la realidad del *fracking*, y son patentes ya los primeros deterioros fuertes por causa de un extractivismo descontrolado y desmesurado (Ledesma Domínguez, 2018). Los zoques, entonces, son una etnia antigua que afronta los fuertes problemas de resistencia, erosión y supervivencia cultural y social, como lo hacen la mayoría, si no es que la totalidad, de los grupos originarios de México y del continente.

Lamentablemente, no existen códices o manuscritos prehispánicos zoques que nos pudieran dar información sobre su ideología, líderes, arquitectura y demás estrategias o procesos de supervivencia y expresión cultural. La cerámica y la poca iconografía labrada en piedras que existen, no obstante, indican sin lugar a duda que hubo un claro culto a la naturaleza, y que los astros, los animales poderosos, como el jaguar, el mono y el murciélago, y la flora emblemática, como la ceiba, figuraban como seres elementales y eran reconocidos como entes de energía, alma y actuar (Justeson S. y Kaufman, 1993; Linares Villanueva, 2017).

Desde el inicio de su cultura, los zoques han vivido y siguen viviendo (antes en casas de bajareque y paja, ahora muchas de bloque y lámina) en parajes, rancherías o pueblos distribuidos ampliamente en un territorio que es accidentado, con grandes riscos, valles estrechos y ríos subterráneos. En su momento de mayor apogeo, durante la época prehispánica, los zoques construían basamentos piramidales, ya usaban arquitectura pública, alineaban los ejes de sus centros poblacionales de norte a sur, diseñaban acrópolis y empleaban posibles

observatorios astronómicos (Justeson S. y Kaufman, 1993; Linares Villanueva, 2017). La mención y el registro de cuatro señoríos zoques, dos independientes y dos tributarios, en los códices mexicas apoya la teoría de que los zoques mantuvieron la jefatura como sistema de organización política y social (Linares Villanueva, 2017; Velasco Toro, 1975).

La cosmovisión zoque hoy es multidimensional y compacta, como suelen ser todas las cosmovisiones originarias, explica Reyes Gómez (2008), y consiste en cuatro planos: 1) la superficie de la tierra, o *naas-jama*, donde la vida sigue su curso natural; 2) el *tsu'an*, o el mundo del encanto, donde todo es fiesta y nadie trabaja. Aquí llegan a vivir quienes murieron en parto o por desastres naturales, y es de noche cuando en el *naas-jama* es de día, y cada día es un nuevo comienzo; 3) el inframundo, o *i'ps töjk kotsök*, a donde van los muertos, quienes trabajan según los pecados cometidos en la tierra, en el *naas-jama*, y 4) el mundo de la oscuridad total, o *pagujk'tsu*, donde habitan quienes se suicidan.

Este esquema representa de manera paralela el año, el día y el transcurso de la vida: la mañana es blanca como la juventud o el *tsu'an*. Posteriormente, está el *naas-jama*, la vida adulta, donde se trabaja y se debe portar bien; es de color amarillo. En la tarde llega el sol a su última fase y representa el *i'ps töjk kotsök*, el mundo rojo. Finalmente, al morir el sol, la tierra pasa por un período de noche o de oscuridad total, en espera de que nazca el sol, el día siguiente. Nuestras vidas y las vidas de las demás especies tienen la misma secuencia y se interconectan significativamente. Por supuesto, se maneja también el concepto de “alma” y “nagual”, o *kojama* y *put'n gu ha'ma* en zoque, lo cual indica fuertemente que los zoques consideran uno el mundo natural y el cultural. La división que se emplea hoy de manera frecuente, sin embargo, es la de ser originario, comunitario, o no serlo. El mundo “moderno” y asalariado es concebido como diferente al mundo del hogar y la cultura, o comunidad zoque. El actual uso insistente del “tiempo del dios” para indicar la hora de la zona es un claro ejemplo de ello y muestra claramente que la región zoque no ve bien el cambio nacional de horario en verano, y que lo relaciona con el mundo occidentalizado/oficial, con la experiencia histórica colonizadora vivida y con la poscolonial mantenida o, al menos, permitida por el Estado, o la oligarquía mexicana. El horario es un símbolo de resistencia política, pero también de continuidad cultural, ya que muestra la fe y la adscripción a la tierra, lo originario y los quehaceres de la naturaleza y sus fuerzas oriundas.

De las cuatro comunidades zoques trabajadas (fig. 1), es necesario decir que tres de ellas (San Fernando, Tuxtla Gutiérrez y Coita) se ubican en la Depresión Central Chiapaneca,

una zona que sufrió fuertes cambios históricos y culturales (Velasco Toro, 1975). Es donde fueron establecidas fincas y haciendas que operaron empleando a la población local como jornaleros y asistentes. Copainalá, considerada parte del corazón zoque, se ubica al norte en las faldas de la Sierra de Pantepec, en la zona montañosa del área zoque. Con la fundación en 1546 de un convento dominico en Tecpatán (Parilla Albuerne, 2015: 22), a unos escasos 22 km de Copainalá, se inició la evangelización del área zoque, y otros conventos y templos pronto fueron construidos en toda la región, como el de San Miguel Arcángel, en Copainalá.

El territorio accidentado complica la agricultura a gran escala, y parece probable pensar que el corazón zoque fungió solo como proveedor de productos primarios agrícolas a baja escala y que su población sirvió como tamemes (Velasco Toro, 1975). La Independencia no cambió mucho la situación en Chiapas debido a la distancia a la que este estado se encuentra de la capital, así como a causa de su aislamiento y condiciones naturales adversas. La Revolución Mexicana, de igual manera, no mostró ser gran cosa; las reformas constitucionales llegaron tarde y tuvieron efectos apenas en los años 30 y 40. Olvidado por décadas, fue apenas en 1975 que se fundó en Copainalá un Centro Coordinador Indigenista para la zona zoque. Con el tiempo, abrieron algunos más en Ocozocoautla y en Pichucalco, pero, en general, el área zoque recibió poca atención gubernamental y antropológica. La inundación y el desalojo de varios pueblos en los años 70, debido a la construcción de dos presas grandes —Malpaso y Chicoasén—, y la explosión del volcán Chichón en 1982 fueron dos hechos que cambiaron un poco esa realidad. De igual manera, el inicio nacional de las Casas de Cultura y las radios indígenas bi- o multilingües empezó a dar más visibilidad y estudio a la zona, la cultura y las costumbres zoques. Hoy en Copainalá existe la radiodifusora indígena multilingüe (zoque, español y tsotsil) Xecopa, “La voz de los vientos”, una Casa de Cultura y un Museo Comunitario; en Ocozocoautla hay una Casa de Cultura y un Museo Comunitario; Tuxtla Gutiérrez, por ser la capital, tiene muchas instancias culturales, entre ellas, una Casa de Cultura y varios museos, los cuales manejan temas zoques con regularidad; San Fernando es el único pueblo que sigue sin ninguna institución cultural. Los habitantes de los cuatro pueblos estudiados manejan diferentes grados y tipos de autorreconocimiento, identificación, relación y familiaridad con lo zoque y con la naturaleza. Todos manifiestan, así, un fuerte arraigo a la tierra, al ser comunitario y al ser respetuoso con cualquier persona y proceso de supervivencia. La creencia en la reciprocidad y la ciclicidad de la vida es suprema.

En tres de los cuatro pueblos ya no se habla el idioma, pues, tristemente, murieron los últimos hablantes y no se logró revitalizar a tiempo. Copainalá se resiste aún (Ortiz Herrera, 2012), pero es difícil saber hasta cuándo si no se logra una agenda más contundente y mejor aplicada de educación bilingüe. Se identificó ya hace 50 años, en los años 70 (Velasco Toro, 1975; Villa Rojas, 1975), la existencia de tres subgrupos en los pueblos zoques: los católicos, los evangelistas y los costumbristas. Estos dan muestra de un fuerte proceso histórico de pérdida y cambio cultural. Cada uno mantiene sus propias costumbres, su visión de mundo y su relación con el comercio. Entre los costumbristas —la población más marginal de los pueblos— perduran intensamente los elementos básicos de la cosmovisión zoque: que la tierra, la vida, los seres humanos y animales, los astros, las montañas y los ríos son sagrados y reconocidos como entes de alma y energía propia. La búsqueda y espera de una buena cosecha, de lluvia que llegue de manera apacible, de prosperidad en su vida y del bienestar de su comunidad siguen siendo las razones por las cuales el costumbrista se levanta, cumple con su trabajo y ofrenda. Entre los católicos y los evangélicos, la cosmovisión zoque ya no perdura; solo en algunas familias se mantiene un aprecio por las costumbres y celebraciones antiguas. Es difícil conocer la profundidad de estas pérdidas culturales. Aquí sostenemos, no obstante, que no lo tomamos a la ligera.

### **Los cuatro carnavales zoques: un estudio y análisis etnográfico-patrimonial**

En los pueblos zoques,<sup>1</sup> evidentemente, se han creado diferentes tipos de celebraciones. Analizamos aquí cuatro carnavales zoques con el objetivo de entender en qué consisten, cómo pueden ser estudiados y qué aprendizaje es factible extraer de este proceso de estudio y de las manifestaciones culturales mismas. Se desea desarrollar la visión de hacer antropología con una mirada y metodología patrimonial (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2003) y “decolonial” (Smith Tuhiwai, 1999), la cual se enfoca y parte de una filosofía o epistemología del “encuentro” (Faier y Rofel, 2014). Es útil, primero, describir

---

1 Se refiere por “zoques” a los pueblos estudiados: elemento básico de la agenda patrimonial y decolonial que el PCZ pretende impulsar.

—la herramienta patrimonial por doquier— los cuatro carnavales para poder caracterizarlos y reflexionar qué elementos podrán aportar a discusiones más amplias.

Por razones de espacio y por la ambición teórica del artículo, no es factible incluir citas o fragmentos de las muchas entrevistas y observaciones ejecutadas en campo durante los cinco años que ya ha durado el proyecto de la Cátedra de Joven Investigador CONACYT “Carnaval zoque”, así que puede leerse como un estudio estereotipado y sin la multivocalidad típicamente presente en las etnografías antropológicas, lo cual identificamos como una de las desventajas de la descripción patrimonial. Empero, se invita al lector a buscar los datos ricos en las siguientes obras, también productos del mismo proyecto: Flores Martínez y Newell E., 2015; Newell E., 2013, 2018a, 2018b, 2020 y s.f.

A manera de introducción, todos los carnavales zoques (y existen carnavales en otros pueblos zoques que por su diseño original no forman parte del proyecto) se celebran aparentemente en fechas asociadas a un calendario católico —los tres días antes del Miércoles de Ceniza— lo cual motiva a muchos a concluir que seguramente es una celebración “sincrética”. Realmente, este término y paradigma ha sido problemático (Lupo, 1996) desde el inicio de sus usos y se le reconoce por ser altamente colonizador, homogeneizador y, francamente, erróneo. Como indican Lupo (1996), Smith Tuhiwai (1999) y Faier y Rofel (2014), es esencial considerar y partir de un marco de análisis que contemple todos los elementos culturales, sociales, históricos, políticos, ideológicos, religiosos, espirituales y económicos de los procesos de cambio e invasión cultural, social, política e ideológica que pudieran haber sucedido. En el caso de los zoques, como ya se mencionó brevemente, hubo al menos cuatro momentos de cambio o invasión cultural e ideológica, social, política o económica: los mayas en el Preclásico provocaron reducción territorial y cambios en patrones de asentamiento, los chiapanecas en el Posclásico hicieron guerras y despojos forzados, los mexicas iniciaron una represión socioeconómica, y los españoles introdujeron múltiples rupturas que fueron radicalmente fuertes, novedosas y violentas, aun cuando, con el tiempo, la violencia directa disminuyó y fue reemplazada por una violencia, opresión y sumisión sistematizadas. Además, es de observarse que el calendario católico tiene sus orígenes, como en la tradición zoque, en la agricultura y los ciclos del sol y la luna: la fecha de carnaval se establece en relación, cuarenta días antes, a la fecha de Semana Santa, la cual inicia el primer domingo después de la primera luna posterior al equinoccio primaveral. Es impactante la idea de que puede haber una cierta universalidad natural en los ciclos festivos de la humanidad.

## Coyatoc

El carnaval zoque de Coyatoc transcurre cada año en la capital del estado, el sábado y el domingo antes del Miércoles de Ceniza. Estos dos días se “levanta baile” en las diferentes casas particulares a donde se llega, según previo acuerdo hecho bajo las normas y gustos de “el costumbre” y frente a sus altares, ya que allí están presentes los santos y quienes han fallecido. La ruta se establece con base en las invitaciones recibidas cada año, y se baila en el área más céntrica de la ciudad. El carnaval es, por ende, un reclamo y reocupación simbólica del territorio y la cultura zoque, en una urbe donde esta tradición ya se ve muy disminuida, comparativamente. De entre aproximadamente 500 000 habitantes, solo unos escasos 200 individuos todavía se identifican activamente como zoques y participan en sus costumbres, o lo que perdura y es recreada de ellas (entrevista JRA, 2020).

El carnaval es, en parte, una peregrinación en la que se camina de altar en altar, o de casa en casa. El baile del carnaval consiste, realmente, en dos bailes entrelazados (figs. 2 y 3). El primero es el *Napapoketzé*, o “baile de la pluma de guacamaya”, bailado por un “Padre Sol” (hombre adulto vestido con indumentaria roja de cazador y con penacho de pluma de guacamaya, pato y pavo real) y la *Alacandú* (niña tierna que va vestida de rojo como el Padre Sol y sostiene un *xicalpestle* con flores que simboliza la luna). El segundo baile es el *Suyuetzé*, o “baile de las viejas”, realizado por hombres jóvenes vestidos de ancianas mujeres zoques, con falda de cuadritos, rebozo sobre la cabeza, huipil bordado y garabato. El Padre Sol gira alrededor de la *Alacandú*, quien hace lo mismo sobre su propio eje. Los *Suyus* hacen bromas y bailan en dirección contraria alrededor del Padre Sol y la *Alacandú*, quienes danzan al centro. Conjuntamente, representan el movimiento de los astros superiores y menores (observación en campo, y véase Newell E., 2020).

El sábado se baila del lado norte del centro de la ciudad, y el domingo, del lado sur, con lo cual se hace referencia a los cuatro rumbos del universo y a la importancia de crear una superficie, un territorio y un universo cerrados. La creencia es que los astros bajan del cielo en los días previos al Miércoles de Ceniza para ayudar al ser humano a crear continuidad, cerrar el ciclo anterior, moverse hacia el nuevo ciclo de siembra y, posteriormente, hacia el de cosecha. Se levanta el baile en frente de cada altar, ya que los altares son los centros de tiempo, historia familiar e identidad en las casas zoques. Por pertenecer a la misma comunidad y ejercer los mismos costumbres, tanto los santos como las casas y sus anfitriones



2. Alacandú y Padre Sol bailando *Napapoketzé*, Carnaval de Tuxtla Gutiérrez / Karina Velasco, Acervo Pcz / 15 de febrero de 2015.



3. *Suyus* bailando alrededor de la Alacandú y el Padre Sol, enfrente de la iglesia de San Pascual Bailón, Carnaval de Tuxtla Gutiérrez / Gillian E. Newell, Acervo Pcz / 28 de febrero de 2017.

se consideran hermanos, lo cual es comprendido a través del término zoque *corwiná*, que significa “casa del jefe, lugar de culto” (Aramoni Calderón, 1988; Rivera Farfán, 1988). Lamentablemente, debido a la modernidad, ya no se emplea la palabra *corwiná* en Tuxtla, aun cuando perdura el costumbre de abrir el hogar particular al baile.

Al llegar a la casa, se saluda a la persona que invitó y se empieza a bailar frente al altar. Después del baile, los danzantes se quedan un tiempo corto y se sientan con los demás participantes: los músicos y el público acumulado. Todos reciben una botana, un *pozol* (bebida hecha de maíz, agua y, a veces, cacao), una “comidita” o un poco de *tek tok*: curadito zoque hecho de aguardiente y hierbas locales. Este acto simboliza la reciprocidad del esfuerzo y el cumplimiento de haber bailado ante los santos y el altar, todo lo cual entabla, evidentemente, una dinámica de reciprocidad continuada, comunitaria e intergeneracional, ya que casi siempre se baila en las mismas casas. De esta manera se perpetúa la “tradición” o “el costumbre”.

El infalible acompañamiento de la música de tambor y pito, hasta cuando se camina de casa en casa, es otro elemento que, según los entrevistados, se identifica como zoque: los músicos tocan sones que corresponden a la necesidad musical y energía de los danzantes, pues la música es vista como un elemento clave en el manejo del ánimo que mantiene una conexión sagrada entre las almas y los santos. El carnaval puede ser y generalmente es “levantado” por varios grupos pequeños, ya que el baile en sí no pertenece a la Mayordomía de la Virgen del Rosario (órgano rector de los zoques de Coyatoc), ni es custodiado exclusivamente por algún maestro de baile. Cualquier grupo entre los dos días, cruzando prácticamente el mismo terreno, llega a visitar alrededor de cuarenta casas y tres iglesias principales y adscritas a la tradición: El Cerrito, San Pascual Bailón y Niño de Atocha, todas ubicadas en el centro histórico de Tuxtla Gutiérrez. Durante el carnaval, los danzantes “echan” talco o maicena y hacen “arrechura”, o bromas coquetas y alegres. De esta forma se expresa y observa una parte fundamental del sentir y del hacer comunidad zoque: a través del festejo, reunión y convivencia de los vivos, los santos y los que ya fueron a visitar “el otro lado” se integra la comunidad, se hace presente y se vive.

Para muchos en esta ciudad de más de 500 mil personas, quizá la presencia del carnaval zoque de Coyatoc ya no sea tan notable: sin falta, sin embargo, se ejecuta año tras año, y se da con ello un matiz muy diferente a una ciudad que se empeña cada día más en modernizarse y eliminar cualquier rastro del pasado. El carnaval, con su vestuario originario o natural y sus elementos vinculados a la vida y supervivencia del monte, la caza y la agricultura visi-

bles en el carcaj, las plumas del penacho, las flores cargadas por los Padres Sol, el *xicalpeste* de la *Alacandú*, los garabatos, calabazas, morrales y “pumpos” (tecomate, o contenedores naturales creados de *Lagenaria siceraria*) de los *Suyus*, y la representación de la Vía Láctea y los astros mismos, da testimonio y recordatorio de cómo era la vida en los tiempos de la milpa tradicional y la agricultura como actividad principal, la vida directa, honesta y sencilla del campo, de la naturaleza y de la abundancia de Mesoamérica, en general. En su ejecución se observan elementos antropológicos, como la importancia de hacer el ritual, de alabar a los santos y a las fuerzas del universo —se argumenta, como se mencionó líneas arriba, que el carnaval se baila porque es cuando el año viejo es reemplazado por el año nuevo y que, para esta lucha, los astros mayores bajan a la tierra y ayudan al ser humano en su labor (entrevistas a músicos, 2017)—. También está presente la relevancia y el significado de ejecutar un patrimonio (intangibles), ya que con la modernidad muchos de estos conocimientos se están perdiendo y ofuscando rápidamente; indicaron los entrevistados que “hay que hacernos visibles. Cuesta, pero hay que hacerlo”.

### **Pokiø'mø**

*Pokiø'mø*, o Copainalá, es, en contraste, un pueblo de unos escasos 6 mil habitantes, aunque el municipio cuenta con 21 mil personas y se localiza a 67 km hacia el norte de Tuxtla Gutiérrez. Cada año los habitantes costumbristas “bajan” fielmente del pueblo, de sus riberas y de las comunidades rurales aledañas para celebrar el baile del *Weya weya*, o “quien grita, grita”, en las fechas del carnaval. Se describe el *Weya weya* como una figura mítica asociada a las nubes, las montañas, el don de manejar el viento y, por ende, el clima. El carnaval, explican los participantes (entrevistas del 2016, 2018 y 2019), representa el momento en que el *Weya weya* baja de las montañas donde vive durante todo el año para ver a su mujer y a su familia, así como para avisar al pueblo de que se acerca la crucifixión de Jesús Cristo, por lo cual el pueblo se tiene que preparar y debe desistir de consumir carne o, en otras palabras, atender a la Cuaresma.

En sí, el baile de *Weya weya* es y figura una boda, ya que el *Weya weya*, al encontrar a su mujer, la *Te'churwe*, con sus dos hijas, es informado de que estas últimas ya están listas para casarse y que dos pretendientes ya se hicieron presentes. Al escuchar esa noticia, el *Weya weya* pregunta si la *Te'churwe* realizó las tareas que él le había encomendado, y al inspeccio-

nar que los cigarros y su rifle —elementos icónicos del campo silvestre— están en orden, procede a “pulsar” y hablar con los novios, quienes antes de eso esperan a que el *Weya weya* dialogue en zoque con su mujer e hijas. El “pulsar” consiste en verificar la fuerza mental de los novios, mostrándoles de cerca el rifle; para examinar su fuerza física, se agarran entre sí del brazo derecho y brincan y cambian de posición al mismo tiempo, ya que el poder del *Weya weya* radica en brincar de montaña a montaña, y este desea que sus hijas se casen con hombres igual de fuertes. Ambos novios, uno a la vez, indican al *Weya weya* que tienen dicha fuerza y gozan de los mismos dones. Esto es claramente verificado y mostrado ante los ojos de los presentes. La tranquilidad y un buen brinco de intercambio y fuerza mutua dan fe al *Weya weya* de que el novio será capaz de proveer para la hija y, así, de dar continuidad y futuro a la familia y al pueblo. Se entregan los novios a las hijas, se baila un zapateado alegre y se cierra el baile y la ceremonia de la boda en forma circular (fig. 4). El *Weya weya* parte, y con su matraca da a entender que regresa a la montaña-cielo (observación en campo, también véase Newell E., s.f.).



4. El *Weya weya* probando la fuerza del primer novio enfrente de la *Te'chuwe* y las palomitas, Domingo de Carnaval, Copainalá / Gillian E. Newell, Acervo PCZ / 7 de febrero de 2016.

Debido a las presiones de la modernidad, el carnaval de *Pokio'mo* también se efectúa el sábado y domingo antes del Miércoles de Ceniza, pues mucha de la población en Copainalá trabaja y vive en Tuxtla entre semana. Sin embargo, y de manera muy significativa, el sábado es solo un día de preparación, aun cuando se considera parte del carnaval por la comunidad costumbrista. Grupos pequeños de hombres y mujeres por separado, pero vinculados al “promotor” (persona que dispone de la casa y cubre los gastos del carnaval con base en una rotación anual), se unen para efectuar los preparativos en la siguiente secuencia: 1) los hombres hacen el *a'chej'ku* (arco decorativo y simbólico de hojas y flores amarradas, también llamado *somé* en Chiapas), el altar para la velación de la máscara y la ropa del *Weya weya* y de los demás personajes. Es evidente que el *a'chej'ku* representa la cueva y forma una entrada mítica al *tsu'an*, o al tiempo ritual, como afirman los colaboradores en campo; 2) hombres de mayor edad elaboran el *cupsi*, la bebida alcohólica hecha a partir de miel de la región, la cual se sirve por la noche del sábado y durante los bailes del día domingo. Elaborado de ingredientes naturales, el *cupsi* simboliza el campo y facilita la liberación y curación del espíritu y de cualquier afección que uno pueda tener, sea esta física o emocional. La miel representa la riqueza del monte; 3) las mujeres preparan los tamales que se consumen en la velación de la ropa, realizada el sábado por la noche a fin de garantizar un buen sueño y un carnaval agradable para el *Weya weya* y los demás danzantes al siguiente día. La comida no es solo un alimento que nutre físicamente en el carnaval, también construye un sentir y ser de comunidad y bienestar emocional, ya que el proceso de consumo y preparación es comunal y desinteresado. Por ejemplo, los tamales ofrecidos en la velación son y representan una pequeña ofrenda a quienes llegan a participar, para que vuelvan al día siguiente cuando se hace el baile del *Weya weya* (fig. 5).

Durante la velación de la noche del sábado se une, y puede decirse que se encuentra, toda la comunidad costumbrista y la visitante. Se entona música de alabanza para el altar, se efectúa el último ensayo y se consumen los tamales, mientras que también se cuentan chistes y todos se ponen al tanto de los demás. La comunidad presente se pone contenta al verse. Siempre es una sorpresa quién logrará llegar, pero todos son bienvenidos. La velación es donde más claramente se inicia la preparación mental y sensorial para el día siguiente; se fortalecen los vínculos comunitarios con el simple hecho de estar, conversar y consumir en conjunto.

El día siguiente se inicia con el desayuno de un platillo local tradicional: el *tsata*, que es un guisado de plátano verde con frijol negro y chicharrón. Otra vez, todos lo consumen



5. Velación en casa del promotor con *á'chej'ku*, indumentaria de los danzantes y la música zoque presentes, noche del sábado antes del Carnaval, Copainalá / Hugo Rodríguez Díaz, Acervo PCZ / 14 de febrero de 2015.

totalmente. No es bien visto dejar medio plato, ya que fue elaborado “con corazón”, como explican las cocineras. En el transcurso del día, el baile se repite una multitud de veces. Se baila en casas pero principalmente en las iglesias más antiguas de *Pokio'mo*: San Miguel Arcángel, Inmaculada Concepción, San Fabián, San Juan Evangelista, Santísima Trinidad y Santa Ana. Después de bailar, entre los danzantes, los músicos, el público y los anfitriones de las casas se comparten botanas de pan con miel, *cupsi*, mango verde u otras delicias de la zona, a fin de mantener la energía y la alegría. Al terminar el día y ya finalizados todos los bailes, se danza en una última ocasión frente a la casa del promotor. Una vez que los danzantes se desvisten, se come dentro del hogar. Palabras de agradecimiento y despedida cierran el día y las secuencias rituales.

La música zoque, pito y tambor, en *Pokio'mo* también es acompañante indispensable de la danza del *Weya weya*, pues sin música no habría ni baile ni ritual, según las entrevistas hechas, sobre todo, a los músicos y danzantes. Tanto la música como el baile tienen maestros, y no cualquier persona puede bailar o tocar tambor o pito. Generalmente son vistos como oficios

que requieren el don, el conocimiento para tocar bien, contar con la aprobación comunitaria y haber estudiado con un maestro músico reconocido por la comunidad. Lo mismo ocurre con las personas que elaboran los *a'chej'ku*, el *cupsi* y los tamales: son maestros o expertos en su tema, por su gusto, elección personal, habilidad, y por haber sido reconocidos o escogidos por la comunidad. La unión de estas fuerzas es también un proceso comunitario, y la práctica de los oficios en una celebración evoca, entonces, a la comunidad misma que los sustenta.

El *Weya weya*, por ser un hombre y ser de la montaña, lleva en su vestuario muchos íconos y símbolos de la misma: un pumpo, un algodón de lana, una máscara de madera, un rifle para cazar, unas trenzas de ixtle, un látigo de hoja de plátano y una matraca de madera, la cual simboliza y alude al ruido y la fuerza del viento en las montañas. La *Te'churwe* y las palomitas van, como la mujer zoque típica (Báez-Jorge, 1975), vestidas más sencillamente y llevan solo el huipil zoque bordado y una falda. Las palomitas portan listones en sus trenzas, una sombrilla y un *xicalpestle* con dulces que simbolizan su juventud, fertilidad y valor, mientras que la *Te'churwe* —“mujer madura” en zoque— tiene un sombrero, un rebozo y la canasta con unos cigarros: ella ya sabe trabajar, tener y cuidar hijos. Los novios se visten con un pantalón sencillo y camisa, portan un bastón simple y tienen un sombrero con tres plumas referentes, parece ser, al cristianismo y a la conquista espiritual, lo cual otorga un tono religioso y sincrético a lo que primordialmente es reconocido por los participantes como un ritual zoque: el hecho de que los diálogos siguen siendo realizados en zoque habla de una fuerte resistencia cultural y del deseo de hacerlo presente. El encuentro del *Weya weya* con su mujer e hijas, llamadas también palomitas, se figura, entonces, como un momento alegre, pero también como uno de prueba. ¿Cómo se vincula el área de la montaña, de la naturaleza, con el espacio, las dinámicas y la cultura del pueblo, es decir, lo humano? ¿Cómo se llevará a cabo el cambio de estación si el carnaval es justo antes de la siembra? Evidentemente, la aprobación de los novios y la realización de la boda señalan esta continuidad deseada. Observamos la presencia de lo comunitario, el énfasis en crear y mantener la alegría, el encuentro familiar y el esfuerzo para afianzar la armonía como elementos clave entre los zoques de *Pokio'mø*, también, y aparentemente, en el carnaval o la cultura zoque, en general. El carnaval y su baile de *Weya weya* son altamente apreciados y gran número de personas participa en ellos. Muchos habitantes del pueblo profesan un orgullo, y como dice un músico de larga carrera: “nunca morirá el *Weya weya*”.

## Shahuipac

Localizado a 20 km hacia el norte de Tuxtla Gutiérrez, San Fernando, o *Shahuipac*, según se llamaron los primeros asentamientos zoques (Newell E., 2018c), es una comunidad constituida por alrededor de 33 mil habitantes y construida sobre varias colinas arriscadas, lo que le da al pueblo un aspecto montañoso y extremo. Aquí se celebra, durante ocho días, el carnaval con fervor e intensidad y, en parte por eso, aun por la cercanía con Tuxtla Gutiérrez, el pueblo mantiene su carácter propio y tradicionalista. Prácticamente toda la comunidad participa o se involucra en el carnaval dedicado al Señor Jesús de la Buena Esperanza. Se organiza y ejecuta desde un *corwiná*, donde el santo radica por un periodo rotativo de tres años. Entrevistas en campo indicaron que el santo les llegó desde Guatemala al inicio del siglo pasado, que ha concedido muchos favores y que es milagroso. El carnaval está dedicado a él, y él cuida a su comunidad. Se observa que el Señor de la Buena Esperanza no es el santo patrón de San Fernando.

El carnaval inicia de manera formal el jueves, seis días antes del Miércoles de Ceniza, con el rompimiento del “sello” del “cuarto de carnaval”, donde se encuentra guardada toda la parafernalia del carnaval por el resto del año. Ese día, las mujeres de la comunidad lavan los “trastes de carnaval” con jabón y agua; este ritual se repite en orden inverso el subsecuente jueves, un día después del Miércoles de Ceniza, con la lavada de los trastes, el guardado de toda la parafernalia y la colocación de un nuevo sello al cuarto. Los ocho días que corresponden a la celebración del carnaval se pueden dividir analíticamente, al igual que en el caso de *Pokio'mo*, en dos categorías: los tres días considerados “carnaval” (Domingo de Ramos, Lunes Santo y Martes de Carnaval), durante los cuales se bailan las tres danzas representativas de elementos zoques y bíblicos en las calles del centro de San Fernando: el baile de “Tigre” (*kan* en zoque) y “Mono” (*tsawi* en zoque), el baile de “Gigantes” y “Flechero” y el baile de los “Variteros”. Por otra parte, los cinco días adicionales son de preparación y de cierre. Tales días son: 1) el primer jueves, con «la lavada de trastes»; 2) el “Viernes de Joyonaqué”, o costura de ramilletes de flor, hecha por los ramilleteros, casi todos hombres de la comunidad, en preparación del altar al Señor Jesús de la Buena Esperanza; 3) el “Sábado del Pintado de Ixtle” dedicado a los trajes de tigre y *shur* (perro) y, además, a la preparación de los trajes de los danzantes, entre los que se incluyen los dos Gigantes, los Variteros y el Flechero, o David; 4) posterior al carnaval, el “Miércoles de guardar”, durante el cual todos los trajes son

limpiados y cuidadosamente puestos en petates doblados, y 5) el segundo jueves de “lavada de trastes”, en el que todo lo usado en la cocina y el área de *pozol* es lavado y guardado, y el cuarto de carnaval se sella nuevamente (Flores Martínez y Newell, 2015).

Existe en la convicción y en la memoria comunitaria la idea de que el carnaval tiene, al menos, unos cien años de existencia, pero es imposible comprobarlo con documentación. Una leyenda mencionada frecuentemente para explicar el inicio del carnaval es la del *Tigre y el Mono*, que cuenta cómo un día un campesino vio un jaguar, mal llamado tigre por los españoles, jugando con un mono, y al regresar al pueblo y relatar lo observado, la gente acordó hacer un baile de tigre y mono en conmemoración, con lo cual se inició la celebración de carnaval. Para la comunidad, se trata de algo perteneciente a los “tiempos antiguos”: dados los fuertes cambios sociales, políticos y económicos ocurridos en un corto tiempo del siglo pasado, aunado al modo de vivir en todo el estado, esa visión no es extraña ni incorrecta.

Durante el carnaval se emplea una estricta división del espacio en el *cowiná*, que corresponde a las divisiones del trabajo tradicional, y en su totalidad crea una dinámica de ofrenda, reciprocidad, servicio, control social, comunidad, obediencia y supervisión. Todo ello es ritualizado y puesto en juego, de cierta manera, con un sistema de multas que se ejerce estrictamente durante los días de carnaval y que significa que quienes están en unas áreas de trabajo no pueden ausentarse o cruzar a otras sin permiso previo del encargado, llamado “Primero” o “Primera” del área, así como tampoco pueden olvidarse de ciertos pasos en el ritual del carnaval, como el de llevar la comida al santo hasta su altar, a ciertas horas y exclusivamente por personas asignadas. La multa consiste en pagar un refresco o una bolsa de dulces a quien comete la falta. Las áreas de trabajo en el *cowiná* son el altar, la mesa de los mayordomos, el cuarto de Tigre y *Shures*, cuarto de Gigantes y Flechero, área de consumo de alimentos, área de asientos para los visitantes de Jesús de la Buena Esperanza, área de *pozol* con sus áreas menores, como la del refresco, el pan, la tortilla, la panela, y el área de la cocina.

En los días de carnaval se baila. La comunidad llega a la *cowiná* para convivir con el Santo, disfrutar de las comidas y pasar tiempo en comunidad. Existen tres bailes de carnaval que se realizan en las calles y en ciertas casas de San Fernando. En orden de secuencia ritual son: 1) el *Baile de los Variteros*, que abre la pista y es ejecutado por los niños, adolescentes y hombres jóvenes de la comunidad; 2) el *Baile del Tigre y el Mono*, que es el clímax y representa la negociación entre la oscuridad y la alegría de la vida, este es bailado por los

hombres adultos de la comunidad (fig. 6), y 3) el *Baile de los Gigantes y el Flechero*, que representa la lucha del bien sobre el mal y la juventud ante lo viejo, y es bailado por un joven y dos hombres maduros (fig. 7). En el *cowiná*, los mayordomos supervisan y mantienen el reloj y las actividades rituales desde su mesa y, muchas veces, desde sus palabras dirigidas a las personas en cuestión. Las cocineras, las pozoleras y las personas en sus áreas menores trabajan para dar sustento físico y alimento al Jesús de la Buena Esperanza en su altar, a los participantes activos de la *cowiná* (los danzantes, los mayordomos, los músicos y las demás personas de las áreas principales) y al público que visita al santo. Los ocho días son un ir y venir de actividades en el *cowiná* y en las calles de San Fernando; apenas el miércoles comienza el regreso a la normalidad.

Existe, adicionalmente, otro elemento en el carnaval de San Fernando que no es aceptado como oficial, pero que le da un aspecto de lucha contra el mal del mundo exterior. Este elemento es llamado “la plebe”. “La plebe” son las personas que no llegan al *cowiná*, pero que deambulan por la calle con el fin de arrojar pintura y agua colorada a cualquier persona o ser que se les cruce por delante.

Algunos de los elementos parecen ser referentes históricos al sistema de cacicato que hubo en Chiapas al inicio del siglo pasado y durante el cual muchos de los pobladores nativos se vieron sometidos a la *esclavitud*. Estos, asimismo, hacían las compras a precios exorbitantes en tiendas de raya pertenecientes al mismo patrón que les pagaba un sueldo mínimo por un trabajo físico, excesivo y bajo pésimas condiciones, como, por ejemplo, las divisiones rigurosas entre las áreas de trabajo, el juego de la estricta supervisión, el sistema de multas y las luchas, ritualizadas luego en los bailes. De igual manera, encontramos referentes a la cultura y a la lengua zoque; claramente se usan todavía ciertas palabras como *cowiná* para la casa de la fiesta y el altar, *kan* para tigre y *tsarwi* para mono. Se costuran ramilletes y se emplea la música y los instrumentos musicales típicos de la cultura zoque, tanto dentro del *cowiná* como durante los bailes afuera: el tambor y pito con sus sones y alabanzas, ciertamente católicas, pero también con antecedentes considerados prehispánicos (Olivia e Híjar, 2013). Otros elementos son el consumo de *pozol*, la secuencia de las comidas con dos desayunos, el *pozol* a medio día, un guisado de algún quelite y carne, por ser carnaval, y pan y café en la noche, alimentos considerados típicamente zoques (Reyes Gómez, 1995). Adicionalmente, el altar sirve aquí también como representación y entrada al *tsu’an*, a la cueva y al espacio y tiempo ritual. La presencia de maestros y un sistema de autoridad, méritos



6. Tigre y Mono en lucha. Carnaval de San Fernando / Edwin Uriel Gutiérrez Gallegos, Acervo Pcz / 9 de febrero de 2016.



7. Flechero entre los dos Gigantes con Variteros hacia el fondo. Carnaval de San Fernando / Gillian E. Newell, Acervo Pcz / 3 de marzo de 2019.

y comunidad, representa los demás entes del universo cósmico zoque. Los maestros y autoridades serán los astros mayores; el público o la gente estará en el *naas-jama*; y a quienes se visita fuera del *cowiná*, quienes ya han pasado a otra vida, estarán en el *i'ps töjk kotsök*, o el inframundo, a donde se llega solo con el esfuerzo mayor y comunitario de los danzantes, quienes bailan encontrándose en puntos acordados por la comunidad a fin de que vuelva a salir el sol al día siguiente y la vida pueda continuar. El carnaval zoque de San Fernando es una celebración de reciprocidad y de vinculación comunitaria, de trabajo y de experiencia histórica compartida.

El miércoles ya no se “juega” y tampoco se mancha o se baila. Se suspenden, además, el sistema de multas, la tienda y las divisiones rígidas de tiempos, actividades y espacios. Se guarda simple y comunitariamente la parafernalia principal del carnaval y se lavan los trastes hasta el jueves, después de lo cual todo es encerrado bajo sello en el cuarto de carnaval. Solo el Señor se queda en el altar para otro año y mantiene su posición elevada arriba de y en medio de las flores, velas e incensarios. Todo el año, entonces, se podrá llegar a pedir favores, compartir una historia difícil para pedir apoyo o buscar alegría y protección o, simplemente, pasar algo de tiempo con el patrón tradicional del pueblo. La familia del sacerdote, por tres años seguidos, tiene la obligación de recibir a cada persona que necesite o guste estar en la cercanía del santo, y perpetúan entonces el ciclo ritual y anual. Mucha gente llega durante el año, pero el tiempo máximo de encuentro comunitario sigue siendo el carnaval, el cual reúne a casi todo el pueblo y da entender que la identificación con el Tigre y el Sr. Jesús de la Buena Esperanza es fuerte, sólida y auténtica.

## **Jave-paquay u Ocozocoautla de Espinosa**

El poblado de Ocozocoautla de Espinosa, también llamado “Coita”, está en medio de la Depresión Central Chiapaneca, ubicada a 30 km al oeste de la capital del estado; se considera poco zoque, y el idioma ya no es hablado. Hoy es un área de agricultura y ganadería comercial, como también lo era desde el último siglo de la época colonial. En la cabecera municipal residen, aproximadamente, 83 mil habitantes. Aquí se celebra el carnaval zoque desde el sábado anterior hasta el Miércoles de Ceniza, para todo el público visitante, y hasta el jueves para las personas de los seis cohuina que constituyen el carnaval, lo cual muestra que el pueblo aún conserva algunas raíces. Muchos habitantes del pueblo participan; las escuelas

cierran y los negocios también. Se mantiene una secuencia estricta de actividades rituales en los seis días de carnaval asociados íntimamente a los seis cohuina. Según las entrevistas en campo, los seis cohuina corresponden a los primeros barrios del pueblo que hoy son representados por seis diferentes personajes emparejados entre sí, como si fueran polos opuestos o elementos irreducibles de alguna mitología, si fueron mitos (Newell E., 2013, 2018).

Principalmente, el carnaval consiste en dos ruedas de actividades rituales: el ciclo de los días del carnaval, en el que cada día tiene un cierto objetivo, y el ciclo de las dinámicas creadas por los opuestos emparejados que interactúan ritualmente cada día según el ciclo principal del carnaval, lo que crea actividad e interacción continuas. El “sábado antes de carnaval” se abre formalmente la fiesta con dos actos de “rompimiento”: el “último ensayo” y la “marca del Caballo”. Ambos se efectúan en el cohuina de Santo Domingo, y la marca, a veces ejecutada por el presidente municipal, corresponde al personaje del Caballo. La misma noche, después de la marca, los danzantes o personajes principales son vestidos. A media noche los músicos zoques de cada cohuina abren el espacio ritual “pidiendo permiso” con tambor y pito: tocan sones “de permiso” afuera de las iglesias durante la madrugada. Para muchas personas del público visitante, el carnaval zoque coiteco inicia apenas el domingo con su “tradicional” o colorido “desfile” que, según nos comentaron nuestros colaboradores, es algo “nuevo”, “comercial” y “para fines turísticos”; “antes no se hacía”. En él participan las escuelas, al igual que los seis cohuina, y se hace el concurso del mejor “chor”, un personaje bufón que se viste y se porta de manera “alegre” o “arrecha”, y que antes ayudaba a los cohuina, pero que ahora existe como personaje individual e independiente. Durante el desfile, los principales personajes de los cohuina bailan mientras avanzan sobre la avenida principal, frente a la iglesia de San Juan Bautista. Es evidente que el cohuina de Santo Domingo es representado por el Caballo, el cual sirve como polo opuesto del David del cohuina de San Bernabé; el cohuina de San Antonio Abad, con el Mahoma de Cabeza de Cochi, es el opuesto del cohuina de la Virgen de Natividad o la figura de Mahoma Goliath. Para el cohuina de Martín Obispo y Santa Martha figura el Tigre como opuesto al Mono del cohuina de San Miguel Arcángel. Al final del desfile, cada uno regresa a su cohuina, come y se prepara para el día siguiente, que será el “Lunes de visita”. Durante este día, los diferentes cohuina se visitan entre sí. Al encontrarse en sus caminatas de cohuina a cohuina o de cohuina a una casa, donde se recogerá una donación en especie o un bailarín, se hace un “baile de calle”, es decir,

se forma un encuentro y negociación simbólica dancística, para luego dejar que el personaje pase sin haber cometido alguna ofensa o desequilibrio.

En el “Martes de baile de plaza” se observa aun mejor la dinámica de opuestos y emparejamiento mediante los dos bailes que son repetidos en las plazuelas de las cuatro iglesias principales de la comunidad. El primer baile es el del Tigre y el Mono que, según las entrevistas (2015, 2016) e investigaciones ya realizadas (Loi Denti, 2009; Newell E., 2018a; Noriega Rocha, 2010), constituye un baile de lucha entre el bien y el mal, la alegría y la oscuridad, la juventud y la niñez (fig. 8). El segundo baile es el de los Enlistonados, con los Mahoma Cabeza de Cochi y Goliath con el Caballo y el David que representan de igual manera la lucha entre el bien y el mal, pero hacen referencia a los musulmanes y a los españoles, y al pequeño ante los grandes (fig. 9). El “Martes de baile” forma el clímax del carnaval. Los cuatro rumbos y planos de existencia del universo y el espacio ritual zoque son representados, creados y territorializados mediante los bailes en las cuatro plazas de las iglesias principales del pueblo, y los cohuina y los trajes de los danzantes incorporan elementos típicos mesoamericanos y zoques: el mono, el tigre, el ixtle, el plátano, la calabaza, la semilla de cacao, la pepita, el totomoxtle, el frijol de haba, las mazorcas y los granos de maíz. Estos elementos y las ofrendas de maíz en los altares de los cohuina así como la maicena que se coloca en el cuello de cada visitante al entrar a los cohuina; como cualquier otra ofrenda, como el somé, son dedicadas a *Tata Jama*, o Padre Sol (Loi Denti, 2009; Newell E., 2018a).

Después de los tres días de carnaval, el Miércoles de Ceniza es marcado, respetado y simbolizado mediante el cierre ceremonial del “Baño de Zapoyol”, que es un tipo de limpia o bautizo que las mujeres de cada cohuina realizan por la mañana. Este baño consiste en postrar la cabeza y recibir sobre ella un poco de líquido hecho de la semilla del maguey, mezclado con limón y agua perfumada, seguido del rompimiento de un huevo relleno de confeti y de tomar un traguito de curado o aguardiente preparado con hierbas de la región, esto aunado al canto de “¡Viva!” emitido por los miembros presentes del cohuina. Una vez recibido el Baño de Zapoyol, la creencia es que uno se ha purificado, cerró correctamente el ritual y volverá al año siguiente. Este día, por ser vigilia, se consume el frijol con chipilín y queso. Ello contrasta con el menú típico de los días de carnaval, que consta de chanfaina y *wuacasis caldu*, un caldo zoque de garbanzo, repollo y carne de res, cocinado en cada cohuina, en grandes cantidades. El jueves se ejecuta el baile de Cabeza de Cochi para la comunidad íntima de cada cohuina, y durante el cual se le agradece a cada persona por su labor y servicio al santo



8. Baile de Tigre y Mono, "Martes de Baile de Plaza". Carnaval coiteco / Kevin Ovando Cruz, Acervo P cz / 28 de febrero de 2017.



9. El David lucha con el Mahoma en la plaza principal, "Martes de Baile de Plaza", Carnaval coiteco / Oel Arturo Sarmiento Barajas, Acervo P cz / 9 de febrero de 2016.

o virgen correspondiente de cada cohuiña. Este baile de agradecimiento y reconocimiento da cierre final al carnaval hasta el siguiente año.

En Coita, los bailes y la interacción dentro de y entre los cohuiña son primordiales y conforman la médula de la comunidad durante todo el año, ya que después del carnaval los santos y vírgenes se quedan en cada cohuiña por un periodo de tres años rotativos, donde se les celebra según su propio día festivo. A lo largo de todo el año, las personas pueden llegar a cualquier cohuiña y visitar a los santos, pedir favores, o recibir una rameada o bendición. Durante el carnaval no puede faltar la colocación de talco o maicena en el cuello, el saludo mediante la toma de mano o el abrazo y el consumo de alguno de los alimentos ofrecidos: estos son elementos de bienvenida y significan adscripción comunitaria, por lo que no pueden ser rechazados. El cohuiña es, siempre, un área de actividad intensa. Diariamente se preparan grandes cantidades de “desayuno” (pan con “capapote”, un tipo de atole caliente hecho a partir de maíz y cacao), *pozol*, “comida” y “cena”, pues todo el pueblo tiene permiso de llegar y ser atendido por los cohuiña o servidores de los santos. El carnaval es así una fiesta de comunidad, un ritual de preparación para las labores y un mecanismo de protección ante la incertidumbre de la siembra. Se observan, por ejemplo, granos de maíz en los vasos donde las velas están colocadas. Estos granos son divididos posteriormente entre los miembros de los cohuiña y son utilizados para la siembra. Bendecidos por los santos, dichos granos garantizarán una buena cosecha y la bendición de todo el pueblo. Es evidente que la semilla y el espíritu de vida son vistos como contagiosos y se deben mantener vivos siempre; creencia por igual presente en la música zoque que acompaña a los danzantes dentro y fuera del cohuiña, en sus bailes y caminatas.

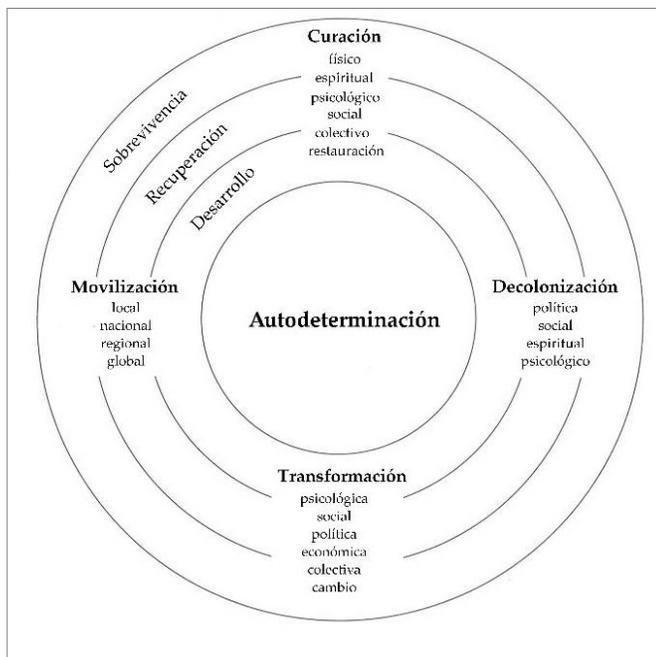
Adicionalmente, está presente en Coita la música de marimba, la cual figura de manera prominente fuera de cada cohuiña y en el centro del pueblo durante las noches de carnaval. Esta motiva a los coitecos, sobre todo a las figuras de bufón o “el chor” (quien va ataviado en vestimenta “autóctona”, con elementos naturales, o “estilizada”, es decir, con elementos de telas modernas y vistosas), a bailar por horas en ruedas interminables, lo que da al carnaval zoque coiteco todavía más aspecto de alegría y “arrechura”, o picardía colectiva. Una vez más sobresale el sentir comunitario y la supervivencia de toda la comunidad ante los retos mismos de la fiesta, su organización y las dificultades históricas para poder celebrar un carnaval, y tener lo que los zoques llaman *meké*, o reunión, celebración y encuentro —según nos afirman los primeros etnógrafos de la zona sobre los zoques de Tuxtla Gutiérrez (Cordry

Bush y Cordry M., 1941)—. ¿Pero qué es lo que los carnavales zoques y su interpretación nos pueden enseñar sobre nuestro quehacer antropológico y la manera de vivir y pensar académicamente?

### **Dialogismo entre el ser comunitario-local, ser antropólogo/a, ser académico-institucional y ser partícipe del mundo global actual: interpretación y teorización**

La primera tarea de un antropólogo/a siempre es formar interpretaciones que representen lo observado en campo (Geertz, 1973; Smith Tuhiwai, 1999). Según Linda Tuhiwai Smith (1999), investigadora maorí de Nueva Zelanda, el trabajo del investigador sociocultural es, identificado así por su comunidad originaria, entender y revertir los procesos invasivos y destructivos del proceso de la colonización y hacer un aporte a la comunidad a través de investigaciones localmente relevantes. La autora explica que este proceso de “decolonización”, que ella reconoce como urgente, debe ser un esfuerzo y un compromiso, tanto de la comunidad estudiada como del/a investigador/a invitado/a a estudiarla. Consiste, siguiendo con esta autora (véase figura 10), de 1) deconstruir y analizar críticamente las estructuras e historias de poder, opresión, resistencia, sobrevivencia y esperanza, y 2) emprender los procesos necesarios de curación, movilización y transformación para posteriormente llegar a una completa autodeterminación y una vida y mirada decolonizada, resiliente, armónica, madura, respetuosa, comunitaria e interdependiente. Es esencial proceder sin misticismos, agendas sesgadas o escondidas, enfatiza Smith en su código cultural-moral Maorí de investigación, como sugerencia de uno decolonizado o, mejor dicho, autodeterminado. Dicho código consiste de los siguientes elementos: respetar a la gente, mantener la cara visible, mirar y escuchar antes de hablar, compartir y ser generoso, ser cauteloso, no pisar las almas o la dignidad de las personas, y no presumir (Smith Tuhiwai, 1999:120).

En México y en la zona zoque se ha iniciado ya la búsqueda y la articulación de una decolonización (Domínguez Rueda, 2013), pero la construcción de una o múltiples agendas en común, que además estén bien formadas, informadas y consensuadas, sigue siendo todavía un reto fuerte y un proceso que apenas comienza. Es necesario tener la mirada amplia, ya que el proceso de decolonizar no solo requiere una contemplación “puertas adentro” (Domínguez Rueda, 2013), sino también una de “puertas afuera”, y múltiples caminos y destinos.



10. Cuadro metodológico de decolonización. Traducido y adaptado de Smith Tuhiwai, 1999: 117/ Francisco Osorio Marroquín. Acervo PCZ.

El Proyecto de Investigación Cátedra de Joven Investigador CONACYT “Carnaval Zoque: la naturaleza presente en la tradición y modernidad en Chiapas” y sus productos, como las descripciones etnográficas generalizadoras y “patrimoniales”, como fue remarcado arriba, fueron abordados desde un inicio con los marcos teóricos y metodológicos típicamente antropológico-etnográficos: el registro y la descripción minuciosa, la búsqueda de símbolos y procesos significativos y el interés en las experiencias y opiniones individuales para comprender luego las interacciones y las totalidades culturales (Geertz, 1973; Turner W., 1967, 1988). Sin embargo, en el esfuerzo y deseo de “leer” los carnavales zoques dentro del marco teórico típico del carnaval, entendido este como “fiesta o ritual de inversión” (Bajtín, 1986 [1929], y véase también Caro Baroja, 2006, para el desarrollo de este marco teórico en el tiempo), no lograba hilarse dicha teoría con los elementos encontrados en campo.

Las descripciones de los cuatro carnavales vistos arriba indican cómo son estos, y no son fiestas de inversión, como se han caracterizado los carnavales mundialmente. Por ejemplo, no existen bailes o desfiles de enmascarados en los que cada individuo escoge participar y crear su personaje o expresión; en los carnavales zoques, al contrario, solo un número reducido de personajes precisos y validados por la comunidad ejecuta un baile simbólico de la historia, la cultura y el medio ambiente originario del lugar. No existen los elementos de

diversión, humor, inversión y expresión sin referencia a normas étnico-culturales precisas; el respeto, la reciprocidad y la dignidad son clave y se ejercen y celebran activamente. El carnaval zoque no es una fiesta de lujuria o excesos, y tampoco es organizado como una puesta en escena o una fiesta de calle, como sí lo es en otras latitudes (DaMatta, 2002; Münch Galindo, 2005). Es, en primera y última instancia, una fiesta ritual hecha por la comunidad costumbrista. No es un evento organizado por el gobierno, y mucho menos es una celebración con una reducción de significados, siendo solo secular, identitaria, regional o nacionalista. El carnaval zoque se sitúa dentro de un marco enfáticamente descrito por los participantes como un ritual agrícola, comunitario, anual y propio de la cultura e historia vivida de la región. La experiencia de supervivencia zoque en el tiempo y la importancia de todo un ciclo anual constituido de diferentes celebraciones, que además están todas entrelazadas entre sí y hechas a partir de pasos agrícolas específicos, hace que el carnaval no pueda ser visto o teorizado como un carnaval típico igual a los de otras regiones del mundo. Es decir, la palabra y el ejercicio de celebrar “carnaval” están geográfica, ambiental, cultural y socio-políticamente circunscritas: elementos que también deben ser analizados desde un marco teórico nutrido.

La necesidad de buscar diferentes modelos teóricos que posibiliten mejores interpretaciones de los contextos empíricos nos regresó irremediamente a nuestra bibliografía. ¿Podíamos encontrar o hacer modelos nuevos si nos adherimos más a los conceptos o sentires zoques? ¿Era, en otras palabras, necesario quedarnos más “emic” (Geertz, 1973)? Revisando la bibliografía sobre la región zoque, observé varias lecturas que explicaban el concepto zoque de *meké* para referirse a las fiestas, rituales y celebraciones zoques. Según la temprana pareja de etnólogos americanos, Donald y Dorothy Cordry (1941: 55), quienes estudiaron a los zoques de Tuxtla Gutiérrez, *meké* significa celebración, reunión o encuentro, y es lo que los zoques de Tuxtla ejercen y emplean como término. En un trabajo posterior de los etnomusicólogos Aurora Oliva y Fernando Híjar (Olivia e Híjar, 2013) sobre los zoques de la misma región se emplea el mismo término afirmando que sigue en usanza. Es importante señalar que en el año ritual y calendárico existen diferentes *mekés*, y el *meké* de carnaval es solo un ejemplo de una práctica y visión que existe entre varios pueblos de Tuxtla. Al verificar este término en campo, la respuesta fue buena y nos fue explicado que, aun cuando algunos no tienen tan presente el término, las celebraciones o reuniones zoque siempre son encuentros, reuniones y celebraciones, todo a la vez (entrevistas, 2018, 2019).

El encontrar, nos fue explicado, es reunir y celebrar. Recordemos que los zoques tienden a vivir, y vivían, de manera aislada en parajes, rancherías o pueblos separados por las montañas de la región. Las celebraciones se efectúan, entonces, tanto para generar el sentido de comunidad y alegría como para distraerse de la monotonía de la vida, para crear oportunidades de intercambio económico o social y tener una razón para trabajar bien en la cosecha y generar productos que vender. El reunirse y la alegría que provoca justifican, en torno, el elemento de celebración. Aspectos como la convivencia, el consumo de alimentos en conjunto, así como su preparación en comunidad para ofrecerlos a quienes van a llegar, sustentan y dan causa y gusto al “deber” de reunirse. De esa manera se crea un ritmo y un círculo tautológico interesante. Hacer *meké* es alegrarse y reunirse en comunidad; se espera y se crea, entonces, a la vez, la comunidad de alegría.

Los carnavales zoques son *meké*: convivir y hacer comunidad, lo cual se puede definir como el ejercicio de prácticas e ideologías o costumbres autoidentificadas que forman el *modus operandi* ocurrido en muchas y diferentes escalas. En Coyatoc se baila y camina de casa en casa para encontrarse con los santos en los altares y con los dueños de los hogares, miembros de la comunidad zoque. En Copainalá se camina con el baile del *Weya weya* por todos los barrios e iglesias principales del pueblo a fin de crear unión también entre músicos, danzantes y público. En Coita, los seis cohúina, mediante sus personajes y chores, se encuentran ritual y diariamente, aunque de diferentes maneras según el orden del día. En San Fernando, los danzantes salen a bailar en la comunidad durante tres días, y el pueblo llega al *corwiná* para encontrarse consigo mismo y con el Sr. Jesús de la Buena Esperanza. En cada carnaval, además, existen varias formas de crear y hacer comunidad, encuentro, celebración y reunión: las comidas, sus preparaciones, la bebida, las alabanzas a los santos con pito y tambor, las rameadas enfrente de los altares, mismas que son comunes en los cuatro pueblos, los rezos o la velación en Copainalá, el lavar trastes y hacer ramillete en San Fernando, entre otras actividades, como caminar en la calle con los danzantes. Todo lo cual es interpretado en los pueblos como un marcador temporal del fin de un año agrícola e inicio del siguiente, con sus labores necesarias para la siembra y la buena cosecha.

Cuando los antropólogos comprendemos teórica y metodológicamente el fenómeno o los fenómenos estudiados de manera novedosa, contemplamos también, e impredeciblemente, por nuestro anhelo de aportar siempre algo positivo al mundo, sus diversidades y sus equilibrios, el alcance del término o interpretación creada. ¿Cumple la conceptualización

del carnaval zoque como *meké* con alguna necesidad o falta teórica? ¿Qué implica teorizar los carnavales zoques y el carnaval en general como *meké*? ¿Podemos exportar ese marco teórico del *meké*-carnaval a otros terrenos, otras fiestas y otras regiones? ¿O es un término reducido en su uso? En un artículo publicado en la prestigiosa revista *Annual Review of Anthropology* hallé una propuesta sumamente interesante: la “etnografía de encuentro” (Faier y Rofel, 2014). Esta corresponde a una reciente formulación teórica enfocada en explorar cómo el quehacer cultural o social es, para los diferentes participantes involucrados, un proceso diferenciado políticamente y del que es necesario visualizar las consecuencias, al igual que el momento y el proceso de “encuentro” (definido como interacciones cotidianas que atraviesan diferencias de todo tipo y, por ende, analizables), con el objetivo de construir caminos de continuidad más amigables, mejor equilibrados e incluyentes. Este enfoque privilegia la visión de encuentro y provoca una reflexión medida, “compleja” (Morín, 1999), “pluriversal” (Mignolo D., 2011), prolongada (Braudel y Wallerstein, 2009), de que los enfoques o metodologías más incisivos o deconstructivos generan, los que a veces están asociados a las ciencias sociales, la antropología crítica y la sociología. Existe una similitud fuerte y analógica entre el concepto zoque de *meké* y su utilidad para explicar mejor los carnavales zoques y esta propuesta metodológica y teórica de la etnografía de encuentro. ¿Será posible un cierto cambio paradigmático?

Al contemplar el término y su propuesta más ampliamente, primero en mi contexto de estudio de los carnavales zoques, las presiones y las estrategias asociadas al Proyecto de Investigación Cátedra de Joven Investigador de CONACYT “Carnaval Zoque: la naturaleza presente en la tradición y modernidad en Chiapas” y a las maneras en que se ejecuta la antropología en México y el mundo, me pregunté ¿qué estaba haciendo yo como antropóloga y estudiosa de los carnavales zoques para mejorar el mundo y para agilizar una perspectiva y marco de análisis de encuentro? ¿Era algo útil? Llegué a la respuesta de que el ángulo teórico y metodológico de la “etnografía de encuentro” es útil y necesario, ya que actualmente se pueden identificar en el quehacer antropológico y socio-cultural en México dos posturas o subcorrientes teóricas que de repente actúan de manera antagónica. Estos dos cuerpos de teorización o praxis son: 1) la ya explicada y necesaria agenda de estudios decoloniales (Domínguez Rueda, 2013; Smith Tuhiwai, 1999), y 2) los estudios de “patrimonio”, cada vez más frecuentemente ejercidos sin poca teorización y metodología (Florescano 1997; United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2003). Opino que es deseable

que se encuentren o que hallemos los puntos de encuentro y avance entre ellas si queremos arribar a una antropología completamente incluyente y representativa.

Como ya se mencionó anteriormente, en cuanto al primero, la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith explica que el proceso de la decolonización es urgente y forma una realidad entre todos los pueblos originarios, lo cual Domínguez Rueda (2013) confirma para la zona zoque. Se comprende de un esfuerzo de compromiso, moralidad, solidaridad, ética comunitaria, autodeterminación y pensamiento autónomo, pues es necesario revertir y sobrellevar los procesos y memorias destructivas de la colonización. Es esencial, Smith enfatiza, proceder sin ningún misticismo o agenda sesgada, protagonista o escondida. Es interesante observar que según la descripción de la Cátedra de Joven Investigador, para tomar un ejemplo de la ciencia del país muy conocido por la autora, el investigador “debe de generar progreso económico y social” (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2014: 7), por lo cual el PCZ produce, adicionalmente a la producción científica, una línea aplicada de exposiciones y muestras fotográficas. Lamentablemente, el mismo sistema evaluador de CONACYT denigra estos productos y sus contenidos, generalmente escritos más en un idioma patrimonial o descriptivo, calificándolos escuetamente como divulgación: ¿cae lo decolonial sobre lo prohibido en México? Sobre el segundo cuerpo teórico, el enfoque patrimonial, es útil explicar que:

El concepto de patrimonio originalmente tiene una connotación derivada del derecho romano, que le consideraba como el conjunto de bienes del pater familias [...] propietario del hogar y de todo su contenido, mujer, hijos y esclavos. En su evolución, ese concepto ha pasado al derecho contemporáneo, llegando a definirse como el conjunto de bienes de toda naturaleza, muebles e inmuebles que corresponden a una persona (Cottom, 2001: 84).

México se caracteriza no solo por tener un patrimonio extenso, pues es uno de los países más megadiversos en el mundo, tanto cultural como naturalmente, sino también por contar con un patrimonio rico en definiciones, utilidades y aproximaciones (Florescano, 1997). Desde el inicio del país, el patrimonio ha fungido como aglutinador, de cuyo elemento se supo aprovechar el Estado mexicano, al menos hasta 1992, cuando una modificación a la Constitución y la decisión de definir a México como pluricultural provocaron cambios profundos que aún se encuentran en proceso, inconclusos y bajo revisión. Es importante preguntarnos ¿qué es este México nuevo? ¿Cómo se podrá autodefinir? ¿Se puede autodefinir libremente en medio de tanta diversidad y polémica interna? Es importante reconocer que la mirada

“patrimonial” es útil porque pone atención particular a cómo se deben representar y qué se necesita para salvaguardar los productos “patrimoniales”, definidos aquí de manera somera como aquello que de forma descriptiva y representativa (incluyente) demuestra un bien humano, natural, biocultural, lingüístico, literario o artístico. Provoca, en otras palabras, una perspectiva propositiva, lo cual es un cambio a la mirada incisiva, analítica. La pregunta es, sin embargo, si los estudios de patrimonio son, precisamente, lo suficientemente analíticos e incisivos, o si repiten simplemente lo que quiere escuchar y celebrar el Estado (Florescano, 1997).

La postura de la “etnografía de encuentro”, como también el marco teórico de *meké*, para el análisis de los carnavales zoques, es aliada importante en estos procesos de análisis y autodefinición nacional y local. Si proponemos desde un inicio una mirada o esperanza de encuentro, puede ser que logremos crear cierta unión; de manera inversa, solo cosecharemos desunión y la posible continuidad de conflictos y segmentaciones ya existentes. Es necesario y esencial el análisis social e incisivo. El mismo marco de la etnografía de encuentro lo pide e impulsa siempre a 1) contextualizar geoespacial y geoculturalmente los fenómenos, sus consecuencias y procesos; 2) leer las múltiples historias y procesos de desigualdad e igualdad entre los diferentes actores, fases y factores involucrados en el fenómeno analizado, y 3) formar una propuesta de diálogo, si es que todas las partes lo desean. La mirada de encuentro, entonces, genera también continuidad de análisis hacia lo patrimonial, lo que puede ser bueno para generar o concretar un cambio positivo. El análisis del carnaval zoque a través de la mirada de encuentro ha generado un estudio más profundo, como se señala en este artículo, y ha provocado que se contemple con más profundidad la utilidad y lo beneficioso de encontrarnos y dialogar siempre: “hasta la dignidad se hace costumbre”.

Se buscó en este artículo una respuesta metodológica y teórica a lo que en un inicio era un problema superficial de interpretación etnográfica. Sugerimos con humildad (ya que es necesario un análisis más profundo acerca de la compatibilidad entre la visión decolonizadora, la mirada y los estudios patrimoniales en México) que la visión y la práctica de reunirnos y ejecutar una “etnografía de encuentro” siempre es útil para fortalecernos como seres humanos, como académicos, como seres institucionales y como habitantes de este mundo atrapado ya en diferentes y constantes crisis (Damían, 2015). En realidad, las tres miradas, la del encuentro, la de decolonizar y la de los estudios de patrimonio son útiles para regiones

donde la opresión y los procesos de violencia fueron y son fuertes, innegables y actuales. No podemos sembrar la continuación de una mirada analítica que solo desmenuza y no logra o escoge construir, reconstruir o co-construir.

Esperamos, y quizás es el punto principal de este artículo, que podamos en nuestros corazones, mentes y cuerpos hallar y evocar lo suficiente para seguir encontrándonos. Al fin y al cabo, como ya nos han indicado y practican los *ode/ ore pät, tsuni pøn* y *tsuni yomo*, a manera diaria y como hacen otros grupos originarios, la vida es simplemente un *meké* y, por ende, una celebración y reunión. Así que ¡vivan los *mekés*! Y por otro tiempo más seguiremos encontrándonos, celebrándonos, dialogando y describiendo quiénes somos y lo que es o deben de ser nuestras existencias y estrategias de supervivencia en este planeta. ¡Tiskota! ¡Muchas gracias!

## Fuentes consultadas

- Alonso Bolaños, Marina (2015). “Somos otros, pero recordamos de dónde venimos como zoques’: aproximaciones a las generaciones post-erupción y sus dinámicas regionales”. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 4; 59-82.
- Aramoni Calderón, Dolores (1988). “La *corwiná* zoque, nuevos enfoques de análisis”. *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social*. Dolores Aramoni Calderón, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona Guillen, coords. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Universidad Autónoma de Chiapas.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Báez-Jorge, Félix (1975). “La mujer zoque: pasado y presente”. *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bajtín, Mijaíl (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Tatiana Bubnova, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla (1981). *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Guillermo, G (1987). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Braudel, Fernand e Immanuel Wallerstein (2009). “History and the Social Sciences: The Longue Durée”. *Review (Fernand Braudel Center)* xxxii, 2; 171-203.
- Caro Baroja, Julio (2006). *El carnaval*. Madrid: Alianza.

- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (2014). *Lineamientos para la administración de las Cátedras CONACYT*. Web. <https://www.conacyt.gob.mx/index.php/el-conacyt/convocatorias-y-resultados-conacyt/convocatoria-catedras/conv-cat-ji-17/9093-lineamientos-catedras-conacyt/file>
- Cordry Bush, Donald y Dorothy Cordry M. (1941). *Costumes and Weaving of the Zoque Indians of Chiapas, Mexico*. California: Southwest Museum.
- Cottom, Bolfi (2001). "Patrimonio cultural nacional: el marco jurídico y conceptual". *Derecho y cultura*, 79-107.
- DaMatta, Roberto (2002). *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Damían, Araceli (2015). "Crisis global, económica, social y ambiental". *Estudios demográficos y urbanos* xxx, 1; 159-199.
- Domínguez Rueda, Fortino (2013). *La comunidad transgredida: los zoques en Guadalajara. Un estudio entre indi@s urbanos*. México: Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas, Universidad de Guadalajara.
- Faier, Lieba y Lisa Rofel (2014). "Ethnographies of encounter". *Annual Review of Anthropology* XLIII, 4; 363-377.
- Flores Martínez, Jorge Eduardo y Gillian E. Newell (2015). "Primeras notas de campo sobre la elaboración y uso de ixtle (ishtli) como elemento principal en la preparación del traje de tigre y shures en el carnaval de San Fernando, Chiapas". *Pobacma* IV, 2; 49-63.
- Florescano, Enrique (1997). *El patrimonio nacional de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Galeano, Eduardo (1971) *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Geertz, Clifford (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilmore D., David (1998). *Carnival and culture: sex, symbol and status in Spain*. New Haven: Yale University Press.
- Hernández Sampieri, Roberto, Carlos Fernández Collado y Pilar Baptista Lucio (2014). *Metodología de la investigación*. México: McGraw Hill, Interamerica Editores.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2018). *Indicadores básicos de la agrupación zoque, 2010. Estimación del INALI con base en los datos del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010 y Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*. Web. <https://site.inali.gob.mx>

- Justeson S., John (1986). "The Origin of Writing Systems: Preclassic Mesoamerica". *World archaeology* xvii, 3; 437-458.
- \_\_\_\_\_ y Terrence Kaufman (1993). "A Decipherment of Epi-Olmec Hieroglyphic Writing". *Science* cclix, 5102; 1703-1711.
- Ledesma Domínguez, Fermín (2018). *Las tierras zoques de Chiapas: Territorio, extractivismo y resistencia indígena*. Chapingo: Universidad Autónoma Chapingo.
- Lévi-Strauss, Claude (1974). *Tristes Tropiques*. New York: Simon & Schuster.
- Linares Villanueva, Eliseo (2017). "La región zoque de Chiapas y Tuxtla Gutiérrez en la época prehispánica". *Zoques de Tuxtla*. Tuxtla Gutiérrez: Ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez, Instituto Tuxtleco de Arte y Cultura.
- Lisbona Guillén, Miguel (2000). *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Loi Denti, Manuela (2009). *El ciclo de Carnaval en Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas: pastores, reyes, bufones y cohuinás*. Tesis de maestría en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lupo, Alessandro (1996). "Síntesis controvertidas: Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo". *Revista de Antropología Social* v; 11-37.
- Mignolo D., Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Morin, Edgar (1999). "Organization and Complexity". *Annals of the New York Academy of Sciences* dccclxxix, 1; 115-121.
- Münch Galindo, Guido (2005). *Una semblanza del carnaval de Veracruz*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Newell E., Gillian (2013). "Reflexiones en torno a un significado del carnaval zoque de Ocozocoautla de Espinosa, Chiapas". *Anuario*. Centro de Estudios superiores de México y Centroamérica; 170-198.
- \_\_\_\_\_ (2018a). *¡Jule, jule! El carnaval coiteco. Te'ore ejtzangi'mä Piku kubgyubä 2014-2016*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- \_\_\_\_\_ (2018b). "Tangibilizando lo tangible: un análisis de los sentidos del carnaval zoque de Pokiø'mø (Copainalá), Chiapas". *Estudios sobre el patrimonio cultural de Chiapas: ensayos etnográficos e históricos*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

- \_\_\_\_\_ (2018c). "The Zoque Carnivals of Northwestern Chiapas, Mexico". *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Oxford: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ (2020). *¡Viva la tradición! El Carnaval Zoque de Coyatoc, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Una muestra fotográfica, 2015-2019. ¡Yajtz'i' nhbä'ba te' ya'ajkpä mujsokyuy! Te' ore ejtzan-hgi'mä Koyatä'jkmäbä, Chiapas najsis kyojambabä. Tumä tzä'jkpuri a' mnhguy, 2015-2019*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- \_\_\_\_\_ (s.f.). "Carnavalear o no carnavalear. ¿Es buena pregunta? Respuestas hacia el estudio de una regionalización de los carnavales mexicanos". *Carnavales en México*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- \_\_\_\_\_ (s.f.). *Montañas, nubes y el anuncio. El Carnaval Zoque de Pokio'mø, Copainalá, Chiapas. Una muestra fotográfica, 2015-2019*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Noriega Rocha, Jorge Alberto (2010). *Contribución al reconocimiento de las cofradías como parte del Patrimonio Cultural Zoque*. México: Dirección General de Culturas Populares, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Olivia, Aurora y Fernando Híjar, prods. (2013). *¡Viva el Mequé! Zoques de Tuxtla. Música y celebraciones*. Tuxtla Gutiérrez: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ortiz Herrera, María Del Rocío (2012). *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas: castellanización, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas (1870-1940)*. México: Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Parilla Albuérne, Ana María (2015). *El antiguo Convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Laureano Reyes Gómez (1995). "Costumbres alimentarios entre los Zoques", *Anuario IEI*, v; 293-306.
- \_\_\_\_\_ (2008). "La visión zoque del inframundo". *Revista Española de Antropología Americana* xxxviii, 2; 97-106.
- Rivera Farfán, Carolina (1988). "La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoautla". *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Smith Tuhiwai, Linda (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Nueva York: Zed Books Ltd.

---

Turner W., Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.

\_\_\_\_\_ (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (2003). *Convenio para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 2003*. Web. [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=17716&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Velasco Toro, José Manuel (1975). "Perspectiva histórica de los zoques". *Los zoques de Chiapas*. México: Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

Villa Rojas, Alfonso (1975). "Configuración cultural de la región de Chiapas". *Los zoques de Chiapas*. México: Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

## Investigación-acción y transformación de la realidad en la antropología latinoamericana

*Participatory action research and transformation of reality in the Latin American anthropology*

**Rodolfo Oliveros Espinosa**

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH*

*caxtoli@yahoo.com.mx*

**Resumen:** La etnografía es una herramienta central de la antropología que, con el paso del tiempo, ha sido apropiada por otras disciplinas. Sin embargo, es necesario repensar su alcance a la luz de las nuevas propuestas, a fin de generar procesos de investigación participativa que trasciendan la discusión en torno a la objetividad y la neutralidad del investigador frente al compromiso social y político con los sujetos con quienes se llevan a cabo dichas investigaciones. Desde América Latina han surgido importantes propuestas como la investigación-acción participativa o la pedagogía de la liberación, que han sido herramientas relevantes en diferentes experiencias organizativas en el continente. A ello se suma la necesidad de llevar a cabo procesos de estudio que generen herramientas para resolver los problemas concretos de sociedades en contextos de violencia y despojo, como los que se viven en México. Finalmente, esta situación nos obliga a repensar el marco ético desde el que nos situamos cuando hacemos trabajo de campo en estos contextos.

**Palabras clave:** antropología, etnografía, investigación acción-participativa (IAP), compromiso social, ética.

**Keywords:** anthropology, ethnography, participatory action research (IAP), social compromise, ethics.

**Abstract:** Ethnography is a main tool of anthropology that over time has been taken by other disciplines. However, it is necessary to rethink its scope in the light of the approaches to generate participatory research processes that look to transcend the discussion about the researcher's objectivity and neutrality in the face of the social and political compromise with the subjects with whom he develops the research. From Latin America have come out important proposals such as the participatory action research or the liberation pedagogy, that have been relevant tools in different organizational experiences in the continent. To this is added the need to carry out research processes that generate tools to solve the concrete problems of the society under contexts of violence and dispossession, like those in Mexico. Finally, this situation compels us to rethink the ethical framework from which we been situated when we do fieldwork under these contexts.

## Introducción

“Porque para cambiar el mundo, es necesario comprenderlo.”

Orlando Fals Borda

El objetivo del presente texto es brindar algunos elementos para reflexionar sobre dos tensiones que se despliegan en la práctica antropológica contemporánea. La primera va del quehacer científico a la ética, y se desprende del cuestionamiento hecho a la dicotomía entre la ciencia como una práctica objetiva y neutral y la antropología socialmente comprometida, o como también ha sido enunciado, entre academia y activismo (Hernández Castillo, 2010; Leyva Solano, 2010). La segunda tensión se centra en la relación entre el trabajo de campo y la ética, tema que cobra relevancia por la violencia social y política que se vive en diferentes países de América Latina y por la emergencia de movimientos populares que, cada vez más, exigen a los académicos una relación distinta al momento de llevar a cabo sus investigaciones. Ambas tensiones han derivado en múltiples propuestas para construir una ciencia social comprometida, crítica y con un referente ético claro, además de un posicionamiento a favor de la lucha de los pueblos.

Las propuestas de una práctica científica y socialmente comprometida de producción del conocimiento, en el amplio sentido, han surgido en América Latina, por lo menos, desde los años setenta con diferentes desarrollos e implicaciones desde México hasta Argentina.

En nuestro país, una propuesta de antropología crítica que impulsara el etnodesarrollo fue lanzada por Guillermo Bonfil Batalla; la educación popular liberadora de Paulo Freire en Brasil y la investigación-acción participativa de Orlando Fals-Borda en Colombia, hasta las nuevas propuestas que parten de una crítica a las herramientas tradicionales de la antropología —principalmente a la observación participante y al lugar del investigador en su relación con los sujetos— son otras de las propuestas que surgen en esos años. No pretendo dar un panorama exhaustivo de todas las propuestas nacidas en este territorio que Martí llamó Nuestra América y el pueblo Kuna Abya Yala, sino reflexionar sobre las tensiones que atraviesan las disciplinas sociales en nuestros países, en tanto tendencias de un modelo de investigación que acusa agotamiento, y que marcan la emergencia de nuevos tipos de producción de conocimiento.

Entre las reflexiones que las y los antropólogos hacen de su propio quehacer, es recurrente la pregunta por el sitio que ocupa la etnografía y las adaptaciones e innovaciones necesarias en ellas para las condiciones actuales, según los contextos en los que se desarrolla el trabajo de campo. Es cierto que, como afirma Tim Ingold (2012), la antropología no puede ser reducida a la etnografía en tanto descripción de mundos vividos y experimentados por sujetos concretos, si partimos del supuesto de que la antropología despliega sus reflexiones hacia las posibilidades, no a lo que son los sujetos, sino su devenir. Ello implica un “hacer mundo”, por lo cual afirma que la nuestra es una disciplina *esperanzada* (Ingold, 2012: 47-48). No se detiene en la descripción, parte de ella para imaginar *otros mundos*, formas distintas de concreción de lo humano —¿no es acaso esa una pregunta central de la antropología?— que no surjan de la tragedia de la modernidad realmente existente y asentada en el paradigma hobbesiano, sino por el contrario, que posibiliten la rearticulación de universos simbólicos y redes de sentido con las cuales construir utopías concretas, nuevos sentidos comunes y alternativas a las crisis y catástrofes —distopías— que vivimos a consecuencia de la modernidad capitalista (Krotz, 2003).

Para que la etnografía continúe como uno de los rasgos distintivos de la antropología, debe romper con el sentido de exterioridad que marca el *ir* a campo y los que *habitan* el campo. Es necesario un encuentro de múltiples intersubjetividades que problematicen la jerarquización entre el investigador y el sujeto estudiado, en la dialéctica entre la horizontalidad y la verticalidad que implica la producción del conocimiento; un reconocimiento de la necesidad del diálogo, del *caminar preguntando* que postulan los zapatistas (Sandoval Álvarez,

2016: 8). Reflexiones que son indispensables, más aún cuando otras disciplinas comienzan a introducir la etnografía, la sociología, la economía, la pedagogía e, incluso, la mercadotecnia en su maleta metodológica. En estos casos, la etnografía se entiende, casi siempre, como la descripción de la acción social que realizan los sujetos observados.

La etnografía es mucho más que el ejercicio de observar la acción de un sujeto en una escala microsocial; es captar el sentido profundo de la acción social y sus interacciones, Geertz *dixit*. Además, como nos lo recuerda Rossana Guber (2012), es una forma particular de escritura y de acercamiento al *otro*, una caja metodológica con herramientas de investigación y enfoques particulares y, sea de manera implícita o explícita, una postura del investigador frente a la realidad de la que trata de dar cuenta, es decir, una posición ética y un compromiso político. Esto es lo que nos permitirá captar el *devenir* de la vida, y no solamente una imagen estática de él; es asumir que la producción del conocimiento se da en la primera persona del plural y que puede ayudarnos a pensar el pasado y reactualizarlo, expandir el presente y proyectar nuevos futuros.

Comenzamos la primera parte de esta reflexión situando la producción del conocimiento en el marco del moderno sistema mundo, para abordar la discusión sobre la “neutralidad” de la práctica científica. En un segundo momento, recuperamos algunos antecedentes de la crítica a la etnografía clásica y a la dicotomía entre academia y activismo, que es la base para las propuestas de metodologías participativas tanto en antropología como en otras disciplinas: geografía y sociología, particularmente en su desarrollo latinoamericano. Finalmente, cerramos esta discusión planteando algunos puntos sobre la importancia de la ética en la antropología y, de manera especial, en la investigación en comunidades indígenas y campesinas.

## La antropología en el moderno sistema mundo

La antropología como cualquier práctica social está determinada históricamente y articulada en la totalidad social que la estructura y le da sentido. De ahí se desprende la necesidad de analizar cómo se insertan las ciencias sociales en el sistema mundo moderno (Aubry, 2007: 111-114). En este sentido, la reorganización de la división internacional y territorial del trabajo, la modificación en las formas de organización del mismo y la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista modifican, también, las formas en que se produce el conocimiento.

Exploremos algunas ideas al respecto: el proceso de producción capitalista genera la necesidad de un “desbocado productivismo del hombre y una disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza”, lo que tiene como consecuencia el despliegue de la razón instrumental, siendo el discurso técnico-científico el lugar exclusivo y privilegiado para la conformación del saber (Echeverría, 1997:185). Dentro de las ciencias sociales, esto se traduce en las ideas de *progreso* y *desarrollo*, marcadas por el discurso científico dominante. Siguiendo este argumento, la convergencia entre el progreso y el productivismo tiene su base en “la relación entre las hipótesis y los hechos [que] finalmente no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria” (Horkheimer, 2008: 230). El pensamiento científico, por tanto, tiene una relación específica con el movimiento general de la sociedad de acuerdo al desarrollo histórico de esta, lo que tendrá consecuencias en sus construcciones teóricas y prácticas.

La modernidad capitalista tiene como fundamento la separación entre sociedad y naturaleza como dos elementos externos, lo cual posibilita la ampliación del orden intervencionista de la sociedad en la naturaleza, usando la técnica<sup>2</sup> para dominarla a través del conocimiento, someterla y ponerla al servicio del hombre (Horkheimer y Adorno, 2009). Este proceso histórico es el fundamento ideológico de la modernidad capitalista y el mito fundador de Occidente (Sahlins, 2011), y sus consecuencias prácticas son la destrucción de la naturaleza y la puesta en riesgo de la vida sobre el planeta tal como la conocemos, en otras palabras, la subordinación del *valor de uso* al *valor*.

Sin embargo, esta pretendida separación no es tal, y ello se evidencia en la actual crisis ecológica que afecta a todo el planeta. Misma que sería incomprensible sin el cambio producido en el ámbito ideológico desde finales del siglo XVIII y que posibilitó el centramiento autorreferencial del sujeto. Marx se refirió a Descartes como un autor primordial en este cambio ideológico, necesario para que las sociedades europeas asimilaran el capitalismo naciente; afirmó que Descartes vio en los cambios de la producción y del consecuente dominio de la naturaleza el resultado de las modificaciones en el método de pensamiento (Marx, 1984: 475).

---

2 Entendemos la técnica como un conjunto de medios instrumentales y sociales —sistema de capacidades productivas—, a través de los cuales la sociedad realiza su producción y reproducción (Santos, 2000: 27). En contraparte, la tecnología la podemos definir como el uso de procesos y objetos naturales para producir nuevos productos que satisfagan necesidades sociales o, más específicamente, determinados proyectos humanos. En este sentido, la tecnología plantea una determinada relación con la naturaleza, que es dinámica y contradictoria, y cada época histórica determinará sus propias tensiones. La tecnología capitalista tiene como función económica principal la maximización de la producción, lo que eleva la productividad del trabajo, reduce los costes de producción y acentúa en el imaginario social la idea de progreso, del cambio y la transformación constante en un mundo siempre en crisis, pero que se mantiene a flote gracias a las mercancías siempre renovadas y disponibles (Berman, 2010).

El desarrollo del capitalismo, en este sentido, solo fue posible por una transformación técnico-productiva de las relaciones sociales, de la ideología y de la cultura. El periodo de transición hacia el capitalismo trajo consigo, además de ríos de sangre, como diría Marx en *El Capital* (1984), la transformación en las concepciones del cuerpo, de la femineidad y la masculinidad, con un objetivo central: la producción de la fuerza de trabajo libre. En la filosofía mecanicista se percibe el nuevo espíritu de la burguesía racional: calculador, clasificador, que degrada al cuerpo en tanto organismo, a fin de racionalizar sus facultades y cumplir la meta de maximizar su utilidad social. La nueva concepción del cuerpo humano y animal como máquina coadyuvó a que las clases dominantes incrementaran su control del mundo natural. Dos visiones diferentes que expresan esta nueva ideología del capitalismo temprano fueron, por un lado, la de Descartes, la cual apuntó al desarrollo de mecanismos de autocontrol que sujetan el cuerpo a la voluntad, y la de Hobbes, que permite la sumisión del cuerpo al poder del Estado, por medio de su mecanización. Es en los planteamientos de Hobbes en los que se pueden rastrear de forma clara las consecuencias políticas de la concepción moderna de la naturaleza, como aquello que hay que superar a través del Estado (Sahlins, 2011). No hablamos únicamente del cuerpo individual, sino, principalmente, del cuerpo social. Esto será aún más evidente con el desarrollo de las ciencias sociales como racionalización de la disciplina social. La máquina se convirtió en un modelo del comportamiento de la colectividad y de la ciencia moderna; a partir de esta metáfora tratará de entender a los organismos (Federici, 2013: 219-246; Lewontin, 2000: 12).

Marx analizó, precisamente, cómo el desarrollo de la manufactura, la maquinaria y la gran industria aumentó la complejidad de la división del trabajo en la sociedad, lo cual le permitió reconocer la dependencia de la ciencia a la producción mercantil. La burguesía reconoció el potencial de la ciencia para desarrollar el poder militar y comercial, y la revolución industrial fue una constatación de ello, por ejemplo, con la construcción de vías de transporte o la identificación que hizo Pasteur de la *Phytophthora* que amenazaba a la industria vinícola de Francia. La mercantilización de la ciencia no solo es una mutación, sino parte natural del desarrollo del capitalismo (Lewontin y Levins, 2015: 334-336).

Es por ello que la ciencia dominante cumple su papel principal en la elaboración de conocimientos que serán aplicados principalmente para la industria o la guerra y, en ese sentido, posibilita la existencia del propio sistema, a partir de presentar las relaciones humanas y las relaciones de los humanos con la naturaleza como algo dado y no como el producto de la

praxis social. De esta forma se ubica a la realidad social como algo exterior y, por lo tanto, separado de su carácter esencialmente *político*, lo cual da la apariencia de que se genera un pensamiento “neutro”. Así, a partir de la separación entre teoría y praxis, entre pensar y ser, entre razón y emoción, las clases dominantes aseguran la construcción de ideologías favorables para la reproducción de su poder, el cual está basado no en la fuerza de sus argumentos, sino en un proceso de control real, el cual produce conocimientos que afirman la realidad social como la única posible, al mismo tiempo que invisibilizan a los sujetos que la viven (López y Rivas, 2013 y 2014; Ribeiro, 2009; Wainwright, 2014; Horkheimer, 2008: 239).

Este proceso histórico se constata en las transformaciones contemporáneas de la producción del conocimiento y las instituciones en las que se lleva a cabo. A partir de los años 70, la reestructuración del patrón de acumulación de capital, conocido como neoliberalismo, ha traído consigo la fragmentación de los procesos productivos, la flexibilización laboral, es decir, la rigidez y estrechez de las condiciones laborales, la eliminación de las conquistas de los trabajadores, la terciarización y el desempleo. El campo de la academia no escapa a esto que marca las condiciones laborales actuales y que se refleja en una seguridad laboral frágil o inexistente. Los “nuevos” programas de contratación de jóvenes investigadores imponen esquemas de trabajo precario y terciario, lo cual se suma a las condiciones laborales agobiantes para investigadores subcontratados en instituciones como el INAH (ver el documento colectivo *La práctica profesional de la antropología en México frente a la flexibilización laboral*, 2014).

El grueso de las políticas públicas, gestionadas y ensambladas en los centros rectores de la economía mundial, tienden cada vez más a la fragmentación social, a la individualización y a la ruptura del tejido social. Esto no es distinto en el ámbito académico. Las políticas dirigidas a la investigación científica, al menos en el campo de las ciencias sociales, tienden a privilegiar la producción individual de conocimiento, su oferta en el mercado como medio para la valorización del valor, por ejemplo, como herramienta que permite conocer a mayor profundidad y refinamiento los hábitos de consumo —en esto, por cierto, la etnografía es muy valorada—.

Al respecto, afirmaba Andrés Aubry, que el poder ilustrado del Estado “programa” a los científicos (o les quita presupuesto; austeridad es el nuevo paradigma) y de esta forma los coopta, domina o condiciona “para seguir siendo un instrumento del sistema” que aspire al reconocimiento de *arriba*, a los titulares en los medios comerciales de opinión, a la maquila de *papers*, a fin de no perder su lugar en “los grandes debates” y sin dejar beneficios percep-

tibles para los de *abajo* (Aubry, 2007: 111; García-Quero, 2014). La división del trabajo, su fragmentación, se presenta así en la producción de conocimientos y mantiene una especialización artificial que aísla sus aparatos científicos y perpetúa los monopolios disciplinares (Aubry, 2007: 113).

Frente a ello, las posibilidades de articular un discurso crítico pasan en primer lugar por reconocer que la producción de conocimiento se encuentra en una confrontación constante entre el pensamiento dominante y el contrahegemónico. El discurso crítico construye su propio saber a partir de dos posiciones centrales, pero no únicas: la primera es la negación del pensamiento dominante, y la segunda, la transgresión organizada de las normas que rigen concretamente la producción del saber. Esto, en tanto que la articulación de un discurso afirmativo sobre la transformación efectiva del mundo pase, necesariamente, por la praxis, es decir, por la actividad crítico-práctica de los sujetos en su propio proceso de autotransformación (Echeverría, 1986: 50; Sánchez, 2011).

De esta manera, la respuesta al cuestionamiento por el papel y los retos de la etnografía en el contexto contemporáneo, así como la formación de jóvenes investigadores, la cual podemos entender como un sendero en espiral, inicia por mirar la articulación de la producción del conocimiento en el sistema mundo, detenerse y reflexionar sobre las propias condiciones materiales, es decir, sociales, de la práctica antropológica, y finalmente poner en cuestión la propia práctica, a partir de la interacción con los *otros*, con sus procesos de emancipación y el propio cuestionamiento que lanzan a los académicos. A partir de ahí comienza el camino de regreso por el sendero, para construir una ciencia contrahegemónica.

## **El conocimiento como producción colectiva**

Partiendo de la premisa de que el conocimiento no es abstracto (Leyva Solano, 2010) y que el campo de posibilidad que nos abre el discurso crítico nos sitúa directamente en la praxis, es necesario reconocer el lugar y el tiempo de enunciación desde el cual se produce conocimiento. Como afirma Donna Haraway (1996), los conocimientos son y están situados, por ello es imperante reconocer las múltiples determinaciones que nos atraviesan desde la clase, el género, la etnia y el posicionamiento ético-político (Leyva Solano, 2010: 2). En este sentido, nos dice Leyva Solano, dicha premisa epistemológica supone que “no existe una sola

verdad ahí esperando a ser descubierta por el observador imparcial, ello también presupone que todo conocimiento es parcial y contingente”, lo que nos lleva a una revisión constante de nuestras investigaciones y de sus conclusiones (Leyva Solano, 2010: 2-3).

Desde esta perspectiva, los aportes que los movimientos antisistémicos han hecho a la teoría social son fundamentales, pues generan reflexiones que se traducen en documentos, programas, manifiestos, declaraciones, análisis y lecturas de la realidad local, nacional e internacional; a partir de su práctica política concreta se abren nuevos horizontes de visibilidad para los científicos sociales. Por medio de la crítica que estos movimientos realizan al pensamiento dominante se develan toda una serie de saberes populares o sometidos “que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento o científicidad exigidos” (Foucault, 2006: 21). No sobra decirlo, son los saberes de los que se nutre la teoría antropológica. Es por ello que, partiendo del principio de incompletud de todos los saberes, es necesario crear procesos dialógicos en la producción de conocimiento y en los debates epistemológicos entre diversas formas de conocimiento, que posibiliten su uso contrahegemónico y constituyan una *ecología o diálogo de saberes* (De Sousa Santos, 2009: 114-115; Pérez Ruiz y Argueta Villamar, 2019).

América Latina ha sido escenario de diversas propuestas que han cuestionado la ciencia dominante y, en particular, la antropología. Uno de los primeros momentos fueron las declaraciones de Barbados de los años 70, en las que antropólogos como Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil, junto con los pueblos indios organizados, comenzaron a cuestionar el papel de la antropología en nuestros países dependientes. En la primera declaración de Barbados (1971) se plantea una crítica al cientificismo que niega el vínculo entre la práctica antropológica y el destino de los pueblos que estudia, así como la falta de un compromiso con las situaciones concretas que viven los pueblos indios, y se convoca a los antropólogos a comprometerse con su proceso de liberación. Sin embargo, la reacción frente a los reclamos históricos de los pueblos fue contradictoria. Por un lado, tuvo lugar la negación de aquellos como un actor central en los procesos de liberación (Aguirre Beltrán, 1977), desde una visión estrecha del materialismo que solo veía en el “proletario” al único sujeto revolucionario. Por el otro, se derivó en cierto vanguardismo que pretendía colocarse frente a las luchas de los pueblos, para dirigirlos; lo que se reprodujo, en palabras de Paulo Freire (2012), fue la visión bancaria de la educación, en lugar de potenciar la vocación pedagógica de la revolución.

En México, Guillermo Bonfil Batalla fue de los primeros en articular esta crítica a la antropología indigenista que tenía como objetivo la asimilación de las poblaciones originarias a un estado-nación culturalmente homogéneo, lo cual se transformó posteriormente en una política de reconocimiento del pluralismo cultural, pero sin modificar las estructuras que mantenían la discriminación y la desigualdad. En tiempos recientes, el Estado ha transitado a un reconocimiento cultural débil de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y se basa en el paradigma multicultural anglosajón que reconoce la diversidad para integrarla a la lógica del mercado.

En contraparte a esta política indigenista, Guillermo Bonfil pugnó por el impulso de lo que en aquel entonces llamó “etnodesarrollo”, el cual definió como la capacidad de un pueblo para construir su propio destino echando mano de la historia, de su cultura y de valores propios que les permitan la realización de un proyecto de futuro. Esto solo podía ser posible si los pueblos lograban el control cultural, un concepto eminentemente político que refiere a la capacidad del sujeto colectivo de darle forma a su propia socialidad. Para que los pueblos lograran ese control, tendrían que echar mano de diversos recursos materiales, organizativos, intelectuales, simbólicos y emotivos, y debían hacerlo, además, con autonomía, es decir, con la posibilidad de elegir entre diversas alternativas. Bonfil partía del hecho de que los pueblos, en esa articulación de autonomía, iban reconstruyendo sus universos culturales a partir de elementos propios, pero también de los que provenían del exterior y de los que se apropiaban, ya fueran materiales o simbólicos. Para que estos nuevos horizontes fueran posibles, el autor de *México Profundo* reconocía una serie de condiciones: a) que los grupos étnicos fueran reconocidos como unidades políticas en el seno de los estados nacionales, lo que implica b) el reconocimiento de sus propios marcos jurídicos y administrativos; c) lo cual pasa necesariamente por el reconocimiento de sus territorios. Cuando el autor habla de autonomía política, afirma contundentemente que se refiere a un proceso autogestivo. En este proceso, Bonfil mira el papel de los expertos, externos a las comunidades, como apoyo en la vía del etnodesarrollo y no como los que lo definan ni lo lleven a cabo; diríamos actualmente: su papel es el de acompañar a los pueblos en este proceso (1995a: 467-480).

Esta posición de Bonfil partió de la crítica a las ciencias sociales, ya que estas solamente ven posibles informantes, datos, en los sujetos que investiga, sin cuestionarse que los pueblos podrían aportar al desarrollo de las ciencias sociales con su propio conocimiento. Es lo que él llamó “conocimiento social propio”: un sistema de categorías que expresa la posición del

grupo y que es el resultado de una historia concreta. Ese conocimiento sistemático es cambiante y dinámico, y en este sistema cognoscitivo son asimiladas las transformaciones de la realidad. Siguiendo a Bonfil: es un conocimiento vivo que se somete a prueba cotidianamente (1995b: 485), lo cual permite cuestionar las pretensiones universalistas del conocimiento científico formal (antes, incluso, de que las teorías de la posmodernidad alcanzaran amplia divulgación), en contraposición con lo que llama “conocimiento social”, principalmente producido por los pueblos indígenas y campesinos. Actores clave en la transformación y rearticulación de este conocimiento fueron las organizaciones políticas indígenas que generaron condiciones para la formación de una intelectualidad propia, con la cual poder recuperar el llamado conocimiento tradicional. Precisamente, una de sus características, en contraste con la ciencia dominante, sería la de servir como arma para la liberación. Finalmente, plantea que una *ciencia social necesaria*, que recupere y haga propias las herramientas de las ciencias sociales y recupere el conocimiento social, reconociendo horizontes epistemológicos válidos en ambos sistemas, debería permitir el conocimiento de la propia sociedad y la comprensión de las sociedades dominantes, para lograr estrategias más efectivas en el proceso de liberación (Bonfil, 1995b: 489-490). Estos planteamientos serían retomados y surgirían de forma endógena en diversos territorios de América Latina, principalmente impulsados por las luchas de carácter étnico que cobraban cada vez mayor fuerza.<sup>3</sup>

Después de las declaraciones de Barbados (1971 y 1977), las nuevas generaciones de antropólogos/os hemos sido marcados por los llamados “nuevos movimientos sociales”, como el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, las movilizaciones por la defensa del Tipnis y la respuesta de los pueblos originarios al golpe de Estado en Bolivia, la lucha incesante de los mapuches o las resistencias en contra del despojo de los territorios y la construcción de autonomías indígenas en todo el continente, por no hablar de los múltiples levantamientos que sacudieron América Latina en el año 2019, en Chile, Ecuador, Colombia, Puerto Rico, Haití. Estos movimientos antisistémicos han generando distintas lecturas de la realidad que permiten el surgimiento de nuevas propuestas teóricas. El marxismo crítico, renovado principalmente en el sur social, el post-estructuralismo y los diversos feminismos, entre otros, son propuestas que se

---

<sup>3</sup> En un libro de reciente aparición, Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta (2019) hacen una revisión muy importante de diversas experiencias de investigación colaborativa desde la mirada de las etnociencias, la interculturalidad y el diálogo de saberes, que sin duda nos permite profundizar en este ejercicio constante de repensar nuestra disciplina.

han enriquecido a partir de este tipo de experiencias. Andrés Aubry señala, en concordancia con Bonfil, que “hay un actor más, una disciplina más, la del saber popular, que también tiene sus criterios, su vocabulario, su objeto propio” (Aubry, 2005: 105), y cuyo objetivo no es

un a priori teórico o la comprobación de una hipótesis de científicos, sino las implacables necesidades de la realidad social en su complejidad, porque la verdadera producción de conocimiento se da al enfrentarla para transformarla... [es decir], una ciencia popular... apegada a los imperativos populares, con actores populares porque el pueblo no ha esperado a los científicos para identificar sus problemas (Aubry, 2005: 105).

Es por ello que es necesario reconocer la deuda histórica que la antropología tiene con los pueblos con los que ha trabajado, y comenzar a romper, al menos cuestionar, el logocentrismo impuesto por la modernidad capitalista. Tal como afirma el antropólogo Andrés Aubry: “ensimismado en su estatus, el investigador se cree un especialista de la producción de conocimientos sin que sepa desaprender lo aprendido ante las revelaciones cognitivas de la práctica social de sus interlocutores del campo” (Aubry, 2011: 60).

El reconocimiento de sujetos sociales diversos, negados o invisibilizados por el discurso teórico dominante y muchas veces por el pensamiento de izquierda, así como el reconocimiento de sus discursos e intervenciones en el mundo y su práctica política, alejada de los ámbitos institucionales, exigió a los científicos sociales un replanteamiento sobre su quehacer y, a la par, la puesta en escena de *otra teoría* que parta de la “actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada [es decir] una toma de partido por el ‘valor de uso’ de la vida y por la forma ‘natural’ de la vida humana y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida” (Echeverría, 2010: 263), y que nos permita pensar lo real, no como algo acabado, sino como algo en construcción permanente, con una gran diversidad de sujetos. Lo que Enrique Leff (2019) llama una “ética de convivencia de los mundos diversos”.

La elección de qué mirar y cómo mirarlo, es decir, de la problemática social que se va a investigar, implica un posicionamiento ético, sea este reconocido o no por el sujeto que investiga, pero también una posición epistemológica frente a la realidad. Si bien, todo problema de investigación se encuentra limitado espacial y temporalmente, es posible rebasar sus fronteras a través, no de leyes, sino de tendencias o acercamientos a una realidad que está en proceso permanente de totalización. Así, el discurso teórico, en lugar de reproducir el

orden dominante, lo cuestiona mediante el discurso crítico que “no es simplemente aquello que traduce las luchas o sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha” (Foucault, 2010:15).

Al respecto, Boaventura de Sousa Santos señala la necesidad de desarrollar una epistemología del “Sur Global no imperial” que cuestione la *logocracia* de la razón instrumental y su discurso técnico-científico, una *ecología de saberes* que organice el debate epistemológico de diferentes conocimientos en igualdad de oportunidades y con criterios de validez alternativos, maximizando los aportes de cada uno para la construcción de nuevas relaciones sociales y, en esta línea, que posibilite la práctica contrahegemónica del discurso científico. Práctica que consiste en explorar la pluralidad interna de la ciencia y promover la interacción e interdependencia entre distintas formas de conocimientos (De Sousa Santos, 2009: 115-186).

En el campo de la etnografía son diversas las experiencias que han permitido sentar las primeras piedras de una antropología comprometida socialmente. Los intentos por generar nuevas formas de hacer etnografía, en las que los sujetos sociales sean reconocidos como sujetos capaces de reflexionar sobre su propia realidad y transformarla, es apenas su punto de partida. Este consta de dos dimensiones: en primer lugar, la explicación de la dimensión humana propia de los pueblos y su realidad concreta, y en segundo, su papel como generadores de “las teorías sobre la sociedad y la cultura” (Viveiros de Castro, 2010: 15) mediante su praxis; una verdadera *antropología* que reflexiona sobre la condición humana a partir de sus diversas formas de concreción y devenir.

A ello se suma el hecho de que hombres y mujeres de los pueblos indígenas y campesinos son ahora gran parte de los antropólogos que realizan las investigaciones en sus propias comunidades —los intelectuales que Bonfil veía como necesarios para el proceso emancipatorio—, pero no solamente en las suyas y no únicamente como etnógrafos, también como productores audiovisuales, fotógrafos, lingüistas, escritores, abogados y poetas, entre muchos otros oficios de producción de conocimientos. De esta manera generan materiales para sus propias comunidades y para el exterior, y piensan así su propia realidad comunitaria y también la del mundo.

Si una cualidad tiene el quehacer etnográfico es la posibilidad de encontrarnos, confrontarnos con los otros y “...lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura” (Viveiros de

Castro, 2010: 15). Esto, además, da cuenta de la diversidad cultural y nos permite afirmar, aquí y ahora, que otros mundos son posibles, más allá de la modernidad realmente existente (Krotz, 2003).

Algunos de los debates que se han puesto en la mesa de discusión versan sobre la necesidad de producir resultados concretos que las comunidades puedan apropiarse para fortalecer sus propios proyectos. A raíz de ello, podríamos decir, siguiendo a Aubry (2007: 115) que toda ciencia, incluida la social, es un *hacer*, no solo del investigador/a, sino más allá de él o ella: “investigar un problema es resolverlo, pero en el entendido de que en la sociedad, el problema y su solución son colectivos... pero lo menos que se puede esperar del investigador es que proporcione instrumentos —los mejores no suelen ser de papel— para agilizar o consolidar la acción colectiva” (Aubry, 2011 :65).

Algunas de estas experiencias en la elaboración de un *conocimiento otro* (Leyva Solano, 2010) desde la antropología y las ciencias sociales han sido la *investigación-acción participativa* (Fals Borda, 2009; Aubry, 2011), la *pedagogía de la liberación* (Freire, 2012), la *evaluación rural participativa* (Lara, 1996), la *antropología dialógica crítica* (Hernández Castillo, 2010), la *investigación activista o militante* (Malo, 2004), la *investigación ciudadana* (Jimeno, 2004), la *etnografía colaborativa* (Rappaport, 2008) y la *investigación de co-labor* (Leyva, 2010), entre otras. Recientemente se ha dado un *giro espacial* en las ciencias sociales, con lo que han cobrado particular relevancia la *cartografía social o participativa* (Oliveros Espina, Castilleja, Gallardo *et al.* en impr.).

Todas ellas han tratado de romper con la práctica extractiva de la antropología (Aubry, 2007: 114) que busca sacar “datos” sin regresar nada a las comunidades, transgredir las fronteras entre las disciplinas y trascender el falso dilema entre objetividad y neutralidad. A partir de esto, nos advierte Aubry que “investigación y acción son inseparables, y la transformación que de ello debería resultar es una elección...”, es decir, un imperativo ético; en tanto que la neutralidad, “supuesta precaución para no pecar de subjetividad, es en realidad un disfraz del miedo al compromiso ante la transformación de la realidad como meta de toda práctica científica” (Aubry, 2007: 114–115). Orlando Fals Borda nos propone una serie de preguntas frente al dilema del posicionamiento y la neutralidad en la investigación:

¿con qué grupos ha estado comprometido hasta ahora? ¿A quiénes ha servido consciente o inconscientemente? ¿Cómo se reflejan en sus obras los intereses de clase, económicos, po-

líticos y religiosos de los grupos a los que ha pertenecido?; en relación a la objetividad nos cuestiona: ¿cuáles son los grupos que no temerían que se hiciese una estimación realista del estado de la sociedad y que, por lo mismo, brindarían todo su apoyo a la objetividad de la ciencia? (Fals Borda, 2015: 247)

Preguntas que calan en lo más profundo de los investigadores y que pocas veces hemos estado dispuestos a responder de forma clara. Sin embargo, han habido diversas respuestas en América Latina. A continuación abordaremos algunas de estas experiencias que nos permiten observar el cambio profundo que se está llevando a cabo en la producción del conocimiento al integrar las disciplinas científicas, el conocimiento social y los movimientos sociales, indígenas y populares.

### **La investigación acción-participativa (IAP)**

Una de las propuestas más fértiles ha sido la encabezada por Orlando Fals Borda, pionero de la sociología colombiana. La IAP que él propuso se dirigió a comprender la realidad histórica y social de los sectores subalternos de la sociedad. En este sentido, definió el “compromiso-acción” como la actitud que el investigador social toma frente a los problemas más acuciantes de su tiempo. La crisis (económica, política, social) ha sido una constante en América Latina y ello fue abordado por este sociólogo colombiano, quien reconoció, pues, que dicha crisis repercutía también en las disciplinas sociales y en sus métodos clásicos de investigación (Fals Borda, 2015: 244).<sup>4</sup>

El posicionamiento del investigador frente a la realidad es de carácter bifacético. Por un lado está la conciencia sobre los problemas que observa; en el reverso, la teoría y los conceptos que le permiten comprenderlos. Ello incide de múltiples formas en la investigación que se ha planteado, en el tema que ha decidido indagar, la prioridad que le concede y los métodos de investigación que decide utilizar. Este procedimiento lleva al investigador a trazar una identificación con los sujetos en tanto que los problemas sociales son vividos

---

<sup>4</sup> Este autor nos invita a no confundir la investigación-acción con la investigación militante, la cual se realiza en el marco de la participación orgánica del investigador en una organización política, ya sea partido, colectivo o movimiento popular, y responde a los objetivos estratégicos y tácticos de esta. Ello no implica que la investigación carezca de seriedad, objetividad y profundidad que todo conocimiento científico requiere, por el contrario, se vuelve más necesario, en tanto que la distorsión de la realidad puede llevar a la derrota y a no conseguir los objetivos de dicha organización popular.

y experimentados directamente por ellos, aunque sus determinaciones escapen a la escala local. De esta forma, dichos sujetos se convierten en actores centrales de la investigación y no en entes pasivos (Fals Borda, 2015: 245). Lo anterior implica que la presentación de resultados tiene que ser sistemática, ordenada y con pertinencia sociocultural, y es necesario romper los moldes de la academia y de la industria de la ciencia con el fin de dar herramientas que ayuden en la resolución de problemas concretos (Fals Borda, 2015: 283-284). Una de las consecuencias de este procedimiento es el reconocimiento de los límites que tienen las barreras disciplinares, las cuales se pueden suprimir integrando distintos campos de conocimiento que permitan abordar los fenómenos sociales con una mayor complejidad.

Para este sociólogo colombiano, el “compromiso-acción” tiene una función analítica central: implica un trabajo arduo y responsable que dé cuenta de la realidad lo más detalladamente posible y que sepa reconocer los errores o equivocaciones que se deriven de la investigación. El compromiso político del investigador no debe llevarlo a distorsionar los resultados con tal de no contravenir el proyecto o pensamiento político de los sujetos con los que se ha comprometido.

De esta forma la IAP ha llegado a convertirse en una herramienta que revitaliza la producción del conocimiento. Además, ha sido apropiada por comunidades en diversas geografías de Latinoamérica para coadyuvar en los procesos organizativos locales.

## **La educación popular como herramienta para la libertad**

Como resultado de la amplia difusión que tuvo la propuesta freiriana de la educación popular (EP) o pedagogía para liberación en Nuestra América, surgieron experiencias novedosas que han enriquecido la propuesta del pensador brasileño. Estas herramientas educativas han sido retomadas, no solamente en países que han vivido bajo gobiernos neoliberales en las últimas cuatro décadas, sino también en Cuba, que cumple más de 60 años de revolución y de construcción de un modelo socialista propio. La educación popular de corte freiriano se difundió en Cuba desde los años ochenta y a partir de entonces, afirma Esther Pérez (2011), los educadores populares se han multiplicado y arraigado en cooperativas, centros de investigación, universidades, talleres y barrios. En cada espacio se le ha dado un perfil propio y se la ha transformado.

En consonancia con este proceso, un grupo de jóvenes acompañados por el Instituto de Investigaciones Culturales Juan Marinello organizó una serie de talleres para repensar la revolución y el significado que tiene para las y los cubanos de hoy. A esta serie de talleres la nombraron “Taller Vivir la Revolución a 50 años de su Triunfo”. Este grupo tenía el interés de conformar una EP cubana que le permitiera pensar de forma crítica la realidad actual de la isla, buscar y generar preguntas nuevas e indagar los caminos para responderlas. El objetivo de ello era que la sociedad se apropiara cada vez más del proceso de cambio y de que volviera a hacer suya la revolución con sus propios significados y aspiraciones. Para el grupo, la EP era concebida como una postura político-pedagógica de la vida, centrada en la construcción colectiva, las relaciones horizontales, la coherencia entre contenidos y métodos, la relación dialéctica del educador y el educando, el aprendizaje mutuo, el libre ejercicio de la crítica y un profundo sentido de libertad (Malo, 2011: 12).

Las diversas sesiones del taller llevado a cabo durante todo el 2009 permitieron recuperar y sistematizar: “a) testimonios sobre prácticas de vida referidas al tema en discusión, b) reflexiones teóricas sobre ellas, y c) propuestas de reelaboración de esas prácticas, aprendizajes y recomendaciones” (Malo, 2011: 12). Los temas que se abordaron fueron: 1) sentidos y significados de la revolución; 2) participación, sujeto popular y ciudadanía; 3) propiedad estatal, propiedad social y socialización de la producción; 4) la planificación económica y social, socialista de la revolución; 5) racialidad, género, diversidad sexual y religión; 6) educación y comunicación; 7) juventud, participación y cultura socialista de la política; 8) el cuerpo de la nación: vivir dentro y fuera de Cuba; 9) Socialismo, subdesarrollo y tercer mundo, y 10) Cuba y América Latina (Malo, 2011: 12).

La experiencia de la EP les permitió reflexionar colectivamente, escuchar las diversas formas de vivir la revolución, las contradicciones del proceso y, como ellos afirman: “hacer una crítica de lo que vivimos para poder vivir de otra manera”, una que construya el socialismo desde la vida cotidiana de las personas, de las que vivieron los momentos más intensos de movilización, como las campañas de alfabetización, la reforma agraria, los atentados contra el avión de Barbados, la lucha clandestina previa a 1959, pero también de aquellas que vivieron el periodo especial, la sensación de fractura a causa de las movilizaciones del 5 de agosto de 1994, con la salida masiva de personas de la isla. A partir de esas experiencias se preguntaron ¿qué es una revolución? Las respuestas fueron polifónicas: “las formas de concebir el futuro”, “un concepto secuestrado por la institucionalidad que debe ser ella

misma revolucionada”, “un espacio de constante crítica”, “la socialización de la vida”, en fin, un proyecto que esté “a la altura de nuestros sueños más comunes y sentidos. Y como estrategia, defender la sonrisa, practicar la libertad, vencer el miedo, combatir el egoísmo” (Malo, 2011: 17-36).

Los aprendizajes que dejaron estos talleres en términos metodológicos fueron la reflexión crítica sobre el uso del tiempo, guiados por la idea de “ser breve” para que la palabra circule, el cuestionamiento de la relación saber-poder y la desestructuración de la lógica de los organizadores frente a los participantes. Finalmente, se aprendió la importancia de evitar la formalización de los espacios de discusión a fin de volver fluido el debate y permitir que la gente se abriera a compartir sus experiencias y, desde ahí, tejer la reflexión colectiva.

## La evaluación rural participativa

Esta herramienta surgió de la necesidad de acompañar procesos educativos y productivos que permitan el desarrollo rural en comunidades campesinas. Ha tenido un fuerte arraigo en México. Un ejemplo de ello es la larga experiencia que ha construido el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible (CCMSS).<sup>5</sup> La evaluación rural participativa (ERP) permitió conjuntar en un mismo esquema de trabajo a las ciencias biológicas, sociales, agronómicas y antropológicas, así como a la sociología rural, pero principalmente permitió sistematizar el conocimiento campesino y potenciarlo (Lara *et al.*, 1996).

La ERP permite evaluar el potencial de recursos naturales comunitarios, analizar los sistemas sociales, económicos e institucionales, al igual que planear un proceso participativo de desarrollo rural. Esta herramienta de trabajo permite que las comunidades campesinas se analicen a sí mismas, definan sus estrategias en la utilización de los bienes comunes, se apropien de herramientas externas, provenientes de las ciencias sociales y biológicas, y generen tácticas organizativas en distintos niveles, desde un núcleo de personas hasta instancias regionales de trabajo. Permite integrar diversos métodos de investigación participativa, como la elaboración de cartografías sociales, transectos o recorridos por el territorio para un reconocimiento de la diversidad biológica con que cuenta la comunidad, de tal forma que distintas generaciones se apropien de ese saber, así como evidenciar los riesgos que enfrenta

---

<sup>5</sup> Se puede consultar su trabajo en <https://www.ccmss.org.mx/>

la defensa de su territorio. Asimismo, se han incorporado otras herramientas clásicas de la investigación social, como las historias de vida, que permiten rastrear las transformaciones en las formas de producción y sus consecuencias, así como los eventos que han marcado a la comunidad, a fin de recuperar los conocimientos tradicionales de los mayores. Aunado a lo anterior, se ha recurrido a la elaboración de calendarios estacionales para reflexionar sobre los ciclos de la vida campesina en sus diferentes ámbitos y la forma en que se encuentran relacionados, desde el agrícola —los ciclos naturales— hasta el ritual.

Este tipo de estrategias dan cuerpo a lo que actualmente se conoce como “diálogo de saberes”. No solamente son propuestas de investigación participativa, sino que, en consonancia con los planteamientos de Bonfil y Aubry, permiten la construcción de proyectos endógenos que revitalicen las culturas comunitarias y proyecten nuevos horizontes de vida.

## Agroecología

Una de las propuestas más interesantes en la búsqueda de alternativas frente a la crisis ambiental actual y de formas propias de producción es la *agroecología*, la cual es entendida como una disciplina científica, una práctica agrícola y un movimiento sociopolítico. Surge como resultado del desarrollo tanto de la agronomía como de la ecología, aunque otras disciplinas también han contribuido a su desarrollo, como la zoología, la botánica, la fisiología de plantas y sus aplicaciones en la agricultura y otros temas ambientales. Los tópicos que han sido constantes dentro de la agroecología son 1) las investigaciones sobre solares y la escala de los campos de cultivo, 2) los agroecosistemas y la escala de las granjas y 3) los sistemas agroalimentarios.

Entre las décadas de 1930 y 1950, los estudios que comienzan a utilizar el término de agroecología incorporaron la visión sistémica de la ecología en los estudios sobre agricultura, lo que en poco tiempo pasaría cada vez más a ser definido como agroecología. Sin embargo, no es sino hasta la década del 70 que se inserta ya en el lenguaje académico como una disciplina científica que se desarrolla al calor de las luchas ambientales de esos años, y es hasta los 90 que ve su auge como movimiento social (Wezel *et al.*, 2009). Recordemos que por los mismos años, se estaba llevando a cabo la llamada “revolución verde”, paradigma de la producción agroindustrial, que afectó a la agricultura campesina tradicional. Ello hizo que los investigadores pusieran mayor interés en analizar la agricultura desde un punto de vista ecológico. En esta coyuntura, el movimiento ecologista y ambientalista comenza-

ría a tomar fuerza en la crítica al impacto de los pesticidas y los agroquímicos en el medio ambiente, lo cual se incorporó a la agenda de lucha que tenía ya como temas centrales la contaminación, la conservación ambiental y la distribución de los beneficios (Wezel, *et al.*, 2009: 30-31; Jardón, 2018: 1).

La agroecología como práctica, pero muy ligada a su sentido de movimiento social, tuvo su inicio en las regiones campesinas de México y Centroamérica. Posteriormente, se extendió por otros países de América Latina, y fueron Brasil y Cuba dos referentes centrales en su desarrollo como práctica agrícola y activista. En el caso del país lusófono, se formó en la última década del siglo xx el Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe, el cual articuló a organizaciones campesinas de pequeños y medianos productores, comunidades indígenas, comunidades sin tierra de mujeres y jóvenes rurales, de consumidores, universidades y organizaciones sociales.<sup>6</sup> Dicho movimiento lograría la institucionalización de la agroecología en el ámbito estatal.

Uno de los entes conocidos es el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST),<sup>7</sup> que ha desarrollado importantes programas agroecológicos tanto en el campo de la producción y la soberanía alimentaria como en la enseñanza y transmisión/recuperación de los conocimientos campesinos sobre agricultura tradicional. Cuenta con más de cien cooperativas de producción, noventa y seis industrias agrícolas, mil novecientas asociaciones y trescientas cincuenta mil familias en asentamientos de tierras recuperadas, en las cuales se desarrolla la agroecología desde la visión de la soberanía alimentaria.<sup>8</sup>

En el caso de Cuba, la agroecología surgió como una respuesta de la población ante la crisis que surgió a partir de la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), crisis que fue conocida como “período especial”. La necesidad de resolver los problemas alimenticios, por medio de los recursos propios con los que contaba la isla, llevó a las personas a recuperar algunas prácticas campesinas que se fueron perdiendo a causa de la política económica basada en la producción de un puñado de cultivos para la exportación, “caña

6 Ver [http://www.socioeco.org/bdf\\_organisme-456\\_es.html](http://www.socioeco.org/bdf_organisme-456_es.html)

7 Ver <http://www.mst.org.br>. Este movimiento, además, fue clave en el desarrollo de la organización campesina más importante a nivel mundial: la Vía Campesina (ver <https://viacampesina.org/es/>). Para conocer el origen y desarrollo de una de las cooperativas de producción basada en los principios agroecológicos, y asociada al MST (Cooperativa de Produção Agropecuária União da Vitória-copavi) ver Krohling-Peruzzo y González (2018).

8 En la pandemia que estamos viviendo en el 2020, el MST ha jugado un papel central y ha logrado distribuir, hasta ahora (julio del 2020), más de dos mil toneladas de alimentos agroecológicos en poblaciones vulnerables de diversas zonas brasileñas, las cuales se han visto abandonadas a su suerte por el gobierno conservador de Bolsonaro.

y tabaco”, con alto grado de industrialización. Es por ello que la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños de Cuba aplicó una política de masas entre sus bases, conocida como Movimiento Agroecológico de Campesino a Campesino (MACAC), que tuvo como objetivo transformar los sistemas productivos agrícolas a través de la agroecología. Esta experiencia ha contribuido a la producción nacional de alimentos y a la reducción de la dependencia de importaciones, lo cual, en el contexto del bloqueo económico impuesto por Estados Unidos, se volvió una herramienta de resistencia fundamental. Además, el nuevo sistema agroecológico contribuyó a afrontar más eficientemente los embates del cambio climático, particularmente agresivo con las islas debido a la elevación del mar y a la mayor exposición de fenómenos climáticos extremos como los huracanes (Machín Sosa *et al.*, 2010: 11).

Un aspecto sobresaliente del movimiento agroecológico en Cuba es que surge como iniciativa de los campesinos organizados, y no de forma vertical, como política de Estado. Tuvo que enfrentar la resistencia de sectores gubernamentales que seguían impulsando la agricultura industrializada bajo el esquema de “revolución verde”, de tal suerte que, desde el campo, se avanzó en lo que algunos autores cubanos han llamado el “socialismo comunitario”.<sup>9</sup> El éxito del movimiento campesino abarcó en pocos años a más de cien mil familias, la tercera parte de las familias campesinas de la isla, y para el año 2009 representaba más de la mitad de la producción agrícola nacional en diferentes rubros, con un aumento constante en los rendimientos obtenidos, lo cual contrastaba con el cultivo de caña que, operando bajo los principios de la revolución verde, observaba una caída constante en los rendimientos de su producción (Machín Sosa *et al.*, 2010: 13). Esto llevó al Estado a reconocer la importancia de la agroecología en la construcción del socialismo, en la revaloración del trabajo campesino y en el impulso de políticas transversales de género.

En México la agroecología ha sido desarrollada en diferentes estados de la república. Una de las prácticas más sobresalientes es la realizada por las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en el sureño estado de Chiapas.

La importancia de la agroecología en tanto conocimiento científico, práctica agrícola principalmente campesina y movimiento social, no solamente radica en la posibilidad de interrelacionar factores ecológicos, sociales y económicos, para comprender de mejor manera la coevolución de los sistemas agrícolas campesinos y de los sistemas de producción agrícola

---

<sup>9</sup> Ver Nerey Obregón (2014).

en general, sino también en el contrapunto que hace con la crisis ambiental producida por el sistema capitalista. Es precisamente el aumento en la complejidad de los agroecosistemas y de la biodiversidad, producida por medio de las técnicas agroecológicas, que se pueden atemperar los efectos del cambio climático en escalas locales e, incluso, regionales (Jardón, 2018: 22; Dussi y Flores, 2018: 142). En este sentido, la agroecología abre un sendero en la recuperación de la capacidad productiva de “valores de uso” para la reproducción social, recuperando al mismo tiempo la capacidad de autorrealización de las comunidades campesinas.

### **Cartografía social y participativa**

Esta metodología, surgida de la crítica a las disciplinas geográficas y cartográficas, ha dado como resultado la elaboración de propuestas que han tratado de articular los conocimientos sociales y científicos para poder generar procesos colaborativos en la producción de saberes territoriales. La Geografía Crítica y la Cartografía Geográfica Crítica, que surgen a partir de los años setenta del siglo XX, fueron un primer paso para lograr trascender la visión tradicional y empirista de la ciencia geográfica. Transformaron los mapas que habían sido utilizados como herramientas de dominación del Estado a herramientas que permiten analizar las desigualdades socio-espaciales y modificarlas. Por otro lado, los conflictos territoriales y el despojo de bienes comunes naturales en los países dependientes, principalmente en África y América Latina, hicieron que los pueblos comenzaran a buscar nuevos instrumentos para la defensa de sus territorios (Achselrad y Régis Coli, 2008).

Diversos ejercicios de mapeo que trataban de incluir a la población local en la producción de los planos tuvieron auge en los años noventa y eran llevados a cabo principalmente por organismos no gubernamentales. Estas experiencias fueron inicialmente muy diversas y tuvieron diferentes terminologías y metodologías, las cuales, en el debate internacional, eran conocidas de forma genérica como “mapeo participativo”. Algunas de las modalidades que se adoptan como herramientas de mapeo fueron caracterizadas por Corbett (Achselrad y Régis Coli, 2008) de la siguiente manera: a) “Cartografía efímera”: método muy básico de elaboración de mapas hechos directamente sobre la tierra con los medios naturales al alcance; b) “Cartografía de esbozo”: elaboración de un mapa con base en la observación y la memoria; c) “Cartografía de escala”: producción de mapas como fuente de datos georreferenciados; d) “Modelos tridimensionales”: que incorporan no solo datos georreferenciales, sino también

escala y elevación, además, han sido utilizados para marcar los usos del suelo y los tipos de cobertura vegetal del territorio a través de puntos, líneas y polígonos; e) “Fotografías aéreas”: utilizadas para generar datos georreferenciados por medio de la percepción remota, y que pueden ser aplicados por proyectos cartográficos comunitarios a gran escala; f) “Sistemas de Posicionamiento Global” (GPS): que utilizan herramientas satelitales para indicar la posición de los usuarios, usando un sistema de coordenadas; g) “Sistemas multimedia de información vinculados a los mapas”: fotografías, video y texto, como parte de mapas digitales. En este proceso ha sido importante la propuesta de los Sistemas de Información Geográfica Participativa (SIGP) (Acselrad y Régis Coli, 2008: 21-22; McCall, 2011).

Estos ejercicios de mapeo participativo tuvieron sus primeras experiencias en territorio Inuit (Canadá), y los mapas resultantes fueron utilizados para el estudio del uso tradicional de la tierra, los conocimientos locales, las formas de ocupación y el mapeo de recursos naturales. Posteriormente, estas prácticas de cartografía social fueron llevados a cabo en América Latina y África, donde fue confeccionada la terminología del mapeo participativo, etn-cartografía, mapas parlantes, auto-demarcación territorial, delimitación de los dominios ancestrales, levantamientos etnoecológicos, así como el mapeo de los usos tradicionales de los ecosistemas y la ocupación del territorio. Un caso significativo fue la “Guerra de los mapas” en la Amazonía Brasileña, donde tuvo lugar la conocida lucha de los seringueiros (Acselrad y Régis Coli, 2008: 29-33; Barragán León, 2016). Siguiendo este sinuoso camino de la cartografía social, es posible ver cómo las problemáticas concretas de cada país y los agentes que las llevaban a cabo le dan al mismo un perfil diferente. Por ejemplo, en Guatemala han sido utilizados los mapeos locales, por parte de los pueblos mayas, para identificar los lugares donde hubo masacres durante la guerra civil y coadyuvar en la búsqueda de justicia (Acselrad y Régis Coli, 2008: 21-22).

## **Palabras finales: ética y antropología**

Este recuento breve de experiencias de construcción colectiva de conocimiento que ha sido clasificado como social, participativo y colaborativo, entre otros términos, es el resultado de intensos y profundos cambios en las sociedades latinoamericanas, en los barrios populares, en los pueblos indígenas y campesinos, impulsados principalmente por los movimientos sociales. Estas transformaciones en las formas del comportamiento social, lo que conocemos

usualmente como moral, han impactado en la relación de los académicos con la sociedad, que, como resultado de la neoliberalización de la ciencia, se habían alejado de ella. Esto nos obligó a reflexionar sobre nuestros marcos éticos, no solo como principios prescriptivos o códigos de actuación, sino como proyectos sociales. Pensar en una ética-política que sea ella misma una crítica a la inmoralidad de un sistema, el capitalismo, el cual impide el ejercicio de la libertad y anula la dignidad humana (Sánchez Vázquez, 2006).

Lo dicho ha quedado patente en nuestro país durante las últimas dos décadas; la supuesta guerra contra el narcotráfico nos ha obligado a hacer etnografía “en el campo de batalla” (Robben y Nordstrom, 1995). En la medida en que los y las etnógrafas puedan ser víctimas, los cuestionamientos sobre la objetividad de la investigación se difuminan y se abre ante nosotros una nueva realidad que plantea problemas de carácter ético, y el propio riesgo, incrementado en el caso de las mujeres investigadoras, debe ser considerado como una cuestión metodológica (Robben y Nordstrom, 1995). La situación se refleja actualmente en una preocupación constante por parte de los y las estudiantes de antropología, quienes han realizado seminarios para lograr establecer protocolos de seguridad en el trabajo de campo. En nuestro país contamos con el código de ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS A.C.), el cual establece que, como parte de los compromisos frente a los sujetos con los que se investiga:

1. Deberá comunicar a las personas, comunidades y/o pueblos con los que se investiga los fines y métodos del estudio y obtener su *consentimiento previo, libre e informado*, primero para realizar sus pesquisas, así como en lo relativo a la utilización de la información generada en el proceso de investigación.
2. El antropólogo deberá hacer todo lo posible para que la investigación y los reportes publicados de la misma no causen daño a la seguridad, dignidad o privacidad de las personas estudiadas (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, s.f.).

Sin embargo, este código normativo es apenas una ventana para repensar la antropología. Asimismo, creemos que no puede agotarse la formulación de nuevos códigos o la actualización del vigente.

Debe apuntarse a la elaboración de proyectos futuros que partan de las experiencias actuales de lucha que buscan trascender la modernidad capitalista. Al inicio del texto habla-

mos sobre las Declaraciones de Barbados, que si bien fueron manifiestos políticos contruidos por académicos y líderes indígenas, son realmente un referente ético para muchos antropólogos, más que unos códigos normativos. Es por ello que algunos elementos mínimos de la ética en la práctica antropológica tienen que ver con la defensa de la vida en común, con la toma de partido por los sujetos concretos, por la defensa de la vida y la justicia frente a los procesos de explotación y despojo, y que todo lo cual ponga a la dignidad como horizonte y autorrealización del sujeto individual y colectivo.

Los diversos ejemplos que hemos referido en el texto sobre otras formas de construir conocimiento nos permiten ver que es posible la superación de la dicotomía sujeto-objeto que se establece en la llamada “observación participante”. Al ser un proceso colectivo, todos los sujetos participan de la investigación (intersubjetividad) y analizan su propia realidad, lo que lleva a articular diversas disciplinas y multiplicar las herramientas metodológicas. Sin embargo, las dificultades para implementar estas estrategias de investigación son múltiples. La propia violencia que vivimos en México, como resultado del periodo neoliberal y el despojo, es la primera cara de la moneda; basta con recordar la relación, ampliamente documentada, entre minería y narcotráfico. Estos hechos han fragmentado el tejido social, fracturado muchas comunidades y generado enfrentamientos al interior de ellas. En Michoacán, donde he realizado la mayor parte de mi investigación etnográfica, nos cuestionamos, por ejemplo: ¿hasta dónde podemos trabajar el tema de la tala clandestina o los conflictos territoriales, sin poner en riesgo a las personas con las trabajamos y a nosotros mismos? Esto muestra las limitaciones de la ética normativa, plasmada en códigos, si esta no forma parte de proyectos de sociedad orientados a superar el actual estado de vida; una ética que se vincule directamente a la práctica transformadora de la sociedad y eche mano de las disciplinas sociales para hacer realizable ese proyecto —lo que en la obra de Bonfil se llamó “etnodesarrollo”, en Cuba, “socialismo comunitario”, y en los pueblos indígenas, “autonomía”—, una que reconozca las contradicciones del devenir humano y se plantee la comprensión del mundo para transformarlo.

Estos horizontes nos han llevado a redefinir nuestra situación como investigadores y a tomar una posición frente a las propias comunidades que deciden impulsar procesos profundos de transformación de su realidad y de reinención, a partir de los cuestionamientos que nos lanzó Fals Borda y que nos obligan a regresar la mirada a nuestras propias condiciones en los espacios académicos y educativos: situaciones de precariedad económica, fragilidad

laboral, acoso, violencia y una dinámica de competencia y productividad. La apuesta por una antropología que parta de estos hechos, que produzca nuevas herramientas de indagación, genere nuevas lecturas de la realidad y tenga un compromiso social con la transformación de la realidad podrá contribuir con el nacimiento de otra práctica científica sustentada en la “ecología de saberes”.

## Fuentes consultadas

- Achselrad, Henri y Luis Régis Coli (2008). «Disputas cartográficas e disputas territoriais». *Cartografias Sociais e Território*. Henri Achselrad, coord. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional; 13-44.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1977). “Comentarios a la Segunda Declaración de Barbados”. *Nueva Antropología* II, 7; 118-120.
- Aubry, Andrés (2005). *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. México: Contrahistorias, Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallarstein.
- \_\_\_\_ (2007). “Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social”. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* 8; 111-116.
- \_\_\_\_ (2011). “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y Rebeldía de las ciencias sociales”. *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, coords. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas; 59-78.
- Barragán León, Andrea Natalia (2016). *Mapas parlantes: memoria y territorio en el pueblo Nasa-Páez Cauca-Colombia*. Tesis de maestría en Geografía. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berman, Marshall (2010). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995a). “El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. *Obras escogidas* II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- \_\_\_\_ (1995b). “La apropiación y la recuperación de las ciencias sociales en el contexto de los proyectos culturales endógenos”. *Obras escogidas II*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_, Esteban Emilio Mosonyi, Gonzalo Aguirre Beltrán et al. (1977). “La Declaración de Barbados II y comentarios”. *Nueva Antropología II*, 7; 109-125.
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (s.f.). “Código de Ética”. *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS)*. Web. <https://ceasmexico.wordpress.com/ceas/codigo-de-etica/>.
- de Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. José Guadalupe Gandarilla Salgado, ed. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Siglo XXI.
- Dussi, María Claudia y Liliana Beatriz Flores (2018). “Visión multidimensional de la agroecología como estrategia ante el cambio climático”. *INTERdisciplina VI*, 14; 29-153.
- Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- \_\_\_\_ (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Equilibrista.
- \_\_\_\_ (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Fals Borda, Orlando (2015). *Una Sociología sentipensante para América Latina*. Colombia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Federici, Silvia (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el árbol.
- Foucault, Michel (2006). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2010). *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- Freire, Paulo (2012). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- García-Quero, Fernando (2014). “Crisis y Universidad: de intelectuales a hacedores de ‘papers’”. *elDiario.es*. Web. [http://www.eldiario.es/zonacritica/Crisis-Universidad-intelectuales-hacedores-papers\\_6\\_265683463.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/Crisis-Universidad-intelectuales-hacedores-papers_6_265683463.html) [última consulta: 07.03.2014].
- Guber, Rossana (2012). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Haraway, Donna (1996). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. España: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Hernández Castillo, Rosalva Aida (2010). “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. *Conocimientos y prácticas políticas*:

- reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* II. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Mayor Nacional de San Marcos; 7-40.
- Horkheimer, Max (2008). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_ y Theodor W. Adorno (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Ingold, Tim (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce, Universidad de la República.
- Jardón Barbolla, Lev (2018). “La agroecología como conocimiento necesario para transformar la mutua determinación sociedad-naturaleza”. *INTERdisciplina* VI, 14; 7-28.
- Jimeno, Myriam (2004). “La vocación crítica de la antropología latinoamericana”. *Maguaré* 18; 33-58.
- Krohling-Peruzzo, Cicilia M. y Jorge A. González (2018). “Agroecología y antroponimia en movimientos sociales de Brasil: ‘si los demás están bien, yo estoy mejor’”. *INTERdisciplina* VI, 14; 205-235.
- Krotz, Esteban (2003). “El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz”. *Alteridades* 25; 35-44.
- “La práctica profesional de la antropología en México frente a la flexibilización laboral” (2014). *Pacarina del Sur*. Web. <http://pacarinadelsur.com/dossier-13/1021-la-practica-profesional-de-la-antropologia-en-mexico-frente-a-la-flexibilizacion-laboral> [última consulta: 10.02.2014].
- Lara, Yolanda, Aurora Velasco y Javier Díez de Sollano (1996). *La evaluación rural participativa. Una herramienta para la planificación local de los recursos naturales*. México: Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, Estudios Rurales y Asesoría.
- Lewontin, Richard (2000). *Genes, organismo y ambiente. Las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_ y Richard Levins (2015). *El biólogo dialéctico*. Buenos Aires: Militante, Ediciones RyR.
- Leyva Solano, Xochitl (2010). “¿Academia versus activismo? Repensar desde y para la práctica-teórico-política”. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* II. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Programa

- Democracia y Transformación Global, Universidad Mayor Nacional de San Marcos; 591-629.
- López y Rivas, Gilberto (2014). “Académicos e imperio: The Minerva Research Initiative”. *La Jornada*. Web. <http://www.jornada.unam.mx/2014/04/11/opinion/025a2pol> [última consulta: 11.04.2014].
- \_\_\_\_ (2014). “La antropología militarizada, de nueva cuenta”. *La Jornada*. Web. <http://www.jornada.unam.mx/2014/02/28/opinion/025a1pol> [última consulta: 28.02.2014].
- Machín Sosa, Braulio, Adilén María Roque Jaime, Dana Rocío Ávila Lozano *et al.* (2010). *Revolución Agroecológica. El Movimiento de Campesino a Campesino de la anap en Cuba*. Cuba: Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, La Vía Campesina.
- Malo, Marta, ed. (2004). *Nociones Comunes, experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Marx, Karl (1984). *El capital. Crítica de la Economía Política* 1, 1. México: Siglo XXI.
- McCall, Michael (2011). “Mapeando el territorio: paisaje local, conocimiento local, poder local”. *Geografía y ambiente en América Latina*. Gerardo Bocco, Pedro Urquijo y Antonio Vieyra coords. México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nerey Obregón, Boris (2014). “Reinventando el Socialismo: Posibilidades y desafíos de lo comunitario en Cuba”. *Vimeo*. Web. <https://vimeo.com/76000792>
- Oliveros Espinosa, Rodolfo, Aída Castilleja, Juan Gallardo *et al.* (en impr.). “Representación, espacio y memoria. La territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán”. *Las Otras cartografías. Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo*. Marina Alonso y Eckart Boege, coords. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología.
- Pérez, Esther (2011). “Nota introductoria”. *Poder vivir en Cuba. Diálogo y propuesta a partir del Ciclo Taller Vivir la Revolución a 50 años de su triunfo*. Cuba: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, Ruth Casa Editorial; 7-9.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México: Juan Pablos Editor.
- “Primera Declaración de Barbados” (1971). *Servindi*. Web. [http://www.servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_1.pdf](http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf) [última consulta: 10.11.2014].

- Rappaport, Joanne (2008). "Beyond Participant Observation. Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation". *Collaborative Anthropologies* 1; 1-31.
- Ribeiro, Silvia (2009). "Geopiratería militar". *La Jornada*. Web. <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/28/opinion/024a1eco> [última consulta: 07.03.2014].
- Robben, Antonius Cornelis Gerardus Maria y Carolyn Nordstrom (1995). "The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict". *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Culture*. Berkley: University of California Press; 1-24.
- Sahlins, Marshall (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2006). "Ética y Marxismo". *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, comps. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- \_\_\_\_ (2011). *De Marx al marxismo en América Latina*. México: Itaca.
- Sandoval Álvarez, Rafael (2011). *Formas de hacer metodología en la investigación. Reflexividad crítica sobre la práctica*. México: Grietas.
- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. España: Ariel.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). "El Anti-Narciso". *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. España: Katz; 13-82.
- Wainwright, Joel. (2014). "Geopiracy and the Earthliness of Thought: A Reply to the Critics". *Human Geography* VII, 3; 88-101.
- Wezel, A. y Bellon S., Doré T. *et al.* (2009). "Agroecology as a science, a movement and a practice. A review". *Agronomy for Sustainable Development*, XXIX; 503-515.

## “Oye, Malverde, ya me diste botana, ya me diste trago... ora música... pues ahora diles que me den un billetito”: el culto a Jesús Malverde desde la voz y la construcción de su capilla como rincón del mundo

*“Oye, Malverde, ya me diste botana, ya me diste trago... ora música... pues ahora diles que me den un billetito”: the cult of Jesus Malverde from the voice and the construction of his chapel as the corner of the world*

**Leonardo David Sotelo Chávez**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

*leonardo@lanmo.unam.mx*

**Resumen:** El culto a Jesús Malverde es una de las tantas manifestaciones religiosas que comprende el territorio mexicano y uno más de los cultos a santos no reconocidos por las autoridades eclesíásticas. A pesar de su marginalización, ha trascendido fronteras y ha llamado la atención tanto de los medios como de la academia respecto a su origen, composición y *praxis*. El presente texto está dedicado al tratamiento de la figura de Malverde —el culto, su capilla, historia y milagros— desde montajes interpretativos hechos a partir de la recopilación de materiales orales en las inmediaciones de su capilla, erigida en Culiacán, Sinaloa, es decir, está hecho desde la voz de los devotos y desde su colaboración.

**Palabras clave:** relatos orales, Jesús Malverde, Culiacán, devoción, santos, bandidos.

**Keywords:** Oral literature, Jesus Malverde, Culiacan, Devotion, Bandits, Saints

**Abstract:** The worship of Jesus Malverde is one among the many religious expressions in the Mexican territory and one of the non-recognized cults by the ecclesiastic authorities. Although marginalization, it has become international and a target of the mass media and the academic studies due to the interest in its origin, configuration and development. This paper is focused on the construction of Malverde’s identity —the cult, the shrine, his story

and miracles— from the perspective of interpretative setups made by the compilation of oral materials around his chapel in Culiacan, Sinaloa, that is to say, made by the voice and collaboration of the devoted.

## Introducción

Cuando se hace una elección respecto a un objeto de estudio esta nunca es inocente. Podemos argumentar al respecto que el tema es de interés público o que la relevancia que tiene nuestra intención es alta, basándonos en lo que retribuimos a la misma, a la sociedad o a cualquier campo del conocimiento. Sin embargo, esto siempre estará sujeto al contexto y a los procesos individuales y colectivos que han determinado quién puede observar y lo que decide observar, quién genera difusión y decide qué difundir y, por último, quién decide qué vale la pena leer; procesos culturales *in situ* nada inocentes, nada desinteresados e, incluso, tallados con navaja para incidir y fijar posturas ante el mundo.

Dicho lo anterior, podría pensarse que estudiar al “santo de los narcotraficantes” venga de la necesidad de un acercamiento a lo que requiere la situación actual en México —según la voz del deber de reparación nacional—: el entendimiento de la “narcocultura” y un viaje a sus entrañas a fin de saber cómo se compone lo que tiene al país hundido en problemáticas bastante serias desde hace décadas. No obstante, pensar siquiera en la “narcocultura” como la enfermedad culpable de la violencia en el país en vez de un síntoma de ella es caer en un reduccionismo en el cual se ha visto envuelta la opinión *mass media*, una buena parte de los círculos académicos e, incluso, algunas políticas públicas que intentan atender el problema. No hay tratamiento si no se diagnostica bien la enfermedad.

Acercándonos al presente texto y alejándonos del deber nacional y de los reduccionismos sazonados de panacea, es importante enunciar la motivación real de las siguientes cuartillas y del proyecto de investigación que las enmarca: el mero gusto personal por la música norteña y de banda. El escuchar, por influencia paterna, las diferentes versiones del *El sinaloense*, los temas más populares de Los Cadetes de Linares o la interpretación que Antonio Aguilar regala de personajes como Lamberto Quintero, el Centauro del Norte o Heraclio Bernal, hizo que el gusto por el norte y por la construcción narrativa de sus personajes comenzara a tomar un papel importante respecto a los horizontes académicos a seguir en un futuro. En dichos horizontes fue figurando Jesús Malverde a través de corridos que narran

sus hazañas y la fama a voces que hacía eco en el bandidaje, el misticismo, la religiosidad popular y el narcotráfico.

Así comenzó la caza de este personaje en cualquier resquicio de internet y nació la pregunta primaria: ¿por qué “santo de los narcotraficantes”? Basta con escribir el nombre en cualquier buscador para que los resultados arrojen un sin fin de notas periodísticas con títulos como “Por qué Malverde es el santo de los narcos” o “La historia de Jesús Malverde, el santo de los narcos.” En estos reportajes se repite *ad nauseam* la misma historia con algunas variantes que no alcanzan a construir una figura más allá de lo exótico y del morbo que engloba el poder adentrarse en un mundo que pareciera misterioso y ajeno, como lo es la religión que profesan personas involucradas en el tráfico de drogas. De manera sorprendente, al dar un paso más allá del quehacer periodístico y ahondar en el trabajo académico que se ha propuesto para el estudio tanto de la figura como del culto y su contexto, me encontré con algunas situaciones que valdría la pena tomar en cuenta.

Existe un gran número de artículos académicos dedicados a desentrañar el fenómeno malverdiano por medio de distintas perspectivas, estas van desde una mirada muy general del culto hasta recopilaciones muy específicas, como algunas sobre la música hecha en honor a Jesús Malverde. Estos acercamientos académicos se adscriben a la aún más vasta tradición de estudios sobre las figuras del bandidaje, de los santos bandidos y de los santos apócrifos. Respecto a la veta malverdiana de esta tradición, inició en el México de los noventa y se ha ido internacionalizando a través del tiempo, por lo cual el tratamiento actual desde la academia no es algo novedoso, aunque la existencia de un gran número de estudios previos no quiere decir que haya muchos avances al respecto.

Parece que el hecho de que un número importante de notas periodísticas tengan la misma estructura y las mismas fórmulas parte de la manera en que los estudios académicos también se han estructurado. La mayoría de los artículos dedicados a este santo bandido toman como base el llevado a cabo por Arturo Lizárraga Hernández (1998), en el cual se abordan algunos testimonios orales y se ofrece uno de los primeros acercamientos antropológicos al tema, el cual pasa del mito fundador a la función social que desempeña la figura. Los estudios venideros después de Lizárraga han agregado bastantes horizontes analíticos, pero nada sustancial que no sea tomado del artículo base, y desempeñando la misma estructura que los anteriores. A pesar de esto, entre la literatura revisada cabe señalar tres textos de suma importancia como antecedentes del presente: el análisis que desarrolla Patricia L.

Price (2005) atendiendo a la presencia de la figura de Malverde, problematizada desde la identidad del espacio culiacanense; el documental que toma la voz tanto de personas del ámbito académico-artístico como de la base del culto, es decir, la voz de los devotos, y que fue realizado por Pavel Valenzuela A. y José Valenzuela Arce (2013) para el Colegio de la Frontera Norte (COLEF); por último, el extenso y profundo trabajo de investigación llevado a cabo por la investigadora islandesa Kristín Jónsdóttir (2014), en el cual retoma el culto desde la subalternidad, realiza una extensa revisión desde la conceptualización eclesiástica, problematizando la figura del santo, y rastrea un inmenso número de referencias a productos culturales que tratan o son inspirados por Jesús Malverde.

Atendiendo a la basta literatura que hay respecto al tema, aún sentía cierta inconformidad respecto a la manera en la que se abordaba la figura y el culto, no tanto por el tratamiento teórico, sino por el manejo de las fuentes. La red de información que se había tejido en torno al fenómeno *culichi* se concentraba en lo desarrollado por los textos académicos, en aquello que los medios plasmaban en las notas y en lo propuesto por los relatos ficticiales, lo cual no partía, la mayoría de las veces, de un contacto directo con quienes realmente construyen el culto y la figura: los devotos. Por ello, como parte de mi trabajo de grado, tomé la decisión de tener un acercamiento a la comunidad malverdiana realizando estancias de investigación en la capilla ubicada en Culiacán, Sinaloa. El objetivo del trabajo de campo: generar dos corpus, uno de materiales orales que se acompañara paralelamente con otro de materiales fotográficos, además de realizar un estudio colaborativo con las personas que brindan su voz y construyen en conjunto el conocimiento relacionado al tema.

En primera instancia, la investigación estaba orientada específicamente a los exvotos, es decir, a las ofrendas que los fieles llevan a la capilla —catedral de Malverde, en voz de algunos de sus feligreses—, ya que mi primera hipótesis enunciaba que para cada exvoto tenía que existir un relato que acompañara y significara a este: un proceso en el que se encontraba la razón del que pedía, la petición que existía, si esta había sido cumplida, y de qué manera. Con esta hipótesis como principal problematización de la cuestión, realicé dos estancias de campo en las inmediaciones de la capilla; una durante noviembre del 2017 y otra en mayo de 2018, esta última en el contexto de la fiesta anual a Jesús Malverde.

Más tarde, después de la primera estancia de campo, me encontré con el principal obstáculo para dicha hipótesis: el poder conseguir el relato del exvoto dependía de encontrar a la persona que había llevado la ofrenda o esperar a que alguien dentro de la capilla pudiera re-

latar cómo es que había llegado ahí, lo cual dificultaba en exceso la obtención de los relatos. A pesar de esto, las entrevistas realizadas comprendían mucho más allá de objetos específicos como los exvotos, pues la mayoría concentraban relatos sobre la vida de los fieles, de sus deseos, aspiraciones y cómo todos estos factores se relacionaban con Malverde.

Por lo anterior, tomé en cuenta que el centrar la investigación exclusivamente en los exvotos era limitar la construcción de una tradición oral que se encontraba en el culto a Malverde y en cómo se configuraba este. Así, el interés terminó dirigido hacia el fenómeno de los relatos orales que habitan en torno a su figura, a su capilla, a su fiesta y a los exvotos que se le ofrendan, y cómo todo esto constituye el culto.

Para el tratamiento de estos relatos, eché mano de la metodología que el LANMO (Laboratorio Nacional de Materiales Orales) ha consolidado para el trabajo de campo y para la recopilación y procesamiento de los materiales orales. Para lo primero, uno de los pasos a seguir fue el realizar una investigación previa de la situación que se vivía en Culiacán, esto para poder definir la manera en que procedería mi acercamiento a la comunidad. Debido a la situación de violencia que atraviesa el país, la decisión de trabajar en Culiacán fue definida como trabajo en zona de riesgo, y se establecieron algunos protocolos de seguridad para poder proceder con el estudio. Cabe aclarar que las dos estancias fueron sumamente seguras, contrario a lo que se podría pensar, además de que la recepción por la gente de la capilla fue de lo más cordial y hospitalaria, por lo cual obtuve un acceso bastante seguro a distintos contactos y ciertas atenciones significativas para el presente artículo y para el proyecto de investigación en general. En el caso del procesamiento de los materiales orales, utilicé como guía los parámetros utilizados en *corpus* previos que se han realizado en el LANMO: la transcripción, que toma en cuenta las marcas de oralidad de los participantes, incluyéndome, y la edición a manera de relato literario, que parte de la idea de la producción de montajes interpretativos (Granados, 2012: 308).

He decidido extraer algunos relatos del corpus de materiales sobre la tradición oral en torno a Jesús Malverde, producto final del proyecto general, e iniciar el análisis desde ellos para que el protagonismo cambie de lugar en el presente texto, y hacer una exhortación, lo que espero así sea, para que los futuros trabajos sobre esta figura se hagan desde la voz de quienes le dan vida. A final de cuentas, el interés y la intención de estudiar este fenómeno parte no más que de motivaciones personales, no obstante, todo está construido en colectividad.



1. ¡Viva Malverde!, Culiacán Sinaloa / Leonardo Sotelo / 03.05.2018

## Malverde subalterno: héroe y santo popular

Me gustaría comenzar esta historia con un corrido que versa:

No robo porque me guste,  
tampoco me estoy rajando,  
me duele ver inocentes  
que de hambre andan llorando.<sup>10</sup>

Y continuar la misma, desde la voz de Jesús Manuel González en el siguiente relato.

10 "El bandido generoso" interpretado por Chalino Sánchez, compuesto por Francisco Quintero (1998) y publicado por el sello Musart-Balboa.

## Al federal se le hizo un nudo en la garganta

Una vez fui a Chupaderos.<sup>11</sup> Chupaderos es un pueblo, está en las faldas de Durango.<sup>12</sup> Casitas de madera, friazo, pase del río Magistral. El río Magistral pasa por arriba de la carretera, entra por el Castillo y entra por Concordia.

Vino un señor. Su niña murió de hepatitis. Vino, trece años la niña, llegó llorando el señor aquí. Tenía como dos meses el señor aquí en el hospital del niño. No tenía pa llevársela, le cobraban buen dinero, yo tenía la carroza sin llantas.

—Yo te voy a regalar la caja —le dije.

Y una funeraria lo apoyó, no le cobró tampoco, le echó la mano —no me acuerdo de qué funeraria— con la preparación. Y vinieron por la caja, le di la caja y pues la trajeron, la echaron a mi carroza y me fui a Chupaderos. Mazatlán, Villa Unión, Concordia, todo eso, lejos.

Pa agarrar pa Concordia, una curva, me pararon unos federales antes de llegar a Mazatlán, sin placas la carroza, nada, ni un papel traía yo en esa carroza, ¡lo que es ni un papel! Mi papá se la habían regalado, americana, ni placas traía. Nunca supimos donde quedaron las placas. Me pararon los federales y me dicen

—¿Trae permiso pa transportar cuerpos?

—No —le dije.

—No —dice— es una multa.

Y se bajó el señor llorando:

—Soy el papá de la muchacha —dice el señor—. Mire, le voy a decir una cosa, ni el gobierno hace lo que está haciendo este muchacho. Él está pagando casetas, está pagando gasolina, está pagando todo. Él me lleva a mi niña... murió.

Así, así, el señor llore y llore. Llorando el señor, grandote, sombrero, un señor macizo, un señor de respeto. Llore y llore el señor diciendo. Los federales me saludaron, me abrazaron y me dijeron:

—Que dios lo bendiga, compa —dice.

11 Chupaderos, Sinaloa. Localidad que se encuentra 21 km al norte de la cabecera municipal, Concordia, y a 276 km al sureste de Culiacán. Cuenta con 382 habitantes y un grado de marginación alto de acuerdo al INEGI (2010).

12 Se refiere a que el pueblo se encuentra cerca de la frontera de Sinaloa con Durango.

Y un federal no me pudo decir nada porque se le hizo un nudo en la garganta. Esta historia yo la viví porque estaba bien pobre la gente y nadie los quería ayudar, señores, y yo lo llevé. Y cuando llegué hasta el río Magistral estaba lleno de agua. Y el señor dice:

—No pasa, muchacho —dice.

Me llegaba a la puerta el agua, y no me movió la carroza. Pasé y no me movió, y no miraba la carretera. Y llegué ahí, y la gente me abrazó y me aplaudió, toda la gente bien humilde. Bajé y me vine de regreso. Saliendo de Mazatlán, el salto en la balata me fregó la carroza, y así venía, y hasta aquí llegué. Cuando llegué aquí ya no quiso arrancar la carroza. Y ese señor viene una vez al año y me trae carne de venado, me trae queso, me trae machaca. Ta muy agradecida esa gente.

A los tres días, iba pe..., a pa..., a Sonalona, por cualquier rumbo, iba con mi esposa y mis hijos, mi hijo, mi niña... todavía no estaba mi niña. Íbamos y me encontré dinero, era un buen fajo de dinero, la verdad, me bajé y encontré un fajo de dinero, y esa fue la recompensa que él puso. Me han pasado muchas cosas, muchas cosas me han pasado a mí por accidente, experiencias bonitas, cosas que le pasan a algunos como a todos los seres humanos.

*Jesús Manuel González*



2. Día de rifa, Culiacán Sinaloa / personas: Malverde Maza, N. González, Jesús González / Leonardo Sotelo / 03.05.2018.

Cuatro versos en voz de Chalino Sánchez, mente de Francisco Quintero y un relato de Jesús Manuel Sánchez, encargado de la capilla de Malverde, engloban perfectamente dos nociones sobre las cuales se construye la figura a tratar en este texto: lo popular y lo heroico.

En el resto del corrido, nuestro bandido generoso paga con la vida su “buena acción con la gente” y reta al coronel que lo apresó diciendo que lo verá en el infierno. Así salda la distribución de bienes, muriendo heroicamente; ¿pero qué define al héroe? La respuesta se puede encontrar en la *Lógica de lo heroico* que José Manuel Pedrosa construye para generar un tipo base que lo defina. De acuerdo con este autor, los héroes requieren de cuatro características —casi como un camino— para su denominación como tal: a) el héroe parte de una situación de carencia, pero es capaz de superarla, b) al sobrellevar dicha situación, se vuelve un distribuidor de bienes al renunciar a los que ha obtenido, c) el héroe penetra o atraviesa espacios bastante amplios o sumamente estrechos, y d) la figura heroica posee un cuerpo cerrado (Pedrosa, 2003).

Lo más seguro es que Quintero no tuvo una lectura de Pedrosa, pero sabía perfectamente, al realizar el poema, qué es lo que hay que hacer para obtener el título, sabía qué poner en los versos, sabía que Malverde cumplía con las características: el venir desde abajo, la echada al monte, el darle a los pobres, el acuerpar las consecuencias de sus actos y cerrarse a la muerte con tal de no cambiar. Jesús González también lo sabe, sabe por qué la gente de Chupaderos aplaudió su manejo del espacio al cruzar los casi 300 km que existen desde Culiacán, en una carroza en paupérrimas condiciones y logrando sortear a los federales.<sup>13</sup> González aprendió de la distribución de bienes y encarnó lo heroico no desde la teoría, sino desde el ejemplo malverdiano de que ese es el deber ser, puesto que siempre hay que ayudar a los necesitados, y siempre hay una figura que lo hace: el héroe es, en esencia, popular.

En muchos de los textos que tienen como objeto de estudio lo *popular* hay siempre una definición tácita en lo que respecta al concepto. Con esto no pretendo generar una discusión acerca del término ni mucho menos crear *in extenso* una definición propia del mismo, pero sí me gustaría acotar una pequeña reflexión —con la cual desearía encaminar al lector para, al menos, tratar de coincidir— sobre el uso que le doy en el presente trabajo y en el marco general del producto final de la investigación. Con base en Néstor García Canclini y en sus

---

13 Esta parte del relato, Jesús la cuenta entre lagrimas, pero debido al soporte escrito no es posible apreciarlo. Sin embargo, se podrá hacerlo una vez que la entrevista se encuentre alojada en el Repositorio Nacional de Materiales Orales.

estudios acerca de lo popular, se puede fijar el eje dialógico principal de este texto: la relación entre lo hegemónico y lo subalterno (García, 2004).

El partir de este eje en el análisis tiene como fin no establecer lo subalterno o lo popular como el mero antónimo de lo hegemónico o su subyacente, sino identificar el complejo entretrejado que existe entre estos dos en sus diferentes niveles y, así, no ensalzar lo popular, corriendo el riesgo de exotizarlo o sacralizarlo, ni denostar lo hegemónico por juzgar *a priori*:

Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en este libreto (García, 2004: 158).

Dicho esto, la enunciación de lo popular siempre estará sujeta a esta tensión y a sus distintos niveles. El héroe es popular, sí, tal vez por el bando que elige defender, pero se encuentra en medio del diálogo, pues ejerce un poder equiparable al poder hegemónico, aunque decide hacerlo para beneficiar a los más necesitados. El arquetipo base siempre ha sido Hood, pues es el ejemplo que más ha perdurado a través del tiempo. Los héroes, repartidores de bienes arrebatados a la hegemonía; héroes, sí, para el pueblo, pero bandidos para quienes han sufrido por sus acciones. Esa ambivalencia los complejiza y les da el título no solo de héroes, sino de *bandidos sociales*, categorización de largo aliento formulada por Eric Hobsbawm, la cual puede encontrarse en diversos puntos geográficos, temporales y culturales, y cuya función social se puede sintetizar desde el proloquio popular que nos conduce casi como un diccionario inverso a Robin Hood: roban a los ricos, dan a los pobres. Hobsbawm añadiría a estos bandidos una subcategoría que denomina “bandidos nobles”: “Su papel consiste en hacer de paladín, corregir los abusos, aportar la justicia y la igualdad social. Su relación con los campesinos es de una solidaridad e identidad totales” (Hobsbawm, 2001: 59). Sin embargo, muchas de las críticas realizadas al modelo del bandido social y noble hobsbawmiano<sup>14</sup> cuestionan la verdadera buena intención de estas figuras, y el contrargumento tiene su centro en la ventaja que podían llegar a tomar estos personajes con sus robos para el beneficio personal en vez del comunitario. De nuevo, el entretrejado y las tensiones respecto a la opresión aparecen. En el caso de Jesús Malverde, pareciera que este se apega perfectamente a la

14 Cf. Chumbita, Hugo (1999). “Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* XIV; 84-91.

versión de Hobsbawm, y lo noble se instaure en ocasiones, incluso, olvidando el bandidaje, como sucede en el relato de Isabel Chávez.

## El señor del jorongo

Hace tiempo vino una señora aquí y me contó que ella tenía a su hijo muy enfermo en el hospital pediátrico. Dice que estaba muy enfermo y a ellos les estaban pidiendo una medicina y no tenían dinero para comprarla ellos. Así que su papá del niño se salió para afuera y se sentó con su hermanito en una banquita en el hospital. Dice que estaba, pues, estaba triste porque pus no completaba para la medicina. Dice que desde allá, de lejos, vio que venía una persona, de lejos, que traía así como jorongo, de esos que se usaban antes. Se perdía en el camino, no alcanzaban a distinguir la cara. Dice que él se quedó entre dormido, se quedó entre dormido y como a los cinco minutos, le dijo el niño:

—Papá —dijo— Papá, un señor pasó y me dio dinero —dijo—, que era pa la medicina de mi hermano.

Vino a agradecerle a Malverde porque él sintió que había sido Malverde; él piensa que fue Malverde el que le llevó el dinero. Dijo: “Pus sí, una persona así como nosotros cómo va a saber que yo en ese momento ocupaba ese dinero para la medicina de mi hijo, y por eso yo vengo a agradecerle”. Vino a agradecerle porque él sabe, él siente que fue él. Y su hijo se alivió, se alivió el niño, al día siguiente el niño ya amaneció bien. Vino a traerlo, pus, a agradecerle que el niño estaba bien. A mí cuando me dijo eso se me ponía la piel chinita, pues lo estás oyendo de la persona que le pasó. Y así, pues viene mucha gente a pedir también favores.

*Isabel Chávez*

Isabel Chávez es parte de la familia González Sánchez, los encargados y fundadores de la capilla en Culiacán. A ella llegan las personas preguntando sobre los productos que tiene en su puesto, en el cual vende mercancía de Malverde. En muchas ocasiones las personas, entre el regateo de los precios, cuentan los motivos por los que van a la capilla. Estos usualmente se resumen en el agradecimiento por los favores concedidos por el ánima malverdiana —tema que se tratará más adelante— y que carecen de un nexo con el bandidaje o la criminalidad,

como sucede en el pasaje relatado por Chávez. Debido al origen de la figura, el rompimiento con esos nexos pareciera imposible, más aún por la conexión contemporánea que se ha hecho con el mundo del narcotráfico y la posesión de drogas, aunque muchos devotos han comenzado a instituir un discurso para desligar a Malverde de ello. El Buitre lo sustenta de modo muy claro.



3. *Multiplicidad ontológica*,  
Culiacán Sinaloa / Leonardo  
Sotelo / 02.05.2018.

## No es el santo de los narcos

Pasaron un reportaje en ese tiempo que según era el santo de los narcos. Lo estaban sacrificando y luego humillando y todo, y no cierto, que se den cuenta: es diferente el santo. Que no es como el gobierno, como los partidos ¿cuánto te están robando ahorita? ¿cuánto nos están robando? ¿para qué? Nomás es burla la que nos hacen, porque no deben de gastar ni cinco centavos de nosotros, ni en propaganda ni en nada. Que gasten su dinero de ellos y ¿qué nos hacen? Se llevan todo el dinero del pueblo para una despensita de veinte, treinta peso. Te tienen desde las cinco de la mañana echando porras, mal comido y todo, pa echar porras a un cabrón que te está robando, y aquí no: echamos porras, pero él no nos roba, al contrario, nos está dando, no me tengo que formar, no tengo que votar por él, no, no, aquí es así. Así sea el más decente, ponerlo en el poder, se pierde, el poder los pierde, te cambia, te cambia... el poder cambia a todas las personas. No, el poder nomás le da dinero a los de arriba, a los

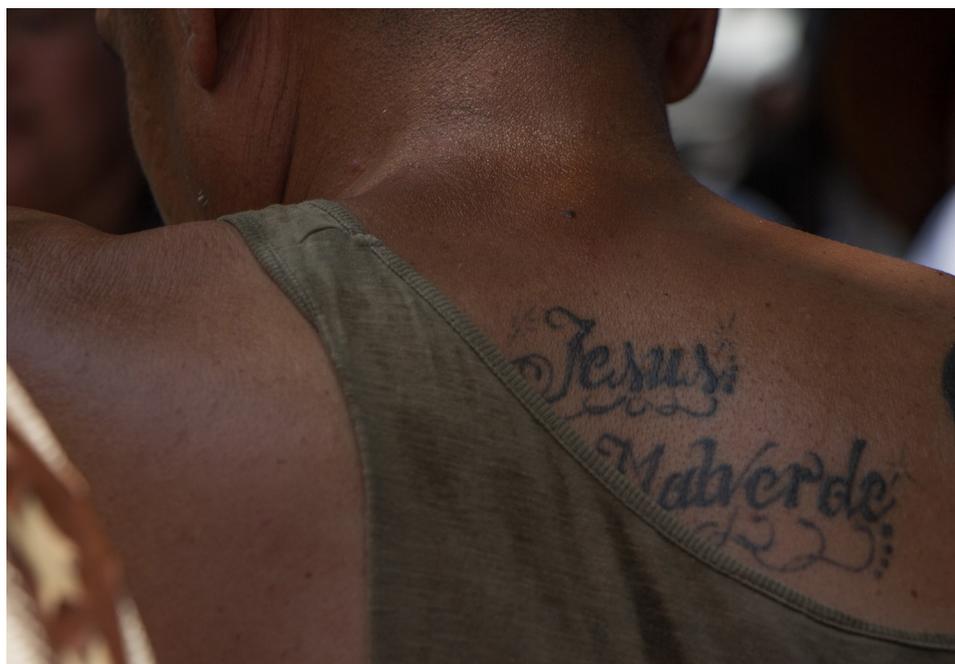
de abajo, a la fregada, que nos lleve el tren, y mi viejón nunca es así. Mi Viejón mejor está dándole la bendición a quien lo necesite y dándole la comida al que la necesita.

Aquí hay personas que han ido al gobierno a pedir muletas, sillas de ruedas: no se las dan, están a vuelta y vuelta. Apenas acaba de subir un muchacho de aquí que le dieron las sillas de rueda y les aventó gacho al gobierno, les dijo:

—A mí me tenían vuelta y vuelta, y no me resolvían nada. Vengo aquí, la pido y al tercer día me la están cumpliendo, me la están dando.

Y con su silla de ruedas salió al reportaje. “Estos sí son buenos, no que los de allá que nomás nos están robando”. Y es la verdad. Aquí no vamos a ver si tienes o no, ¿necesitas? Ahistá. Por eso hay silla de ruedas, muletas, de todo tenemos aquí, pero con el gobierno no queremos nada, nomás que no vengán a molestarnos.

*Jorge “Buitre” Velázquez Maya*



4. *Fe permanente*, Culiacán Sinaloa / personas: Jorge “Buitre” Velázquez Maya / Leonardo Sotelo / 03.05.2018.

Los relatos de Isabel, de Jesús y de Jorge construyen la figura de Malverde desde la vivencia más que desde el registro histórico —o al menos desde el registro histórico académico/oficial, pues su voz también es historia—. Así, la existencia de Malverde se presenta en sus experiencias y en sus palabras, y no hay necesidad de un documento para sustentar su fe, como acertadamente menciona Santiago Cortés con respecto al Gauchito Gil:<sup>15</sup>

El hecho de que no existan datos históricos para sustentar los hechos de la vida de este personaje no preocupa a nadie: ahí lo que importa es la historia que se cuenta. Es esa historia oral y colectiva en torno a la figura heroica del bandido. El motor de las cosas que se mueven en la realidad palpable (Cortés, 2013: 55).

La controversia malverdiana crece todavía más cuando se agrega otro título a la cuenta, puesto que, como lo mencionan los devotos, Malverde no solo es un bandido, sino también forma parte del santoral mexicano. La dimensión que se suma a la polémica al ser un santo canonizado por el mismo pueblo regala más maneras de llamarlo: bandido santificado, santo popular, santo apócrifo, deidad de una secta. Dicha dimensión es la más importante en la figura de Malverde. Respecto a ello y al registro histórico, Patricia L. Price agrega:

I will propose that resolving the doubts about Malverde's existence as a documented historical figure is not, in fact, what is most important about him. The broader context of the ritual production, reproduction and contestation of the legend of Jesús Malverde, of the sacred spaces associated with Malverde, the relations of property ownership and identity surrounding these spaces, and the often complex power interests at stake are what make Malverde matter (Price, 2005:191).

Lo cierto es que Malverde ahora no solo tiene problemas con las autoridades mundanas, sino que también es un conflicto para las autoridades eclesiásticas, las cuales, como sucede con todo el santoral proclamado desde el pueblo, exhortan a no seguir cultos paganos. Sin embargo, la génesis de santos populares en América Latina es un fenómeno de lo más común. Kristín Jónsdóttir (2014) hace una revisión histórica profunda respecto a esta cuestión en su

---

15 Santo bandido de Argentina.

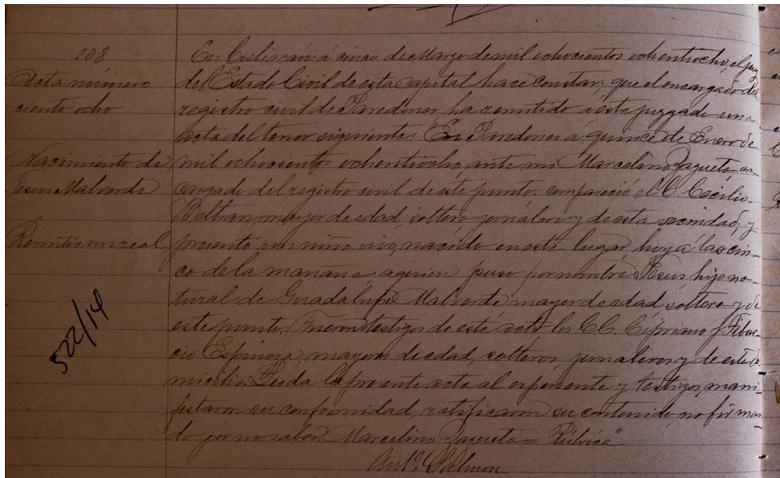
libro sobre Jesús Malverde, y una de las preguntas que propone incisivamente en las reflexiones finales es “¿La religión popular no es la verdadera religión católica en América Latina?”. En el caso mexicano, Teresa Urrea, el Niño Fidencio, Juan Soldado y Pedro Jaramillo se unen al santoral proclamado por la gente. Estas devociones cuentan en su mayoría con un respaldo histórico, a veces escaso, pero que da una base con la cual los devotos han defendido su fe. De esta manera, la búsqueda de pruebas históricas es un proceso para dar legitimidad a su creencia ante la hegemonía, no tanto para la pervivencia de aquella, sino para poder profesar la fe desde un lugar menos problemático y marginalizado: un contrato social respecto a los consumos populares que se puedan beneficiar de ciertos servicios hegemónicos. Para el caso malverdiano, estos intentos de legitimación comenzaron con la fundación de la capilla en 1979, erigida en un terreno donado por el gobierno estatal de Sinaloa.

Así como existe la fundación de la capilla para la legitimación del culto, existe también la voz popular y oficial que busca demeritar la creencia, reduciéndola a la mera comparación con la figura de Heraclio Bernal. Este es otro bandolero social que algunos años antes del nacimiento de Malverde, al menos de la versión que data dicho nacimiento en 1870, compartió las mismas características de héroe: luchó contra las autoridades locales, en específico con el gobernador Francisco Cañedo; se desarrolló en la zona de Sinaloa y Durango, y robó a los latifundistas y a las empresas mineras de Sinaloa, mientras se ocultaba en las zonas férrreas y en los montes. Existe entonces una lucha histórica para definir como héroe local de Culiacán a Bernal o a Malverde. De acuerdo con testimonios orales que recupera Arturo Lizárraga:

Se habla mucho de Malverde, en Culiacán no se diga, pero en mi tiempo, ni en Quilá ni en Culiacán se oyó nunca hablar de él. A mí me parece que lo inventaron y sacaron una historia. Dicen que robaba y daba ayuda a los pobres. Como que quieren que sea como Heraclio Bernal. Ese sí existió; lo de Malverde no es nada serio (Lizárraga, 1998).

Entonces surge la pregunta, ¿por qué se generó un culto alrededor de Jesús Malverde y no en torno a Heraclio Bernal si cumplen los mismos principios heroicos y se configuran con una función social casi idéntica? Para poder matizar el trato distinto que existe entre estos dos personajes, sería importante volver al elemento que representa un abismo en esta relación: el registro histórico.

El registro histórico oficialista que existe de cada una de estas dos figuras comprende diferencias bastante notables; mientras que a Heraclio Bernal se le ubica de manera precisa debido a distintos testimonios oficiales, a Malverde, como se mencionó anteriormente, no se le puede asignar aún una fecha específica de nacimiento. En el caso de Heraclio, existen fotografías y documentos en los que se le reconoce como parte de la campaña que emprendió Jesús Ramírez Terrón en contra del recién nombrado gobernador Francisco Cañedo (Ríos, 1995: 92), sin embargo, de Malverde no se encuentran registros fotográficos o pictóricos, ni se precisa momento histórico alguno, incluso, la fecha de su muerte, el 3 de mayo de 1909, es de ignota fuente. Esto a pesar de que en el año 2004 se hizo pública la noticia de que se había encontrado la supuesta acta de nacimiento, aunque el documento hallado solo es una entrada en los libros del registro civil de Culiacán que hace referencia al acta de nacimiento de un niño de nombre Jesús Malverde, proveniente del municipio de Paredones, pero del acta mencionada en dicha entrada no se tiene noticia, lo cual termina por dejar abierto el misterio del registro histórico.<sup>16</sup>



5. Registro, Culiacán Sinaloa / Leonardo Sotelo / 07.05.2018.

Las diferencias mencionadas, entonces, cobran importancia debido a una característica que apunta Hobsbawm respecto a los ladrones nobles: “no es enemigo del rey o del emperador, fuente de justicia, sino sólo de la nobleza, el clero y otros opresores locales” (Hobsbawm, 2001: 59). Bernal, a pesar de enfrentar problemas locales en torno a los hacendados,

16 Cf. López Alanís, Gilberto (2004). “El acta de nacimiento de Jesús Malverde de Paredones en el distrito de Culiacán en 1888. Un caso de la archivística sinaloense”. *Boletín del Archivo General del Estado de Guanajuato* 24; 33-43.

latifundistas y capitalistas que comenzaban a apropiarse de la tierra del estado de Sinaloa, era un antiporfirista completamente declarado: “Existe, pues, cierta constancia en el antiporfirismo de Heraclio Bernal, fundado en una concepción democrática del poder” (Ríos, 1995: 94). Esta posición política de Bernal le da un peso ideológico del cual está muy bien librado Jesús Malverde debido al nulo registro histórico, fuera de los relatos orales, que existen sobre él.

Podríamos pensar que dentro de la *praxis* de creación de figuras que representen el sistema de *habitus* que viven ciertas comunidades conviene más la elección de aquellas que tengan una maleabilidad bastante amplia y que se puedan ceñir a las necesidades locales sin correr el riesgo de que, al menos de entrada, estén cargadas con un peso simbólico o político que sea ajeno a estas necesidades. Es decir, la característica que menciona Hobsbawm respecto a entender al emperador o al rey como fuente de justicia —en este caso, entender al Estado como proveedor de justicia y a los gobernadores locales como la causa de la inequidad— responde de una buena manera a un sistema en donde la construcción hegemónica no se cuestiona, pero sí se le adjudica la causa a un dispositivo de control con menos peso jerárquico, como la iglesia o los gobiernos estatales o locales. Es por ello que la situación simbólica de Malverde le permitió abrirse paso respecto a Bernal en la aceptación de ciertas comunidades marginales que encontraron un refugio en esta distribución de bienes, tanto así que decidieron dar un paso a la plegaria. Esto le otorgó a Malverde la oportunidad de pertenecer a una categoría que realza aun más el diálogo entre la hegemonía y lo subalterno: Jesús Juárez Mazo no solo es un bandido generoso, sino que también es un santo mexicano.

De acuerdo con Santiago Cortés cuando habla sobre aquello que produce figuras devocionales: “La existencia de una comunidad con necesidades y el recuento que ésta hace de la vida del héroe donador en su memoria colectiva es lo que realmente produce figuras devocionales” (Cortés, 2011: 66). Este enunciado afirma que existe cierto paralelismo entre la vida de los santos y la vida de los bandidos sociales; ambas convergen en el camino de lo heroico para constituirse en relación a la comunidad y a la creación de una figura que pueda solventar las necesidades, que un dispositivo de control como el Estado no puede proveer. Entonces, ¿en qué recae que ciertas figuras generen una devoción en torno a ellas?

Cortés señala, a manera de hipótesis en el mismo texto, que esta cualidad de transición se puede explicar a través del tipo de muerte que sufre el bandido. Si este, ya fuertemente ligado a un lugar, muere de manera sacrificial y señalando de una forma explícita que esta

muerte es por la comunidad, existe una gran posibilidad de que se genere una devoción a partir de esto:

Aunque Diego Corrientes nunca fue objeto de devoción, la obvia similitud del final de su vida con el calvario de Cristo [...] nos da un punto de partida para leer de manera sacrificial en la que los bandidos enfrentan a la muerte por ajusticiamiento, ese último paso de su historia que algunos pocos les abre una escalera al cielo y los pone en contacto definitivo con las potencias ante quienes deberían funcionar como intermediarios. [...] En el caso de los ajusticiamientos de los bandidos, ya sea por crucifixión [...], por ahorcamiento o por garrote vil, esa muerte invierte temporalmente los papeles de la comunidad y el culpado, transformándose aquella en verdugo y este en víctima que se ofrenda a la justicia como objeto sacrificial para la recuperación del orden (Cortés, 2001: 76)

A Malverde lo colgaron bajo un mezquite justo el día de la Santa Cruz. En palabras de Enrique Flores: “La cruz es el árbol, el patíbulo, un arquetipo que, en el caso de Jesús Malverde [...] toma la forma del *mezquite*,<sup>17</sup> ese árbol característico de las zonas más áridas del norte de México, en que muere ahorcado y en que nace el culto al bandido” (Flores, 2011: 15). Al pensar si este tipo de muerte sentenció la transición de Malverde a una figura devocional remite más a una idealización literaria que a un hecho que de facto dé un destino distinto al ejecutado. Es claro que el elemento simbólico de la muerte bajo el mezquite cumple los parámetros para la recreación de un mito fundacional, pero ¿qué razón existe más allá de esta recreación para que se funde una devoción?

Recordemos de nuevo que la función que cumple el bandido social e, incluso, la figura de los santos responde a una comunidad con ciertos valores en común que delega, muchas veces, necesidades que no se pueden satisfacer si no es a través de un dispositivo de control como lo es el Estado. En tanto que bandido social, Malverde cumplía con esa función y distribuía los bienes a ciertas comunidades marginales, y emergía como la figura del héroe. Al morir el bandido, la comunidad continúa con estas necesidades que ya no pueden solventarse, puesto que su principal agente no puede cumplir más estas tareas. Un proceso lógico para que este agente pueda seguir solventando dichas necesidades es que se lo eleve a categoría de santo:

---

17 Las cursivas son del autor.

la sacralización a través de la plegaria refuncionaliza al agente en un nuevo sistema a fin de que siga cumpliendo su deber. Este proceso se encuentra en el diálogo entre lo hegemónico y lo subalterno: mientras que la constitución de la nueva devoción se hace de acuerdo a ciertas características que dicta la iglesia para la canonización de figuras, esta no acepta la oficialización de un culto que no corresponde en su génesis al dispositivo mismo de control.

Lo anterior es la muestra de un proceso híbrido y de cómo lo popular se constituye mediante este sistema de *habitus* y es llevado a la *praxis* a partir de la creación del culto. El fenómeno alrededor de Malverde y, en general, de los santos bandidos, es un fenómeno dialógico que se rige a partir de ciertos presupuestos dados por el sistema dominante en cuestión: los milagros existen aunque estos no sean cumplidos por los agentes que el dispositivo de control reconoce. Hay una apropiación de la estructura del sistema, pero una organización por el pueblo mismo de acuerdo a sus necesidades y cosmovisiones; fenómeno que se puede observar en el siguiente relato.

### El inicio de la devoción

Cada quien tiene su historia... cómo conocieron a Malverde. Yo en lo personal, cuando me metieron a la cárcel, yo siempre me encomendaba a Jesús Malverde, pero nada más mentalmente. Yo no conocía ni foto, ni imagen de bulto, nada de Malverde, yo solo escuchaba en mi mente “Jesús Malverde, Jesús Malverde” y sabía que era de Sinaloa, nada más.

Hasta que una vez, dentro de la cárcel, ya transcurrido un año, me encomendé así en voz alta: “Hágase tu voluntad, Jesús Malverde” y me persigné, y con el compa que yo estaba, él me dijo:

—Oyes, ¿tú conoces a Jesús Malverde?

Yo le dije:

—Sinceramente, yo no lo conozco, pero he escuchado de él y me ha ayudado, porque le he pedido favores, que me ayude a tener trabajo, a estar bien, a que me cuide aquí de tanta maldad que hay.

Él me dijo:

—¿Seguro no lo conoces?

Le digo:

—No, compa, no lo conozco.

Me dice:

—Mira, ven.

Me llevó hasta su celda y me enseñó un escapulario que tenía de Malverde. Y así fue como yo conocí a Malverde: en el escapulario. Pero los favores él ya me los había hecho mucho antes, tiempo atrás ya me hacía favores; como espiritualmente, mentalmente yo con él, así fue como lo conocí. Ya sucesivamente yo salgo de la cárcel y me encuentro con el trabajo de lo que es el vaciado de las figuras y ahí, ahí conocimos ya lo que vienen siendo ya las figuras de bulto de Malverde. Vamos a cumplir doce años, hace doce años que conocemos prácticamente a Malverde.

*Alfonso Iglesias*



6. *Fe importada*, Culiacán Sinaloa / personas: Alfonso Iglesias / Leonardo Sotelo / 03.05.2018.

## Lo votivo: del exvoto al relato y su cosmoplástica

El tres de mayo de 1909 colgaron a Jesús Malverde. Ese día los federales que lo ajusticiaron en un mezquite prohibieron a las personas que el cuerpo se sepultara debido a los crímenes que había cometido. Más tarde, un hombre que arreaba su ganado cerca del cuerpo de Malverde perdió a una de sus vacas. Desesperado, rogaba porque su vaca apareciera, pero no lo hacía. De pronto, observó el cuerpo expuesto al sol, así que colocó algunas piedras sobre

él para que no estuviera tan expuesto. Acto seguido de esto, su vaca apareció: así, comenzó a correrse la voz de que llevar piedras a aquel cadáver concedía milagros. Malverde había completado su transición.

Las personas comenzaron a llevar piedras, veladoras o rosarios, entre otras cosas, para que les cumpliera milagros, y se formó así la tumba, que comenzó a llenarse de exvotos. De acuerdo con Didi-Huberman, los exvotos:

Son representaciones cosificadas [...] objetos constituidos psíquicamente por un nexo votivo [...] objeto influido por un acontecimiento superior, por un síntoma: bien la desgracia sufrida, o bien una conversión súbita de la desgracia en milagro, de la enfermedad en cura. [...] objetos-residuo, restos de pruebas orgánicas elaborados psíquicamente (Didi-Huberman, 2016).

La pregunta inicial era ¿qué historias existen detrás de las ofrendas? Es decir, si alguien tenía un nexo con ciertos objetos con los que se había a comenzado a constituir la capilla; ¿quiénes eran? ¿Por qué los dejaban? ¿Se habrían cumplido las peticiones que le cargaban a estos objetos residuos? Era claro que para contestar estas preguntas había que ir directamente con las personas que, poco a poco, fueron constituyendo la capilla, y poder fijar las narraciones que no solo han funcionado como un relato de historia de vida para el narrador, sino que de la misma manera han contribuido a constituir el culto a Jesús Malverde. Estos relatos, de acuerdo con John D. Niles, son la base para la construcción de la realidad, es decir, la palabra posee un poder que crea, moldea y expande al mundo:

Only human beings possess this almost incredible cosmoplastic power, or world-making ability. [...] Through storytelling, an otherwise unexceptional biological species has become a much more interesting thing, *Homo narrans*: that hominid who not only has succeeded in negotiating the world of nature, finding enough food and shelter to survive, but also has learned to inhabit mental worlds that pertain to times that are not present and places that are the stuff of dreams. It is through such symbolic mental activities that people have gained the ability to create themselves as human beings and thereby transform the world of nature into shapes not known before ( D. Niles, 1999: 3)

Entonces, si “Antes de representar a alguien, el exvoto representa el síntoma y el rezo de alguien” (Didi-Huberman, 2016: 10), ese rezo es necesariamente lo que le confiere la posibilidad de sufrir una transición: de ser cualquier objeto a ser un objeto de devoción. El relato oral, en tanto que posible base de una teoría general de la cultura, puede servir también como una herramienta para el estudio de los exvotos que no solo se centre en la cualidad de imagen, sino que configure, tal vez, nuevos géneros, como lo serían los relatos acerca de exvotos y milagros.

### Mi papá le dijo que era una manda

La capilla se fundó en 1979. Fue a raíz de que mi papá, Eligio González, él era arañero, y aquí las arañas son camionetas grandes, pa que los lleve hasta la sierra o a donde las personas van a agarrar una avioneta o algo que los lleve hasta donde entren los carros. Y a él, una señora que se llamaba doña Amadita, tenía 100 años, ella cuidaba la tumbita de Malverde —estaba a 100 metros de aquí de la capilla, era una tumba de puras piedritas—. La gente llegaba y ponía veladoras ahí y donaba el dinero, juntaba el dinero entre las piedras. La señora se llamaba Amadita, y ella le platicó a mi papá la historia porque esa señora fue una persona que Malverde ayudó. Ella conoció a mi papá y le platicó la historia y le dijo que cuando tuviera un problema se encomendara al ánima de Malverde. Y le dijo de dónde era, y cómo se llamaba y por qué lo mataron y lo que él hacía.

Mi papá cuando llevaba a una persona a la sierra con mandado lo asaltaron, lo asaltaron allí en Carrizalejo<sup>18</sup> —está como a 40 minutos de aquí, de Culiacán, ese pueblo—. Lo asaltaron y la persona que llevaba corrieron pal monte y mi papá se quedó ahí, y le pararon cuatro balazos, una pistola 45. Mi papá, pus áhi tirado, lo habían dado por muerto: le quitaron la camioneta y ahí lo dejaron tirado, pero mi abuelito, el papá de mi papá, trabajaba en el cuartel militar y supo, y fueron en una helicóptero por él y lo trajeron aquí a Culiacán y lo trasladaron al hospital civil, es el hospital más viejo de aquí de Culiacán. Mi papá platicaba que en su lecho de muerte, en su delirio, él se acordó de la señora, y le pidió a Malverde que si se curaba y salía de esa, él le iba a hacer una capilla, un altar, un descanso, donde la gente venerara a Malverde porque no tenía capilla. Y a los tres días mi papá salió sano y salvo del

18 Carrizalejo: localidad perteneciente a Sinaloa, ubicada a 9 km de distancia de Culiacán, cuenta con 74 habitantes de acuerdo al censo del INEGI del 2010.

hospital, y todo mundo quedó admirado, y mi papá empezó a platicar el milagro, y fue como, con la ayuda de la gente, mi papá empezó a limpiar la tumba y puso unos botes, y la gente depositaba su limosna ahí. Este terreno se lo donó un gobernador a mi papá, se llamaba Genaro Calderón, en el año 1979. Se lo donó y apareció esta capilla. Al inicio el gobernador no quería, hubo muchos problemas, no quería y todo, pero mi papá le dijo que era una manda, él le había sucedido un milagro y él iba a cumplir. Y sí, el gobernador donó este terreno.

Mi papá empezó a levantar esta capilla; 1979. La capilla tiene 38 años que se fundó.

*Jesús González Sánchez*



7. Noche de fiesta, Culiacán Sinaloa / Leonardo Sotelo / 02.05.2018.

Como lo relata Jesús González, la fundación de la capilla es en pago de una manda. A Eligio González lo unía un nexo votivo con la capilla, con el edificio en sí, que abrió para la adoración de Malverde. La capilla se convirtió en un exvoto destinado a albergar otros exvotos y en la pionera para institucionalizar esta devoción. Fue un parteaguas para que se concretara la consagración de la figura. Con el paso del tiempo, los devotos comenzaron a llevar más y más exvotos, y la capilla comenzó a extender su tamaño y su popularidad. En ella, las per-

sonas depositan su fe en una cantidad asombrosa de formas distintas; dejan desde billetes, veladoras, fotos, cuadros, bustos de yeso, botellas de alcohol hasta minerales preciosos.

La narración de Jesús González es el mejor ejemplo de cómo el relato configura la realidad. La iteración de la fundación de la capilla le confiere un marco narrativo para el desarrollo de todos los objetos cargados psíquicamente que esta alberga: cada exvoto contiene una historia de vida, una historia de sanación, de agradecimiento; Malverde entrega aun después de más de un siglo de su muerte la protección necesaria para su gente.

### Ella retó a Malverde

Lo que yo sí todavía me acuerdo es una cara que está aquí, la foto de una muchacha. Vinieron sus papás, unos viejitos mayores, y la señora retó a Malverde. Le retó, le dijo:

—Yo no creo en ti.

Le dijo, allá dentro de su capilla, la ñora, una señora de yo creo unos setenta años.

—Yo no creo en ti, yo nomás creo en Dios, pero dicen que haces muchos milagros, que eres muy milagroso y que haces lo que muchos santos no han podido hacer. Si me curas a mi hija, prometo toda la vida creer en ti y venir cada año a verte y hacer una capillita y poner la foto de mi hija, y decirlo por todas partes donde yo ande lo milagroso que eres. Pero no creo en ti, quiero ver si cierto.

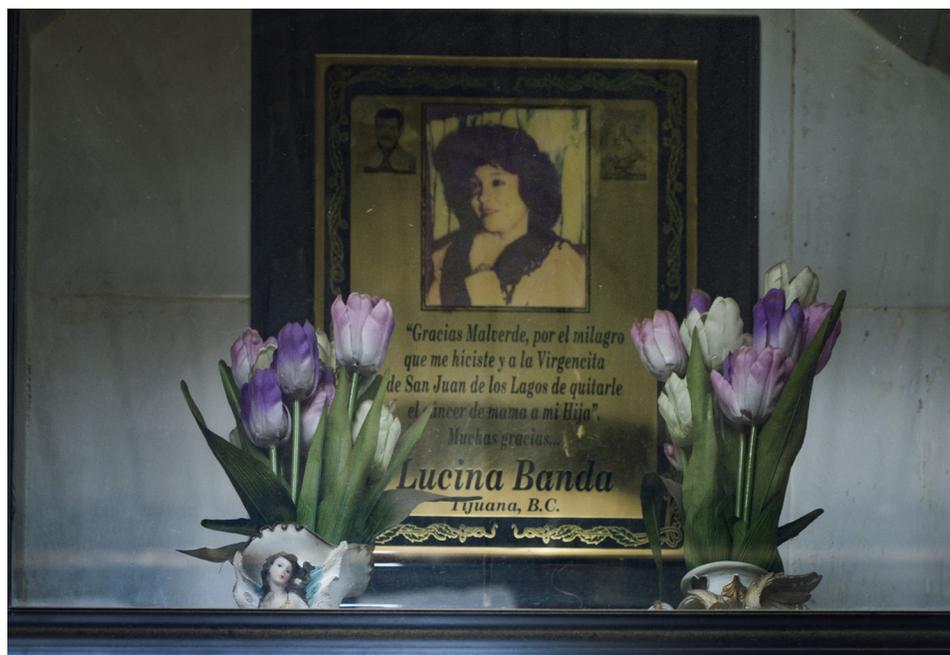
A los quince días vino, trajo a su hija, tenía cáncer terminal, trajo fotos. Yo la vi con mis ojos: lila, con rojo, lila, lila, lila el seno. Se lo iban a cortar, le había pedido a todos los santos y habían gastado dinero, porque son de dinero ellos, son de Tijuana. Le habían pedido a todos los santitos y habían gastado dinero, y no. A los quince días volvieron, la señora volvió llorando hincada. Y ella, cada vez que viene, lo grita a los cuatro vientos: lo milagroso que es Malverde, que no namás es el santo de los narcos como lo dicen, él es el santo de todos los que le pidan con fe. Ella venía sin fe, y ahora es una fe inmensa la que ella tiene. Le curó a su hija, y ahí ta la foto, y ahí dice por qué la curó y por qué puso la foto. Esta: “Gracias Malverde por el milagro que me hiciste. A la virgencita y a San Judas, a la virgencita de San Juan de los Lagos por quitarle el cáncer de mama a mi hija. Muchas gracias. Lucina Banda. Tijuana, Baja California”.

Ire, porque mis ojos lo vieron. Yo vi, eso yo lo vi. Nadie me lo contó. Y a los quince días volvieron: la muchacha no tenía nada. La verdad, yo lo vi, yo lo vi eso, yo lo vi, yo lo vi. Yo,

yo casi soltaba el llanto, yo cuando la ñora estaba ahí, llorando la ñora bien recio, dándole gracias.

Mire, cada vez que cuento eso se me enchina la piel porque yo lo viví, nadie me lo contó. Hace seis años fue eso. Nadie vino y me lo contó. Y ella viene y dice que quisiera ella que viniera un reportero para platicarle el milagro que le hizo. Esa señora está muy agradecida, es una señora mayor. Tiene como setenta y cinco años la ñora, se ve muy cuidada la ñora, son de dinero pues, ellos sí viven muy bien. Y el señor también está mayor, pero como le digo, es gente bien pues, y ayudan a mucha gente porque eso le prometió ella a él: cuando mirara gente necesitada, ayudarla. Y vienen y se ven muy... los señores, y vienen sus hijos, son una familia muy grande, muy grande, son una familia muy grande y todos tienen mucha fe de Malverde. No creían, ella lo retó, ella le dijo que no creía en él, pero a ella mucha gente le decía que viniera, por eso vino. Y sí, ahí está la placa y todo, la foto de la muchacha y el nombre de la señora.

*Jesús González Sánchez*



8. Retadora, Culiacán Sinaloa / Leonardo Sotelo / 07.11.2017.

## La catedral de Malverde: rincón del mundo

Algo que llama bastante la atención del relato de fundación que cuenta Jesús González es cómo se define a la capilla como un refugio: “él le iba a hacer una capilla, un altar, un descanso, donde la gente venerara a Malverde” ¿Por qué la importancia de este aspecto? En extenso, el altar y el descanso no son exclusivamente para Malverde, pues también lo son para las personas que acuden a él. Como es bien sabido, los recintos religiosos siempre han servido no solo como lugares de adoración y devoción a deidades, sino también como refugio para sus devotos. La casa del padre, al menos en la religión católica, es la casa de todos los hijos: lugar de guarecimiento, refugio del mal, rincón del mundo.

Gaston Bachelard en su *Poética del espacio* define la casa como un cosmos, es decir, un espacio cerrado en donde la intimidad personal se resguarda en ciertos lugares del interior, contrapuestos al exterior, como si estos mismos fueran una extensión del inconsciente. Define a la casa como “el espacio feliz” (Bachelard, 2000) y busca hacer un análisis topológico basado en la topofilia, es decir, el espacio definido por los dotes de refugio e intimidad que brinda. De esto que la capilla, exvoto y albergue de exvotos, funcione como un cosmos donde los fieles comparten un espacio interior de intimidad.

Este lugar compartido es habitado por la solidaridad de las imágenes y la iteración de los relatos producidos por los feligreses, solidaridad construida a partir de los exvotos que se depositan en la capilla y que se resguardan para el regreso de quien los ofrenda, imágenes de vivencia que se conjuntan en el espacio: “es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias. El inconsciente reside. Los recuerdos son inmóviles, tanto más sólidos cuanto más especializados” (Bachelard, 2000).

En la *Poética del espacio* se propone un análisis a partir de la construcción de la casa a base de las imágenes que la sostienen, las cuales, según el estudio de Bachelard, se configuran de una manera vertical y con un carácter centrado: del sótano a la guardilla, haciendo un símil con los niveles de profundidad que existen en la psique humana. Para un examen de la capilla de Malverde sería más preciso hacer un análisis de profundidad de manera horizontal y partiendo hacia el centro de esta: la capilla principal, dentro de la capilla, que alberga la figura principal de Malverde.

Este recinto figura como uno de los interiores del interior de la capilla, es decir, un nivel profundo que sirve como uno de los puntos más íntimos del edificio. Este nicho se alcanza

a ver desde el exterior de la capilla general, se ubica justo en el centro de esta, y es el lugar donde la mayoría de los devotos entran a santiguarse y a emanar plegarias; tal parece que, al ser el espacio más profundo e íntimo, puede convertirse en un estilo de cofre que resguarda muchos de los exvotos más importantes y representativos. Andrés Contreras relata su experiencia justo a partir de este espacio:

### Y yo nomás con 15 pinches pesos

Siempre que vengo aquí me gusta venir porque yo antes cantaba. Cuando teníamos tren de pasajeros, pus yo me movía por toda la república y, aunque no trajera un solo peso en la bolsa, me subía en el tren con la guitarra, me ponía a cantar y ahí salía pal pasaje, pa la comida y todo.

Una vez llegué yo aquí, hubo un percance y no hubo tren, y yo me quedé prácticamente sin dinero, traía unas cuantas monedas nomás y dije “pus ya valió”. Entonces me acordé de que un amigo mío me dijo:

—Cuando tengas problemas, si algún día andas apurado que no tengas donde quedarte, ve con Eligio.

Se llamaba Eligio González el que estaba a cargo aquí antes, ahora está su hijo.

—Y dile: le llevas un saludo de mi parte. Dile que yo soy el que compuse el corrido de Malverde, El Coyote de Jalisco.

Me dijo. Bueno. Y ya llego y le digo. Y sí lo conoció, y me dijo:

—Ah, sí lo conozco a ese cabrón ¿dónde anda?

—Anda en Guadalajara —le dije.

—Ah, bueno.

—Y te traigo un saludo, y además una molestia.

—¿Por qué?

—Pues ando bien jodido y no tengo dónde quedarme, y quisiera ver si me das chancita de quedarme aquí.

—Ah, seguro, pero mira, guarda tus cosas. Ven. Aquí guarda tu mochila y aquí cierro con llave, y si quieres quedarte aquí adentro.

—¡No! —le dije— ahí me voy a asar —hacía calor—, pues mejor saco mi sábana y mi cobijita y me caigo ahí en la banca.

Y ahí me acosté en la banquita esa y de ahí se miraba para acá el busto de Malverde. Y en eso, acostado me gruñían las tripas, dije “me lleva la chingada, tengo hambre, y aquí no hay ni tamales ni tacos ni nada, y yo nomás con 15 pinches pesos. ¿Pus ahora qué voy a hacer?”, dije. Y volteaba yo a ver a Malverde, dije “ve nomás aquí, ayunar, ni modo”. Y ya me estaba quedando dormido cuando llegan unos güeyes ahí, me sacuden:

—Compa, compa.

Despierto ahí.

—¿Tiene hambre? ¿Ya cenó?

—No —le dije.

—Mire, venga, venga.

Áhi me levanto, áhi voy tras de él. Estaban dos camionetonas ahí de lujo, de esas con tubulares arriba, unas pinches lucezotas y estaban bajando unos asadores ahí, chingón ahí: pollo, carne asada, pescado, y luego dijo:

—Mire, aquí va a haber ahorita pescadito, ya mero está. Pescadito, pollo y carne asada. ¿De qué tortillas le gustan? ¿De maíz o de harina?

—No, eso ni se pregunta. Pos de harina —órale, cabrón.

—Mientras, a ver, para algún aperitivo, a ver, ¿qué quiere? Cadizal, Buchanans, Martel.

—Oye —le dije— no será mucho abusar si no tendrá por ahí un mezcalito o algún tequilita.

—Ah, claro. A ver, tú, vato —le dijeron a uno de ellos—, sácala, hay una Cazadores ahí y un, este, y un dese reposado.

De quién sabe qué madres me dijo. De... a ver... Cazadores y no recuerdo la otra marca. Y ya trajeron la botella. Sacó un pinche vasote largo y que me lo quería llenar:

—No —le dije— así nomás. Me voy a empedar —le dije.

—Entonces ya, bueno, aquí siéntese, ahorita le traemos.

No, pues al rato me echo dos, tres tragos y llegan tres cabrones ahí con la salsa, con un platote así anchote con pescado, pollo y carne, las tortillotas de harina. Pero me les quedo viendo a los cabrones, acá tipo como la película en *El Infierno*: unas pinches tejanotas y unos torzadotas y sus esclavas y pinches cinturones pitiados... chingones. “Putá”, dije yo, “vino, meseros de lujo”. No y ahí estaban bien cotorros los compas, así, pero haz de cuenta que te conocieran de toda la vida, como que alguien te los mandó exclusivamente para que te dieran el servicio. Y luego ya pues estoy echándome los tragos y que no podía con los pinches

pedazonones de carne, ¿no? Y dije “ay, cabrón”, dije volteando a la imagen “ya nomás falta la música”, dije y agarraba los pedazotes de carne. Y en eso rechinan unas pinches camionetas y se bajan varios cabrones con sus tamborzotes, grandotes, y las tubas, y que se sueltan: “Voy a cantar el corrido / de una historia verdadera / de un bandido generoso / que robaba donde quiera”. No, pues ahí se sueltan, música y buena comida. Namás que como que se me olvidó una onda ¿no?, dije... si hubiera dicho “oye, Malverde, ya me diste botana ya me diste trago... ora música... pues ahora diles que me den un billetito”, pero no dije eso, si no a lo mejor hasta un puño de dólares me hubieran dado. Y ya, es mi agradecimiento. Por eso le traigo canciones.

*Andrés Contreras*



9. *El heraldo musical*, Culiacán Sinaloa / personas: Andrés Contreras / Leonardo Sotelo / 07.11.2017.

Comenzando por una diferencia del exterior al interior, la capilla es un edificio ubicado a tres cuadras del palacio de gobierno de Culiacán, por su parte trasera transitan aún las vías de un tren de carga y cerca solo hay algunos puestos pequeños. Aunque en las calles aledañas se puedan identificar procesos de gentrificación, la zona que rodea a Malverde sigue siendo una zona popular y roja donde se puede avistar a personas consumiendo droga

o participando en actos violentos. Pero, justo al cruzar el umbral de la acera y al llegar al interior, la cosa cambia: la capilla se convierte, como en el relato de Andrés Contreras, en un oasis en medio del desierto, transición de lo profano a lo sacro que no se percibe salvo por la atmósfera que emite, una frontera que el culto malverdiano no fija de manera clara, sino que es la ambigüedad lo que la determina:

Thus the controversy over a chapel in Culiacán both brings into focus longstanding contentions in Mexico's broader social, cultural and political landscapes, and suggests that it is not so easy to distinguish the sacred from the profane, the legitimate official from the brigand, the legend from the material circumstances (Price, 2005: 180).

La capilla central genera un halo que se expande hasta el límite del edificio y delimita una zona de protección a quien llega, tal como la casa natal que menciona Bachelard. Esa paz está constituida de igual manera por una iteración en distintos relatos; como Andrés Contreras, Jesús González también narra esta paz:

### La capilla como espacio de paz

Afuera, afuerita es un ruidajo, por la gente que está ahí. Aquí hay mucho muchacho que vienen al tren y ahí pos, como en todos lados, pues el ruidajo, pero aquí adentro está él, y se siente bien tranquilo, se siente una tranquilidad, y en toda la capilla. Lo que pasa que afuera pues hay más ruidajo cuando llega la banda, pero aquí adentro, aquí, aquí, su altar principal se siente una tranquilidad bien machín.<sup>19</sup> Y aquí en el altar ese, también se siente muy tranquilo, se siente mucha tranquilidad. Será que son los dos lugares de él. Yo a él de aquí lo paso aquí y así,<sup>20</sup> son los únicos lugares de él, como que transmite mucha energía positiva. A pesar de que viene mucha gente y deja todos sus problemas, todo su estrés que traen la gente, no se siente, no se siente esa mala energía: él la agarra.

*Jesús González Sánchez*

19 "bien machín": expresión que denota intensidad, se puede reemplazar por "muy fuerte".

20 Se refiere al traslado que hace del busto de Jesús Malverde del altar principal a su altar privado.

## Conclusiones

La capilla, a partir de sus imágenes, exvotos y relatos, se construye a sí misma como un cosmos, como un refugio, como un rincón del mundo. Un lugar de inmensa paz en medio de un halo de riesgo. Es la morada de los desprotegidos más que de los narcotraficantes, más de los migrantes que de los bandoleros modernos. Es la morada de toda una comunidad que converge con fe en la figura que se ha construido a través del tiempo y a través de la necesidad.

El culto a Jesús Malverde —al igual que todos los procesos culturales— no necesita de ninguna manera de la academia ni de los medios para su existencia, al contrario, es por él que textos como el presente son posibles y es por ello que se necesita problematizar desde dónde se abordan y con qué fin. Dicho esto, quedaría agregar un agradecimiento a la familia malverdista por abrirse a la colaboración, por todas las atenciones, amabilidades y tiempo que brindaron no solo para el presente texto, sino para el proyecto en general.

Los relatos que se incluyeron en este estudio son tan solo una pequeña parte de los testimonios que se han recopilado con la esperanza de que el producto final de esta investigación sirva no solo como un texto académico más, sino como un acercamiento a la comunidad desde la comunidad misma. Esperando también que esta aproximación pueda extender un diálogo entre la academia y una comunidad que ha entregado muchísimo a los medios, pero que nunca se ha visto retribuida ni retroalimentada por ellos.



10. *En lo profundo, Culiacán  
Sinaloa / Leonardo Sotelo /  
03.05.2018.*



11. Exvoto en vida, Culiacán  
Sinaloa / Leonardo Sotelo /  
02.05.2018.

## Fuentes consultadas

- Bachelard, Gaston (2000). *La poética del espacio*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Chávez, Isabel. Edad no documentada. Comerciante. Culiacán, Sinaloa. 05.05.2018. Documentación y transcripción: Leonardo Sotelo.
- Chumbita, Hugo (1999). “Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* XIV; 84-91.
- Contreras, Andrés. Edad no documentada. Músico. Culiacán, Sinaloa. 07.11.2017. Documentación y transcripción: Leonardo Sotelo.
- Cortés, Santiago (2011). “De facineroso ladrón a santo milagroso”. *Cantares de bandidos: héroes, santos y proscritos en América Latina*. Enrique Flores y Jaques Gilard, coords. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 53-80.
- D. Niles, John (1999). *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Didi-Huberman, George (2016). “Exvotos: imagen, tiempo, órgano. Argentina: Sans Soleil.”
- Flores, Enrique y Raúl González, eds. (2012). *Malverde: Exvotos y corridos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- García Canclini, Néstor (2004). *¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- González Sánchez, Jesús. 40 años. Administrador de la capilla de Jesús Malverde. Culiacán, Sinaloa. 07.11.2017. Documentación y transcripción: Leonardo Sotelo.
- \_\_\_\_\_. 40 años. Administrador de la capilla de Jesús Malverde. Culiacán, Sinaloa. 08.05.2018. Documentación y transcripción: Leonardo Sotelo.
- Granados, Berenice (2012). “Notas y reflexiones sobre la recopilación y el tratamiento de materiales de literatura oral”. *Revista de Literaturas Populares* XII, 1; 289-318.
- Hobsbawm, Eric (2001). *Bandidos*. España: Crítica.
- Iglesias, Alfonso. Edad no documentada. Comerciante. Culiacán, Sinaloa. 04.11.2017. Documentación y transcripción: Leonardo Sotelo.
- Jónsdóttir, Kristín (2014). *Bandoleros santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. México: Colegio de la Frontera Norte, Colegio de San Luis.
- L. Price, Patricia (2005). “Of bandits and saints: Jesús Malverde and the struggle for place in Sinaloa, Mexico”. *Cultural Geographies* XII, 2; 175-197.
- Lizárraga Hernández, Arturo (1998). “Jesús Malverde: Ángel de los pobres—. *Mar y Arena*. Web.<https://web.archive.org/web/20070817192743/http://www.maz.uasnet.mx/maryarena/noviembre98/jesusmal.html> [último acceso 10.08.2018].
- López Alanís, Gilberto (2004). “El acta de nacimiento de Jesús Malverde de Paredones en el distrito de Culiacán en 1888. Un caso de la archivística sinaloense”. *Boletín del Archivo General del Estado de Guanajuato* 24; 33-43.
- Pedrosa, José Manuel (2003). “La lógica de lo heroico: mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultura)”. *Los mitos y los héroes*. España: Centro Etnográfico de Castilla y León; 37-63.
- Ríos Rojo, José A. (1995). “El rayo de Sinaloa. Heraclio Bernal”. *Clío* III, 13; 87-101.
- Velázquez Maya, Jorge Buitre. Edad no documentada. Comerciante. Culiacán, Sinaloa. 05.05.2018. Documentación y transcripción: Leonardo Sotelo.

DIÁLOGOS DE CAMPO

# MUESTRARIO



**“Todo este peregrinar”:  
Entrevista a Marte Camargo, migrante michoacano**

Proyecto: Relatos de migrantes indocumentados.

El tránsito de México a Estados Unidos como una narración heroica

**Eréndira Alejandra Ortega Medina**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

*aleortega.unam@gmail.com*

## Introducción

A partir de la crisis de refugiados en Europa y la llegada de Donald Trump a la Casa Blanca, la discusión sobre la migración y sus diferentes caras se reavivó. Escuchar las historias de la propia voz de los migrantes se volvió cada vez más importante, y surgieron espacios para darle lugar a sus historias: foros, congresos, documentales, series, películas, etc. Este es el contexto en el que nació el proyecto de tesis dentro del que se inscribe la entrevista hecha en 2018 a Marte Camargo, un hombre cuya vida ha estado siempre relacionada con México y con Estados Unidos, y que siempre ha tenido a su familia en ambos lados de la frontera.

Si bien muchos de los testimonios de migrantes que han sido documentados tenían una intención de denuncia social sobre la discriminación y el abuso contra los migrantes, mi intención con estas entrevistas era conocer la historia de la persona más allá de los prejuicios o ideas hechas que puedan etiquetar a un migrante necesariamente como víctima, y mostrar otras facetas de sus identidades. En el caso de Marte Camargo, su historia de vida nos permite entrever a un hijo, un padre, un esposo, un amigo, un hombre trabajador, un viajero, un héroe.

La entrevista se realizó en la ciudad de Morelia, capital de Michoacán, uno de los estados con mayor tradición migrante hacia Estados Unidos. Fue la segunda entrevista hecha para conformar el corpus de mi proyecto de licenciatura: “Relatos de migrantes indocumentados. El tránsito de México a Estados Unidos como una narración heroica”, aún en curso. Marte es amigo de mi familia, pero la primera ocasión que lo escuché hablar sobre las veces que había cruzado la frontera y el tiempo que vivió en Estados Unidos fue cuando lo entrevisté. Mis compañeros, que me apoyaron en la documentación de la entrevista, y yo quedamos sorprendidos por su historia y por su manera de contarla.

Cuando Marte cruzó la frontera por primera vez era solamente un bebé, y hoy, después de haber hecho el mismo viaje varias veces, sabe a ciencia cierta que su sentido de pertenencia está en México, pero desea con todas sus fuerzas volver a Estados Unidos para reunirse de nuevo con sus hijos y formar parte de sus vidas. Creo que historias como la de Marte deben ser conocidas para recordarnos que, más allá de agendas políticas, nacionalidades o leyes, los migrantes son personas reales con sueños, miedos, cualidades y deseos cuya realidad es más compleja que la palabra “migrante”.



Marte Camargo en el Millenium Park de Chicago, USA, 2004 (archivo personal).

---

## Datos del acto comunicativo

**Fecha:** 12 de abril de 2018

**Hora:** 16:40 h

**Duración:** 01:08:35

**Lugar:** Morelia, Michoacán de Ocampo, México

**Lugar en el que se llevó a cabo:** Casa de Alejandra Ortega

**Personas presentes:** Tania Gayosso, Zurisadai Santos, Ángel Solórzano, Alejandra Ortega

**Documentadores:** Alejandra Ortega

**Modo:** dirigido

**Tipo:** arte verbal y conversacional

**Contexto:** cotidiano

**Carácter:** profano

**Método de registro:** video

**Medio de grabación:** Sony DSC-HX350

**Operador de medio de grabación:** Ángel Solórzano

**Coordenadas del registro:** no documentado

**Palabras clave:** migración, frontera, identidad, familia

**Resumen:** Marte Camargo nació en Morelia, Michoacán. Cuando era bebé, él y su mamá cruzaron a Estados Unidos escondidos en el coche de una familia estadounidense. Después volvieron a México, pero el papá de Marte, que trabajaba en Estados Unidos legalmente, iba y venía. Cuando tenía diecinueve años, Marte volvió a cruzar la frontera con su hermano, y cuando juntó algo de dinero decidió regresar a México. Pocos años después se casó y tuvo un hijo, por lo que decidió volver a Estados Unidos para poder mantener a su familia. Lo hizo junto con su amigo Manuel, y poco después regresó a México una vez más para ayudar a cruzar a su esposa e hijo, igual que a la esposa e hijo de Manuel. Marte volvió a México poco después con su familia, pero, al no lograr establecerse, decidió junto con su esposa solicitar una visa, misma que les fue concedida, y volvieron a Estados Unidos sin tener que cruzar “ilegalmente”. Años después, su padre enfermó y retornó a México para estar con él en sus últimos días. Marte se dio cuenta de que no era feliz en Estados Unidos e intentó convencer a su esposa de que volvieran a hacer su vida en México, pero ella no quiso, así que

él volvió solo, con la certeza de que podría ir y venir gracias a su visa. Sin embargo, su visa fue revocada y se le prohibió volver a Estados Unidos. Desde entonces, Marte mantiene una barbería en México y espera poder solucionar su situación legal para poder estar en la vida de sus hijos.

**Notas:** La cámara con la que se documentó la entrevista cortaba la grabación cada treinta minutos, así que la documentación de la entrevista está dividida en clips de esa duración. Sin embargo, dichos clips se reunieron en uno solo para su presente visualización. Ángel Solórzano fue el encargado de la cámara durante la entrevista y se aseguró de que no se perdiera tiempo de grabación entre el final de un clip y el inicio de otro. Por otro lado, la grabación se hizo con una configuración de foco que da el efecto de barrido o lentitud en la imagen.

## Datos del hablante

**Nombre:** Marte

**Apellidos:** Camargo Silva

**Sexo:** masculino

**Ocupación/oficio:** barbero

**Año de nacimiento:** 1974

**Lugar de nacimiento:** Morelia, Michoacán de Ocampo

**Lengua materna:** español

**Otras lenguas:** inglés

**Escolaridad:** preparatoria

**¿Sabe leer y escribir?:** sí

**Estado civil:** divorciado

**Tiene hijos:** tres hijos, Marco, Julieta y Valeria

**Material transcrito por:** Alejandra Ortega

## Presentación

(00:00:00)

### Conversación

ALEJANDRA: Ajá. Estuve en febrero, no, enero, en... Bueno, enero y parte de febrero.

MARTE: ¿De este año?

ALEJANDRA: Del año pasado.

MARTE: ¿Del pasado?

ALEJANDRA: Mjm. Ahí es donde...

MARTE: ¿Y sí conociste alguna reserva de, de los indios?

ALEJANDRA: No, solo...

MARTE: Hay muchas en Arizona, ¿no?

ALEJANDRA: No, no. Más bien están como al oeste, ¿no?

MARTE: No, ahí se dan mucho, en Nuevo México, Arizona.

ALEJANDRA: No conocí, más bien conocimos reservas naturales y cosas así [mjm], pero reserva india no, no. Y..., je, conocimos una que era como un intento de estación espacial, bueno, como una prueba de si se podía generar vida en condiciones así.

MARTE: Sí, ¿de la NASA?

ALEJANDRA: Ajá. Pero no funcionó [risas].

MARTE: Quedó como un proyecto.

ALEJANDRA: Ajá. ¿Ya está?

ÁNGEL: Mjm. Sí, sí, sí.

ALEJANDRA: Sí está grabando.

ÁNGEL: Sí.

ALEJANDRA: ¡Eh! Bueno [risa], este, bueno, primero, eh, no sé si nos podrías decir tu nombre completo.

MARTE: Mjm.

ALEJANDRA: ¿Nos lo dices? [risas]

MARTE: Me llamo Marte Camargo Segura.

ALEJANDRA: ¿Camargo Segura?

MARTE: Mjm.

ALEJANDRA: Y...

MARTE: Mi nombre es medio raro, Marte. Como un planeta.

ALEJANDRA: Sí [risas]. Este, ¿En qué año naciste?

MARTE: En mil novecientos setenta y cuatro.

ALEJANDRA: Setenta y cuatro. Ok.

MARTE: Pero ahorita tengo cuarenta y cuatro años. Ya estoy veterano.

ALEJANDRA: Ajá [risas], pero [ininteligible] Bueno, este, ¿tú eres de aquí de Morelia?

MARTE: Nacido de aquí de Morelia, sí [¿sí?]. Aquí nací yo, en Morelia, Michoacán, mjm.

ALEJANDRA: ¿Y siempre has vivido aquí, o...?

### No traía uso de razón

De la primera vez que Marte estuvo en Estados Unidos

(00:01:50)

Arte verbal

MARTE: No. No, este, se puede decir que más o menos de mis cuarenta y cuatro años que tengo, este, aquí en Morelia<sup>21</sup> he vivido como unos veinte, yo creo [¿veinte?]. Mjm, sí, eh, este, originalmente yo nací en aquí en Morelia, pero realmente vivíamos en Ciudad Hidalgo<sup>22</sup> [mm] porque mi papá es de Ciudad Hidalgo, y allá vivíamos, ahí crecimos. Y como es bien conocido que de Ciudad Hidalgo mucha gente, pero mucha gente, inmigra a Estados Unidos, específicamente a Chicago<sup>23</sup> [mjm], entonces la familia de mi papá no, no fue la excepción. Entonces por ahí más o menos, de ahí comienza la, la, cuestión esta de que, de que uno tiende a tener, este, a, a migrar hacia Estados Unidos, ¿verdad? [ajá]. Básicamente ti..., tiene qué ver mucho el lugar donde crezcas y el ambiente que, que te, que, creces escuchando eso [ajá]. Mjm.

ALEJANDRA: Pero, ¿por qué? ¿como...? O sea, ¿porque conociste mucha gente que migró, o...?

MARTE: Sí, y directamente mi papá [mm]. Mi papá, este, cuando nosotros éra..., éramos niños, mi papá tenía la facilidad de poder entrar a Estados Unidos, o sea, sin, sin, sin problemas. Tenía un, un seguro social válido y entonces, este, con ese podía cruzar la frontera

21 Morelia: es la capital del estado de Michoacán, al occidente, y cuenta con una población aproximada de 784,776 habitantes (INEGI, 2015).

22 Ciudad Hidalgo: cabecera del municipio de Hidalgo en el estado de Michoacán, a unos 100 kilómetros de Morelia. Tiene una población de 117,620 habitantes (INEGI, 2015).

23 Chicago: ciudad del estado de Illinois, 2,716 millones de habitantes (2017), una de las ciudades más pobladas de Estados Unidos.

[mjm]. Este, actualmente pues ya es otra cosa muy distinta, ¿no? [mjm]. Pero, sí, entonces nosotros crecimos con ese ir y venir de mi papá, que se venía un año... digo, perdón, se iba a Estados Unidos un año, regresaba, y así, ¿no? [mjm] Entonces, este, cuando desde chico, este, creces con eso, pues, eh, este, cuando creces tú ya también lo, lo tomas, es como un, como un círculo, ¿no?, como un círculo vicioso, poniéndolo de algún modo, porque, porque también lo, es como tu plan "B" [ajá]: cualquier cosa que aquí en México se te atora, se te detiene, pues está la opción de irte a Estados Unidos. ¿Por qué? Porque tienes allá tíos que ya viven allá, muchos primos, este, tu mismo papá se va, entonces creces con eso [ajá], ¿mjm? De que cualquier cosa, pus vas a acabar en Estados Unidos, ¿mjm?, legal o ilegalmente, ¿mjm? Sí.

ALEJANDRA: Eh... ¿tú cómo cruzaste? Como, bueno ¿legal o ilegal?

MARTE: De las dos formas [¿sí?], de las dos formas. Este, bueno mira: la primera vez que yo estuve en Estados Unidos, de hecho, yo no traía uso de razón todavía. Eh, era, eh, estaba bebé, tenía meses de nacido [uy]. Este, mi papá se llevó a mi mamá y a mi hermano mayor, a mí, mis otros dos hermanos menores todavía no habían nacido [ajá]. Yo tenía como seis meses. Entonces, eh, me platica mi, mi mamá, que fue toda una travesía, porque mi papá sí podía cruzar bien [ajá], pero mi mamá con nosotros se fue de ilegal, y a nosotros dos nos pasaron en la cajuela de un carro y [oh, mira], y que mi mamá por poco y muere porque una señora gordita le quedó encima, y ella se estaba asfixiando en su afán de protegernos a nosotros de [ajá]... y, y así más o menos va la historia, ¿edá? Yo no la viví. Bueno, sí la viví, pero no [risas], pero no a, no, no, no me acuerdo [ajá], entonces, este, la sufrió y, y ella, al momento de estar en Estados Unidos, ya en Chicago, específicamente [mjm], este, mi mamá nada más estuvo como siete meses, como siete meses, porque, eh, creo que mi papá pues ya no, ya no, este... No sé, no sé bien cómo estuvo la, la cosa.

El chiste es que la, que la, que la mandó para acá [mjm] con nosotros, a los siete meses [ajá], de regreso acá para México y, y ya después, este, nos quedamos aquí y ya, mi papá se regresó y, y él seguía yendo y regresando, ¿edá? [ajá], pero ya nosotros aquí ya, pus ya, ya eh, ya la, la vida normal, o sea: kínder, la primaria, la secundaria, la preparatoria, ¿no? [mjm].

## Un chavillo de diecinueve años

Del segundo viaje de Marte a Estados Unidos

(00:06:03)

Arte verbal

MARTE: Y yo cuando regreso a Estados Unidos ya, ya grande, tenía dieciocho años [joh! dieciocho], dieciocho años, y sí fue de ilegal [ajá], fue de ilegal: me fui con un hermano, mi hermano mayor, que ya había ido una vez. Entonces, este, como te decía al principio pues: siempre está el ple..., plan "B". En, en ese tiempo, yo, este, ya me había salido del, de la prepa y así, y como que andaba, pues, en una etapa así como inestable de que no sabía qué onda con mi vida [mjm], y pus siempre está ese, esa opción de irte a Estados Unidos a trabajar, a, a ganar dólares como, como dicen [sí]. Y entonces me fui con mi hermano, tenía yo dieciocho años, y nos, nos, nos fuimos de indocumentados. Es, eso fue en el 92 [ajá], en el 92, y pus todavía no era tan difícil cruzar a Estados Unidos, todavía no era, no es como en la actualidad. ¿Por qué? No había todavía tanta tecnología en la frontera y no había aparte las, las bandas del crimen organizado no eran tan peligrosas como lo son ahora, pues, que ahora eh, es una cuestión muy, muy difícil.

En, en ese tiempo pues sí se, contratabas a tu coyote o pollero, como le llaman, y, y ellos te, te cruzaban. Quizás les tocaba por ahí pagar alguna mordida de dere..., derecho de piso, ¿no?, porque siempre ha existido eso del crimen organizado, ¿edá? [mjm] Pero, pero a, a lo mejor era como un poco más de respeto a la cuestión humana, ¿edá? Este, eh, en ese tiempo.

Y, bueno, pasamos, y sin ningún problema, mi hermano y yo. Y estuve allá un año [mjm], un año y, y yo a los, pues ya tenía 19 años, me, recuerdo que junté, este, tres mil dólares, para mí era un, un dineral, ¿edá? Para un chavillo de 19 años, ¿no?, así como que "Ay, ay, ya con esto la hice para toda la vida", ¿no? [risas] Y ya dije: "no, yo ya no, no quiero estar aquí, extraño a mis amigos, desde los scouts, desde...", extrañaba muchas cosas, ¿no? Entonces, este, pues ya, me, nos, nos regresamos [mjm]. Eh, ya para esto, este, yo me metí a terminar la preparatoria y todo eso, ¿no? Ya, ya para ora sí, eh, pa echarle ganas aquí en México [mjm]. Este, yo ya termino la preparatoria casado [mjm] porque en el lapso de que estudié la preparatoria, yo era mayor que mis otros compañeros pues, por el tiempo que había perdido [ajá]: de que si estudiaba o no estudiaba, que me fui a Estados Unidos y todo eso, yo tenía tres años más grande [ajá] que mis compañeros.

## Vámonos a Estados Unidos

Del tercer viaje de Marte a Estados Unidos

(00:08:40)

Arte verbal

MARTE: Entonces conozco a, a la que iba a ser mi, mi esposa, y nos casamos y todo, y entonces de repente ya te ves casado, este, con un hijo que ya había, ya había nacido mi, el hijo más grande. Entonces de repente ves que la situación no es fácil, ¿y qué se te viene a la mente nuevamente? “Vámonos a Estados Unidos” [sí].

Eh, pero ahora ahí no era solo, ahora era con, con ella [mjm], con, con mi esposa y mi hijo. Pero, pues como yo ya había es..., ya había ido anteriormente, este, me fui yo primero [mjm], me fui con mi mejor amigo, con este Manuel [ajá]. Nos, nos fuimos y, este, fue la segunda vez que, que entro; bueno, la tercera, ¿vedá? Pus desde que era bebé, ¿vedá? [sí] [risas], pero, pero bueno, eh, esa no la contamos [risas] porque no tenía yo consciencia ni uso de razón, pero, entonces esta fue la segunda vez que, que me fui Estados Unidos, con mi amigo. Este, pasamos bien nuevamente, no hubo ningún problema. Este, ya cuando te platique él, te contará su experiencia, pero él estuvo súper nervioso y bien espantadísimo, ¿edá? Porque pus él nunca había ido [ajá]. Este, entonces estuvimos a, eh, bueno, pasamos bien sin, sin, sin problemas en, en ese tiempo. Este, pus para no entrar así tanto en detalles, para no hacer así tan, tan, tan largo esto, ¿edá? Porque sí hay pues, hay anécdotas, cositas que, que, que te van pasando en el trayecto, ¿no? [ajá]. Pero, pero en general creo que fue todo normal.

ALEJANDRA: Bueno, pues tam..., también nos las puedes contar.

MARTE: Sí [risas].

ALEJANDRA: Todos, todo lo que quieras contarnos.

MARTE: Sí, eh, pues, bueno que, en el, en la frontera nos asaltaron, por ejemplo [órale, oh]. Nos asaltaron cuan..., cuando iba con, con, con mi amigo. Y como yo ya sabía más o menos que ese tipo de cosas podían pasar, y yo le dije, este:

—Oye, pues ponte unos veinte dólares en, en la cartera [ajá].

Y el dinero, o sea, la cantidad fuerte de dinero que, que traemos para pagar los coyotes y todo eso, esas las traíamos, este, en otros lugares: él la traía en, en la manga de la, por dentro de la manga de la camisa, ps [mjm], le, le cosieron, le, le descosieron y le metieron el dine-

ro ahí, y entonces se lo volvieron a coser; y yo, eh, en una bolsita secreta dentro de la ropa interior [oh] [risas]. Sí, y entonces cuando nos asaltaron los, ahí, es, es que fue justamente en, eh, al momento de la frontera [ajá], o sea, en ese momento yo, ten..., teníamos un pie de aquel lado y otro de este lado cuando llegaron ahí unos cuates ahí como drogados yo creo [mm], con navajas y eso, y, y bueno, ¿pus qué? No, no te queda otra cosa más que cooperar, ¿no?, o sea, este, y pedirle a Dios que no te encuentren el dinero [risas] [mjm]. Entonces no nos lo encontraron [ah]. De, de hecho, nos, nos, nos bajaron los pantalones, y a mí me, me tocaron acá mis partes, pero así por abajo, [ajá] buscando el dinero, pero no me tocaron por enfrente, como que... [risas], como que no quisieron [risas] por razones obvias [se ríe] [ajá]. Y, y, y a mi amigo Manuel pues no, no se les ocurrió revisarle aquí, ¿edá? [ajá] Entonces nos quitaron los veinte dólares que yo preví que nos podía pasar eso, y el reloj que traíamos cada quien.

Y, y ya, o sea, pus ya nos asaltaron y se..., seguimos nuestro camino porque ahí en, en donde cruzamos nosotros fue exactamente en la ciudad de Nogales [mm], Sonora<sup>24</sup> [ajá], y del otro lado estaba Nogales, Arizona.<sup>25</sup> Entonces ahí, en ese tiempo, ahorita ya no sé nada de cómo esté, pero nada más subías un cerrito, no sé, unos cuarenta metros hacia arriba, y estaba el hueco en el, en la frontera del, en, en la malla ciclónica [ajá], cruzabas y, y ya, bajabas el cerrito de aquel lado tratando de que no te viera la migra [mjm], porque no había, o sea, no nos internamos al desierto ni nada pues, ni, ni caminamos ni nada, sino, del otro lado ya está la ciudad de Nogales Arizona. Entonces no nos vio la migra.

## Las primeras treinta millas

De cómo Marte se internó en Estados Unidos

(00:12:54)

Arte verbal

MARTE: Ya nos internamos en la ciudad [ajá], y nos metimos a un McDonald's muy conocido ahí [ajá], en donde ya la gente sabe que había ahí coyotes y taxistas que llevaban a los,

24 Nogales: Municipio del estado de Sonora, 2,850,330 habitantes según el censo INEGI 2015. Colinda al norte con Nogales, Arizona, y es ciudad fronteriza con Estados Unidos.

25 Nogales: Ciudad fronteriza del condado de Santa Cruz en el estado de Arizona, Estados Unidos. Colinda al sur con Nogales, Sonora. Su población aproximada es de 20,837 habitantes (INEGI, 2010).

a los migrantes a la ciudad de Tucson<sup>26</sup> [¡oh!]. Porque eso es lo peligroso al momento de cruzar la frontera: no, no es tanto cruzar, este, la línea divisoria, sino lo peligroso es llegar a un punto en donde ya no están los retenes de migración [mjm], y generalmente, este, están en las primeras treinta millas, creo, ya dentro de los Estados Unidos [mjm]. Este, son, bueno, habían los retenes. Entonces estas personas ya están ellos coordinadas con gente que tienen, pues, así, cuidando cuando hay cambio de turno [mjm]. Tons cuando hay cambio de turno es cuando: “Vámonos”.

Y, y si la persona, ora sí que si las personas se ven de al tiro así bien este, bueno no, no, no por mala onda, pues, pero así como con rasgos indígenas o, o que sean centroamericanos, o muy nerviosos pues [mjm], que nunca han hecho eso, sí los esconden, o sea, abajo de los asientos [mjm] o hasta en la misma cajuela. Si ven a la, a la persona ahora sí que como que más blanquitas o con más presencia, les dicen que se vayan sentados, normal, com..., como si fueran cualquier persona, ¿no? Porque pus a lo mejor no, no, no pueden llamar mucho la atención, ¿no? [mjm] Y, porque en los, en los retenes, pus no paran todos los automóviles, nada más paran a los que ellos consideran, ¿no?, para, pues, al azar [ajá], para pedirles sus documentos. Y bueno, en es..., en este caso a nosotros nos dijeron que nos fuéramos sentados, que nomás tranquilos, como, como si nada, ¿no? Y, y ya, as..., así sucedió.

En la ciudad de Tucson yo tengo una prima [ajá], y llegamos a su casa, estuvimos ahí dos días en su casa, este, nos trajeron en la iglesia todo el día porque son, este, evangélicos [risa]. Son de, de las anécdotas, ¿no? Pus, ora sí que nos, nos estaban haciendo el favor de, de recibirnos en su casa [mjm] y, y, este [ajá], pues pro..., protegiéndonos, ¿no? Después de todo, pues, porque eh, éramos ilegales [sí]. Este, y pues sí, pus ahí teníamos todo el día en la iglesia, y que [risas] nos, nos sacaron el chamuco<sup>27</sup> y todo ahí [risas]. Pero, pero, pero pus después de todo ya ellos nos hicieron favor de hacer unas reservaciones de los vuelos [ajá], de Tucson a, allá a Chicago [ajá]. No, perdón: de Phoenix<sup>28</sup> [ah, de Phoenix]. De Phoenix, perdón: mi, mi prima vive en Phoenix. Porque de Tucson, de ahí nos, nos llevaron has, a, a Phoenix, a, a la casa de ella, de, de mi prima. Entonces de la ciudad de Phoenix ya tomamos un vuelo para Chicago. Y como no era como en la actualidad, de que hay muchas

26 Tucson: Ciudad en el estado de Arizona, Estados Unidos, a 107 kilómetros de Nogales, Arizona. Su población aproximada es de 535,677 habitantes (2017).

27 ‘Chamuco’: mexicanismo, nombre que se le da al Diablo.

28 Phoenix: Ciudad capital del estado de Arizona en el condado de Maricopa, 527,438 habitantes (2017), a 300 kilómetros de Nogales, Arizona.

revisiones y todo esto, este, traíamos nuestros pasaportes mexicanos y con eso era suficiente, porque era un vuelo local [mjm]; pudimos abordar el vuelo sin ningún problema [mjm]. Sí, entonces, en la actualidad ya está un poco complicado que si eres ilegal tomes un vuelo, este, doméstico dentro de los Estados Unidos, sí también está complicado porque sí te, te piden tu identificación, pues, de, de allá [mjm], ¿no? Esto es para poder abordar el vuelo. O el pasaporte, pero, los documentos pues correctos [mjm].

Entonces pues ya estando en Chicago, este, pues ya, nos pusimos a, a buscar dónde vivir, porque yo tengo allá mucha familia, entonces no hubo problema dónde quedarnos [mjm], cómo ubicarnos, este, conseguimos trabajo, este, como todo mundo, como la mayor parte de los inmigrantes, este, llegan a trabajar en un restaurante, ¿no?, de lavaplatos [mjm], no fuimos la excepción, estuvimos trabajando en eso. Este, mi, mi amigo también. Después de tres meses ya, este, teníamos un departamentito [mjm], y ya habíamos trabajado bastante, entonces ya era hora de traernos a nuestras mujeres con nuestros hijos [mjm]. Mi hijo Marco que, y Manuelito, ¿sí, sí lo conoces?

ALEJANDRA: Sí.

## La odisea

De cómo Marte fue coyote

(00:17:00)

Arte verbal

MARTE: Este, eh, estos niños, mi hijo tenía un año y, y el hijo de mi amigo Manuel tenía como siete meses, taba chiquito [mjm]. Entonces, este ahí sí fue que hice una o..., odisea así bien, bien padre, ¿no?, que, que a, que, que hasta la fecha yo ni la puedo creer que, que, que lo haya hecho, ¿edá? Per..., porque me regresé a México, me regresé para acá, tomé un vuelo [ajá] para, para venir por ellos, porque no queríamos, o no nos sentíamos confiados de mandarles nada más el dinero y que, y que coyotes las trajeran y nos las llevaran para allá [mjm]. Se nos hacía peligroso porque eran dos mujeres jóvenes, que en ese tiempo pues ellas, ellas, ellas tenían, este, bueno, la, la que, la mamá de mis hijos en ese tiempo tenía dieciocho años [uy]; estaba muy jovencita, muy bonita; la esposa de mi amigo también. Entonces, este, yo me vine para acá [mjm]. Me vine, entonces ellas ya sabían, ellas, que iba a llegar yo, entonces ya prepararon, pues, todo, y ahí vamos para la frontera.

Nos fuimos a Guadalajara<sup>29</sup> y de Guadalajara tomamos un vuelo a, igual, a Nogales [mjm], y entonces yo no había contratado a ningún coyote porque yo mismo iba a ser el coyote [ajá], porque yo ya había pasado dos veces por ahí mismo: con mi hermano y con Manuel. Entonces, este, al momento de llegar ahí a la frontera, mm, este, una señora, contratamos una señora de ahí mismo dentro del hotel donde estábamos hospedados [mjm], que se veía muy buena gente. Que ella nos iba a ayudar, este, nada más con la, con el brinco le llaman, el brinco pues [ajá], nada más cruzar la línea fronteriza. Entonces sí, y pus, eh, por ser mujer, a, a mí me dio más confianza, ¿no? Por la cuestión de, de mi esposa, y la esposa de mi amigo y los niños. Entonces, este, pues ya los trasladamos a la frontera y le entregamos las maletas a ella que traíamos con la ropa de los niños, leche, los biberones, hasta, hasta el anillo de, de, de matrimonio, ¿no?, que, que, que teníamos [ajá]. Ella iba a pasar las cosas, y ya del otro lado nos, ya que pasáramos nosotros, ya nos las iban a entregar, y nos iban a llevar igual a Tucson y luego a Phoenix a la casa de mi primo [ajá]. Iba a ser exactamente lo mismo, ese era el plan.

Pero, bueno, el chiste es que al momento de, de cruzar, otra vez de volver a subir ese cerrito, yo iba demasiado nervioso porque, este, me daba mucho miedo de que me, nos fueran a volver a asaltar [mjm], porque ahora venían las muchachas [sí], y que aparte de, de asaltarnos, que las, les quisieran hacer algo, abusar sexualmente o algo, de ellas [mjm]. Ese era mi temor principal, y era yo solo con las dos mujeres y los dos niños. Entonces, este, gracias a Dios no sucedió [mjm]: cruzamos ahí el, el huequito que está, y, este, mi comadre, o sea, la esposa de, de mi amigo, porque es mi comadre [risa] [ajá], este, iba súper nerviosa y, y no podía correr. Entonces yo me a..., recuerdo perfectamente que yo me enojé y, y le grité:

—A ver, dame al niño.

Y le, que le arrebato al niño [ajá], y, y ya mi esposa traía a mi hijo y yo a su, a su hijo de, de, de mi amigo [mjm], y ahí íbamos corriendo, bajando el cerrito. Y al momento de ya casi bajar, este, ya estaba un agente de migración esperándonos así, bien sonriente, así de... [ay, no], abajo.

Ahí sí nos agarró la migra [ajá], ahí sí nos, nos, nos agarró migración y, este, pues ni modo, o sea, nos, nos, nos detuvieron, nos, nos llevaron ahí a, detenidos. Pus un, no se portan mal siempre y cuando cooperes, ¿no?, o sea, este, son muy respetuosos, muy educados y eso,

29 Guadalajara: ciudad capital del estado de Jalisco, tiene una población de 1,460,148 habitantes (INEGI, 2015).

¿edá? Pero, pero pus al final de cuentas pus ya te agarran, o sea [risas] [sí]. Entonces, este, nos separaron: a mí del lado donde tenían a los hombres, pues, en un cuarto así, grandote, y, y las mujeres y niños en otro.

Entonces, eh, y ya, estaban regresando la gente en camionetas a la frontera, los vuelven a dejar ahí. Entonces, este, yo tenía mucho temor de que nos separaran, que me dejaran a mí en un lugar y a ellas en otra [mjm], y pus ellas no sabían nada, o sea, estaban totalmente inexpertas y con los dos niños [mjm]. Entonces yo recuerdo que les rogué a un oficial de estos de, de migración, casi casi con lágrimas en los ojos que, que no me separaran; cuando las mandaran a ellas que me mandaran a mí en, en esa camioneta con ellas, a la frontera, porque iba mi esposa y mi hijo y, y la esposa de mi amigo [mjm]. Y afortunadamente, este, creo que sí entendieron esa, esa, esa parte y sí me, me mandaron con ellas [ajá], y nos volvieron a dejar ahí en la frontera.

Entonces, eh, recuerdo muy bien que dado, pues, el acontecimiento, este, yo ya no quería volver a intentar, yo ya me, me dio miedo, literalmente, por ellas y, este, y ya quería regresarme, regresarme para acá pues [mjm]. Pero, pues no sé, o sea, también la cuestión de, de querer, pues, buscar un mejor futuro en Estados Unidos [mjm], entre comillas, me, me orilló a, y entre todos tomamos la decisión de volverlo a intentar a pesar de que ya nos habían agarrado, ya nos habían tomado datos, que dimos datos falsos, por cierto; pero te toman huellas digitales, la, de aquí del, del ojo y todo, o sea. Este, pero pus tomamos la decisión de volver a pasar. Y para esto ya estaba oscureciendo, ya eran como las siete de la noche [mjm], estaba oscureciendo y dijimos “es que...”.

Ah, lo que también nos, nos estaba obligando o llevando a volver a cruzar eran nuestras cosas [mm], porque la señora ya se las había llevado [mjm] y ya no, ella no sabía que nos habían agarrado, que, que nos habían regresado, o sea, ella no sabía nada [mjm], y nosotros no sabíamos nada de dónde estaba. Entonces, este, quisimos volver a cruzar exactamente igual. Entonces, como dijimos:

—Bueno, como ya está anocheciendo a lo mejor sí podemos pasar y sin que nos vean.

Entonces, eh, pues ahí vamos otra vez [ajá]. Igual el mismo miedo, pero ahora creo que al triple, porque ya nos habían agarrado [mjm], y con los niños y, y pues ya que no teníamos, pues, ni nada qué darles, o sea, es, traíamos este, el dinero, ese sí lo traíamos pues igual así, escondido, guardado [mjm], este, pero ya cuando, cuando cruzamos vimos abajo las camionetas de, de migración [mjm], y ahí en ese cerrito ya hay casas, ya ahí vive gente, entonces,

este, pues la primera opción que se nos ocurrió fue quedarnos en un carro que estaba ahí abandonado, ya sin llantas y todo, un carro abandonado [mjm] que estaba ahí en el cerrito. Entonces nos escondimos ahí, este, los cinco.

Nos escondimos ahí un rato, y cuando ya los niños empezaron a llorar, que tenían hambre, y que sus pañales ya estaban sucios y todo [sí], pues, este, era una situación bien fea, bien desesperante pues, porque no sabías qué, qué, qué hacer, o sea, estás cruzando la frontera y traes a dos niños chiquitos, dos bebés y, y uno también con hambre ya, de hecho [mjm]. Entonces lo que, lo que, lo que hice yo fue ir a tocarles a la puerta de la casa que estaba ahí, la casa más próxima [mjm] y les, este, y le pedí a mi esposa que me acompañara pues, para que diera, diera un poco más de confianza, para que vieran que venía una mujer con nosotros.

Y ya les tocamos la puerta y teníamos mucho miedo de que nos fueran a, pues a delatar [sí], ¿no? A molestarse o “lárguense de ahí”, o sea... porque generalmente esa gente que vive en la frontera viven bajo mucho estrés, porque siempre están cruzando gente, que la migración, que los ilegales y esto, que lo otro, entonces ellos a lo mejor les gustaría vivir una vida tranquila, ¿no? [risa] Entonces, este, y les fuimos a, a tocar la puerta y pues sí, como que en un inicio dijeron: “¿Pues y qué?” y “No es mi problema” y todo eso, ¿no? Pero [mjm] cuando les dijimos que traíamos dos niños chiquitos, dos bebés, este, pues ya la señora como que nos dijo:

—A, a ver, váyanse y, y ahorita yo voy a ver.

Y ya fue y vino a verificar, entonces ya se regresó a su casa y nos, y nos dio leche y pan para los niños y para nosotros. Entonces, este, ya después llegó su esposo y vino a platicar con nosotros y nos, nos dijo:

—¿Saben qué? Ustedes se van a quedar aquí toda la noche. No los podemos meter a la casa porque no..., nosotros nos vamos a meter en problemas [mjm]. Se van a quedar aquí, y, este, y en la mañana se van a, a bajar en la camioneta con nosotros.

O sea que mi esposa se bajó con un, con un, con el esposo de la señora de la casa [mjm] y mi hijo en la camioneta, como si fuera su esposa de, de él [mjm]. Entonces, este, se bajaron y la fueron a dejar al McDonald’s famoso [mjm]. Y ya después se bajó el cuñado de este muchacho, igual, con la esposa de mi amigo y, y su hijo, igual se bajaron y la fueron a dejar ahí al McDonald’s como si fueran su, su esposo. Entonces yo, yo me bajé solo [mjm] con una pañalera que me prestaron y me dijeron:

—¿Traes ropa limpia?

—Sí, sí traigo —porque traía en una mochilita.

—Pus bueno, ponte tu ropa normal y, y bájate y cámbiate y todo eso, y bájate normal y nos vemos allá abajo.

Entonces ya nos habíamos vuelto a separar, o sea, mi esposa estaba en una camioneta, la otra muchacha en otra [mjm], y yo me quedé solo. Entonces me, o sea, ese era mi mayor temor, que nos separaran, que nos separaran, porque, porque, o sea, yo era el responsable de ellas, de su vida, de su bienestar, de todo, ¿no? Entonces afortunadamente ni a ninguna de ellas las detectaron, ni a mí. Yo pasé junto a las camionetas de inmigración ahí con mi pañalera y todo así, tratando de disimular. Pero pus por dentro estaba así que un mar de nervios, ¿no? [mjm] Y, este, nos volvimos a reunir en el McDonald's.

Llegamos al McDonald's y, este, y otra vez la misma operación [mjm]: contratar una persona que nos, que nos llevara hasta allá, hasta la ciudad de Phoenix y todo eso, y salió bien [mjm], salió bien. Nuevamente en la casa de mi primo, de mi prima. Nuevamente a la iglesia como dos días [risas]. Pero las, pero ya, ya ya con, pero, pero, ahí sí, de, de hecho, ahí sí yo fui con mucho gusto a la iglesia [sí] [risas], o sea, a darle gracias, a darle gracias al Señor. Ahí sí fui con mucha devoción, la verdad, este, porque pues estaba muy contento de que logramos pasar y, y físicamente, pues, estábamos bien, o sea, no nos pasó nada [sí], y que estábamos juntos los, los cinco: los niños, las muchachas y yo [mjm]. Entonces igual, estuvimos ahí dos días, nos, nos, nos compraron los, los boletos de avión y, y, tomamos el vuelo para Chicago [mjm].

Y llegamos a Chicago y, este, pues imagínate la, la alegría de, de haber hecho esa, esa hazaña [mjm]. Porque, es que yo le, yo, yo le llamo así como una hazaña, porque al, a lo mejor es algo así como, como que “pus no, eso cualquiera lo puede hacer”, pero realmente no fue cualquier cosa [mjm], porque yo no ocupé de, de ningún coyote ni de nada, sino, este, yo mismo fui el coyote porque pus yo quería proteger a ellas [mjm], ¿no?, y a los niños.

## La etapa de trabajo duro

De cómo Marte y su esposa trabajaron durante dos años y medio

(00:29:02)

Arte verbal

MARTE: Y bueno, este, es..., estuvimos allá, este, en Estados Unidos, y ya viene la etapa del trabajo duro allá en Estados Unidos. El trabajo duro de meterte a estudiar inglés, de no sentirte menos, de sentirte, aunque seas ilegal, pero eres un ser humano [mjm]. Porque allá pasa de que en Estados Unidos muchos, muchos paisanos nunca dejan de sentir ese complejo de inferioridad [mjm], ¿verdad? Entonces, este, de se..., de sentirse menos, de sentirse que no pertenecen allá. Y ciertamente no pertenece uno allá, pero eso no quiere decir que no puedas tú tratar de adaptarte y de, y a, a lo mejor no sentirte un, como un americano, como un anglosajón, pero, pero sí tener...<sup>30</sup>

ÁNGEL: Solo que no se ha de haber grabado, o...

ALEJANDRA: Mjm. ¿Sí era así la toma?

ÁNGEL: Sí.

ALEJANDRA: ¿O estaba más cerca?

ÁNGEL: Creo que sí estaba un poquito más cerca.

MARTE: O sea que estuvo bien que haya entrado esa llamada.

ÁNGEL: Sí, justo fue el...

ALEJANDRA: Sí, porque nos dimos cuenta [risa]. Justo ahí, listo, bueno, igual un poquito más, ya [risa].

ÁNGEL: ¿Sí tienes buena memoria? [risa]

ALEJANDRA: Sí.

ÁNGEL: ¿La capacidad?

ALEJANDRA: Sí, sí, está bien.

MARTE: ¿Ya?

ALEJANDRA: Sí [risa].

MARTE: ¿Sí? Ah, bueno. Entonces, pues, viene la parte, ¿no?, de, de trabajar, que a final de cuentas a eso es a lo que vas a Estados Unidos [ajá]. También es una verdad de que, de que

<sup>30</sup> Final de clip

muchos, este, paisanos allá se vuelven bien borrachitos [¿sí?]. Sí, sí, sí, porque pus como pus no, no hay pues así, no está la familia pues que los está checando, ¿no? [mjm]. No fue mi caso [risas], no fue mi caso.

ALEJANDRA: A él ya lo estaban checando [risas].

MARTE: No, no, este, de hecho cuando, cuando estuvimos solos, este, an..., antes de que llegaran nuestras esposas, este, pues ahí en la casa donde vivíamos era de un vecino de un tío, ahí nos hicieron favor de darnos alojamiento el tiempo que estuvimos antes de que yo me viniera [mjm] por las muchachas, y, este, vivíamos... en esa casa había una barra, una barra grandota y vivíamos de..., dentro de la barra [mjm], ahí nos quedábamos a dormir. Y los chavos que vivían ahí eran varios chavos, esos sí se la pasaban tome y tome. Perdón. Y, este, pero sí, eh, no, no, no fue el caso mío ¿vedá?, de, de, de agarrar a ponerme a estar tome y tome.

Pero bueno, me quedé en que viene la, la parte de, del trabajo, ¿no? Este, con la mamá de mis hijos y, y yo, pues, hicimos, hasta eso, buena mancuerna para eso del, del trabajo. Nos pusimos a trabajar bastante, a, a estudiar. Ella consiguió trabajo en un súper mercado de, de cajera [mjm]. Yo trabajaba en una fábrica, en un restaurant y cortando cabello, je [risa]. Tenía tres trabajos, porque el cabello ese es el, el oficio pues de, de, de mi familia. De hecho actualmente es a lo que me dedico pues [ajá], a cortar cabello, soy barbero. Entonces, este, estuvimos en Estados Unidos trabajando mucho, mucho, mucho durante dos años y medio. Cuando pensamos que teníamos, eh, una cantidad de dinero considerable y, pus, fue una decisión de regresarnos, yo con, con mi esposa y mi hijo. Mi hijo ya para ese, para ese tiempo ya tenía tres años y medio más o menos, ya estaba un poquito grande, ya se estaba adaptando allá a Estados Unidos [mjm].

## Nos regresamos para acá

Del regreso de Marte a México

(00:32:48)

Arte verbal

MARTE: Entonces nos, nos regresamos a, para acá, para acá, para México. Para esto mi amigo Manuel ya se había regresado también [¿sí?], él ya tenía unos meses que se había venido [mjm]. Y lle..., llegamos y lo primero que hicimos pues fue mover el dinero que trabajamos, ¿no? Pues compramos una casa, compramos un carro, pe..., este, pensamos en, en poner un

negocio, ¿vedá? Pero mientras yo me puse a trabajar, cortar cabello [mjm]. Ella, su mamá le, le ayu..., le ayudó para entrar al DIF<sup>31</sup> estatal [mjm], a, a trabajar. Y, y la idea era que ella le dejara su, su base, su, su trabajo a ella. Entonces, eh, por una, por unas o por otras, yo no logré como que estabilizarme bien en ese tiempo [mm].

Estamos hablando del, del año dos mil, cuando regresamos [oh], en el año dos mil. Y fue que resulta embarazada y nace mi, mi hija, mi primer hija; o sea, mi segundo hijo. Nace ella, esta Julieta, y entonces como ella ya tenía su, su trabajo bien y yo andaba así, como que sí, como que no, no me, no me acomodaba bien [mjm], se nos ocurrió la brillante idea de, de, de querer regresar a Estados Unidos, pero, pero bien, legalmente [mjm]. Entonces pensamos en solicitar una visa. Y dijim..., dijimos “Total, pus si nos la dan qué padre; y si no, pues no se pierde nada, o sea, de todos modos ya tenemos nuestra casa y, esta..., esta..., estamos bien” [mjm], ¿verdá? Entonces este, pues, pues ahí vamos a, a hacer los trámites y todo eso, a solicitar la visa, y que nos la dan [¿sí?]. Nos dieron la visa para ir a Estados Unidos a pesar de que ya habíamos entrado ilegalmente y nos habían detenido [risa] y nos tomaron huellas digitales y el, el, el, del, del, del iris, ¿no? Es lo que toma [mjm], mjm.

## Bienvenido a Estados Unidos

De cómo Marte pudo ingresar al país legalmente

(00:34:52)

Arte verbal

MARTE: Entonces, no sé en qué fractura tiene el sistema de los Estados Unidos [sí], que nos dieron la visa a mi esposa, a mis dos hijos y a mí, y por diez años [no manches], nos la dieron por, por diez años [ajá]. Híjole, entonces, este, te entra así como que “Ay, cabrón, pus ya puedo, podemos ingresar así, fácil, o sea, nada más de tomar un vuelo y estamos allá sin necesidad de, de, de pasar nada de, de lo que ya habíamos pasado” [mjm]. Entonces dijimos: “Bueno...”, ya nos sentamos a platicar y dije, y tomamos la decisión de que como yo no estaba aún tan bien laboralmente, ella sí, pues que me iba a ir yo [mjm] un tiempo a trabajar. Al fin que no había problema, pus tomaba el vuelo o, o me podía ir por tierra y no pasaba nada, y, y iba a cruzar bien [mjm]. Bueno, y ahí, y me fui.

31 DIF: Siglas del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia.

Me fui y, este, y sí, pasé bien. Sentí bonito, ¿no? [risas] De este, de después de haber cruzado varias veces ilegalmente y todo, todo eso que se vive [ajá], pues llegar y cruzar, y aquí está mi, mi visa y todo, y: “Bienvenido a Estados Unidos”, que te digan eso, pues, es como que, como que se siente bonito, ¿no?, eh... [mjm]. Y, bueno, entonces llegué y exactamente a trabajar otra vez: a cortar cabello, a volver a trabajar en la fábrica donde había estado trabajando inicialmente, pus, creo que dejé las puertas abiertas, me dijeron, cuando quisiera regresar [mjm].

Regresé a trabajar y todo eso y, y entonces pues volví a entrar así como que, tanto a mi esposa como a mí, las ganas de vol..., querer volver a estar juntos [mjm]. Y como ellos tenían pues, pues ya también tenían una visa para poder ir a Estados Unidos, pues que se vuelvan a ir [mjm]. Recuerdo perfectamente que se fueron dos semanas después del ataque de las torres gemelas<sup>32</sup> [uy]. Yo, de hecho, yo estuve allá cuando fueron las torres gemelas, en, en el trabajo estábamos, se paralizó la fábrica para, para irnos todos a ver la televisión, a ver cómo se caían las torres, ¿no? [mjm] Y el ambiente en Estados Unidos, eh, esas, ese día y semanas posteriores era, era un ambiente así, no sé, como triste en la calle, o sea, se sentía muy, muy feo [mjm]. O sea, este, ora sí que ni los, ni los negros, este, estaban molestando [se ríe]. Que son los, los que siempre gritaban, y escandalosos, y molestan a los latinos mucho [risas] los, los, los morenos. Pero ni ellos, ni ellos. Todo, todo el mundo andaba como, como cabizbajo, ¿no? Eh, eh, a raíz de eso.

Y recuerdo que ellos llegaron dos semanas después de los ataques de las torres gemelas. Yo tenía mucho temor de que, que les fueran a negar, a negar la entrada a todos, o sea, por, por lo que, porque se habían puesto súper estrictos pues para, para deja pasar a... ¿verdad? Porque yo ya estaba trabajando en Estados Unidos y, y con visa de turista, o sea, es visa de turista, no puedes trabajar [sí, mm], no puedes, este, eres, tú eres turista. Y tenía una vigencia de seis meses el permiso para poder estar allá. Pero, bueno, yo, yo, a mí eso me valió, que eso, en ese, en ese momento yo quería trabajar y, y para mí lo más importante fue que pude cruzar la frontera sin ningún problema [mjm], y que mi esposa y, y mis hijos llegaron también bien.

Y sí, no hubo, no hubo ningún problema eh, ya, llegó ella y, y pues ahí ya comenzamos, este, nuevamente a hacer vida en Estados Unidos, pero ya con otra mentalidad, porque ya

32 Los atentados del 11 de septiembre de 2001 por la red yihadista Al Qaeda implicaron el secuestro de cuatro aviones comerciales que fueron impactados en diferentes objetivos, entre ellos las torres gemelas del World Trade Center en Nueva York.

nos, ya nos, este, hicimos más a la idea de vivir allá [mjm], de estar allá. Porque, pues ya con familia, ya con la otra niña.

## **Estás a gusto porque tienes trabajo**

De cómo Marte se fue enraizando en Estados Unidos

(00:38:36)

Arte verbal

MARTE: Tonces ya nos fuimos a rentar un, pus un departamento más grande, más cómodo, que nos costaba un poco más, ¿vedá?, pero bueno, pus ya [mjm], pus vale la pena. Ya, este, comenzamos a comprar carro, ¿no? Ya un, carritos ya mejores que los que habíamos tenido, ¿no?, o sea, ya un poco más recientes [mjm]. Que no deberíamos manejar, porque no teníamos licencia [risas], ¿edá? Pero pus como tú sabes que allá todo mundo lo hace, todos los, los que son ilegales andan manejando, ¿no? [ajá], con la pura bendición de Dios [risas][sí, sí]. Entonces, este, pues sí, o sea, pus, pus tú compras tu, tu carro y andas ahí manejando, ¿no? Haces, andas haciendo tu vida como cualquier persona [mjm] allá. Entonces pues, pues te vas, este, como enraizando más en Estados Unidos, eh, y ciertamente te empiezas a olvidar un poquito de la esencia de, de lo que es o de lo que, de tu sentido de pertenencia que tienes aquí en México. Te empiezas a olvidar un poco de eso porque te enfrascas en una vida rutinaria: el trabajo, tu familia, este, pues ser, ser un proveedor, estar al pendiente de eso, principalmente, ¿no?

Y extrañas México, lo, lo estás extrañando, pero tú ya estás allá a, a gusto, ¿no?, entre comillas [mjm]. Estás a gusto porque tienes trabajo, y sí te metes una friegas, ¿no?, porque yo, yo seguía teniendo el trabajo de, de la fábrica, cortando cabello, y los fines de semana me iba a, a un, a una discoteca a trabajar [mjm] vendiendo pizzas. Era muy fácil, pero sí era desvelarse [mjm], porque, eh, o sea que afuera..., era una calle en Chicago donde había muchos, muchos antros, muchas discotecas, y había una pizzería ahí en donde trabajaban unos primos [mjm]. Tons la pizzería tenía convenio con el antro donde yo estaba, y a mí me llevaban todas las pizzas y yo las ponía nada más a vender, era una cocinita [ajá], a venderlas adentro de ahí. Era todo lo que hacía: venderlas, venderlas. Y me, me daban propina, y me pagaban por hora y, y, i..., iba viernes y sábado, y me iba súper bien ahí [mjm], porque de los dos días que yo trabajaba ahí, ganaba como trescientos dólares [ay, qué bien] de los dos

días nada más [ajá]. Y prácticamente yo, de, de esos trescientos dólares que yo ganaba, este, casi casi nos sosteníamos. Lo que yo tenía de mi trabajo de lunes a, a viernes, y de lo poco que cortaba cabello y todo eso, eso era, eso solo era para ahorrarlo [mjm]. Tons ya con lo del trabajo de mi esposa y lo que yo ganaba en, en la fi..., en, en lo del, el fin de semana, con eso pagábamos renta, comida y todo, todo.

### Fui de los últimos que corrieron

De la crisis hipotecaria y sus consecuencias en la vida de Marte

(00:41:17)

Arte verbal

MARTE: Entonces nos pusimos a ahorrar dinero [mjm], nuevamente estábamos ahorrando, este, hasta que por ahí como del dos mil..., en el dos mil cinco compramos una casa [mjm] en Estados Unidos [mjm]. Compramos casa, eh, bueno, dimos el enganche, o sea [risa], porque no la compramos así [sí], de, de, de, en efectivo, ¿vedá?, pero la financiamos. Hicimos un tra..., un crédito hipotecario, eh, que se pusieron muy de moda, y también había salido que a todo mundo le estaban dando casa en Estados Unidos [ajá], incluso a los, a los ilegales como nosotros, pues aprovechamos de eso, ¿no? Compramos nuestra casa. Para esto ya había nacido mi niña la más chiquita, Valeria. Este, ya ella tenía como, como dos años cuando compramos la casa [mjm].

Eh, entonces, este, en la casa estuvimos tres años, tres años porque se vino la famosa crisis hipotecaria de Estados Unidos en el dos mil ocho [mjm], que fuimos parte de ella, nosotros. No perdimos la casa, pero la tuvimos que vender así desesperadamente porque, eh, de los dos mil cien dólares mensuales que pagábamos, que aquí eso es un dineral, pagar eso mensualmente [sí] por una casa [risa], estamos hablando de mucho dinero, nos lo habían subido casi a cuatro mil dólares mensuales, entonces realmente sí era, era muy, muy difícil. Porque ya para esto también la misma crisis había afectado mi trabajo de la fábrica, y ya me habían corrido de la fábrica por recorte de personal [ajá]. De hecho, fui de los últimos que corrieron, porque ya habían ha..., habido varios recortes [mjm], y yo fui casi de los últimos. Este, pues, pues era buen trabajador, pero ya no les quedó otra, y, y, y se agarraron de que: “no, pus es que revisamos tu, tu número de seguro social y no concuerda, entonces creemos que eres ilegal”. Pus, se [risa], se hacen de la vista gorda porque siempre supieron que yo

era ilegal [ajá], pero como, como ahora, pues, dadas las circunstancias económicas, pus se agarraron de ahí para, para despedirme del trabajo [mjm]. No, no, no fue por alguna cuestión de que yo haya, estuviera haciendo mal mi trabajo ni nada de eso, ¿vedá? [mjm]

Entonces, este, a la semana encontré trabajo en un, en un lote de carros usados. De vendedor, vendiendo carros [mjm]. Entonces, este, no me iba tan bien porque yo nunca he sido buen vendedor [risas], a mí me cuestan mucho trabajo las, las ventas, ¿vedá? Sí vendía yo y eso, ¿vedá? Pero, pues, lo, lo que trabajaba y lo que ganaba pues, eh, ya, entonces ya, ya había un declive en cuanto a lo económico en mi familia, con mi esposa y mis hijos, ya andábamos al día. Ya, ya habíamos vendido la casa, ya nos tuvimos que volver, regresar a rentar [mjm]. Tonces ya, ya andábamos ya así como que no muy bien en Estados Unidos, a raíz de la crisis hipotecaria, económica que, que hubo.

### Todo lo que me perdí

De cómo Marte se dio cuenta de cuánto extrañaba México

(00:44:23)

Arte verbal

MARTE: Y a..., otra cosa muy importante que le sucede a mucha gente en Estados Unidos, que es el distanciamiento que hay entre las parejas por la rutina, por la rutina que se, que se, que se llega a dar, porque lo más importante en Estados Unidos es el trabajo. Entonces, yo con mi esposa ya nos habíamos vuelto muy grandes amigos, ¿por qué? Por... ah, y buenos padres de familia [mjm]. Muy responsables con nuestros hijos, de que yo me iba a trabajar y ella los cuidaba, llegaba yo, ella se iba a trabajar y yo me quedaba a cuidarlos, y yo puedo de..., decir que mis hijos crecieron en un ambiente sano y bien, o sea, sus papás, este, cuidándolos y dedicados a ellos, pero, pero un..., pero nunca nos dimos cuenta que ella y yo como pareja, como marido y mujer, nos estábamos así, este, distanciando poco a poco, poco a poco. Como un veneno así, este, que poco a poco no lo, no, nos lo fue inyectando el sistema de Estados Unidos [mjm]. Entonces, este, pues lle..., llegó un momento en que, pus, pus ya éramos casi como desconocidos, como, como pareja [mjm], ¿edá? Éramos buenos amigos y buenos padres de familia nada más. Entonces, aunado a la situación económica que ya no nos, no nos favorecía y todo eso, entonces ya empezó a haber cosas desagradables dentro de nosotros, dentro de la familia [mjm].

Y en el dos mil diez , mi papá, este, se enferma. De repente me dicen: “no, es que tiene cáncer ya en una etapa muy avanzada que [mm], y ya tiene poco tiempo de vida”. Entonces yo vine, me regresé a México de..., después de... ¿qué fueron?, casi diez años de estar en Estados Unidos [mjm]. Me regreso y alcanzo a estar con mi papá tres días, y, y falleció [mjm]. Casi casi estaba esperando a que yo llegara, ¿no? [mjm].

Porque en esos, en esos, del dos mil uno al dos mil diez, en ese lapso de tiempo, mis hermanos también se fueron y mis papás también estuvieron allá un tiempo. Hubo como tres años que estuvimos allá todos, mis hermanos y mis papás [mjm]. Fue una etapa bonita, de bonita convivencia y todo eso. Ya después, este, a un hermano lo deportaron y otro se vino porque quiso, y mi hermana se fue si..., si..., mis papás también se regresaron y mi hermana se vino siguiéndolos también a ellos pues, y eso. El chiste es que ya nada más allá quedábamos, quedaba yo [mjm].

Y ya cuando, cuando vine, estuve aquí un mes. Un mes estuve aquí en México y me di cuenta de que yo ya me había, yo había perdido ya mi sen..., mi identidad, de lo que es ser mexicano, de lo que es estar aquí pues, o sea [mjm], me había absorbido todo Estados Unidos. Le dejé allá juventud, muchas cosas le, le dejé a Estados Unidos, y este, y al, al mor..., eh, cuando, cuando estoy aquí ese mes que vine [mjm], me doy cuenta de, de, de todo lo que me perdí, de todo lo, de todo lo que me ausenté por dedicárselo a mi familia y a los Estados Unidos. Entonces, como yo todavía tenía la visa vigente, se me vencía en el dos mil once, me regresé y pasé sin ningún problema [mjm], yo pensé que no iba a pasar [mm] porque yo me había quedado allá nueve años [risas] cuando namás, nada más tenía permiso de estar seis meses [risa]. Sí. Entonces, entonces me regresé y no hubo ningún problema para cruzar la frontera, de, de hecho me, me fui por tierra porque se me hacía como más seguro [mjm]. Y sí, no hubo ningún problema: crucé y volví a estar allá con mi familia otros diez meses.

## **Yo ya no estaba a gusto allá**

Del regreso de Marte a México

(00:48:18)

Arte verbal

MARTE: Sin embargo, como que algo me cambió a mí aquí en ese mes, algo me cambió aquí y abrí los ojos, o no sé si me movieron el tapete, y yo ya quería regresarme acá con mi familia,

a México otra vez [mjm], yo ya no estaba a gusto allá. Pero ella, ella, ella se quería quedar allá. Ella decía:

—Es que yo no me voy a regresar a México así, así como, como fracasada. No, que yo, me va a dar mucha pena y todo eso, no yo no, no. No me regreso, no me regreso.

Entonces, entonces ya teníamos ya ella y yo un distanciamiento muy, muy, muy grande, ya, ya, ya muchos conflictos. Nunca hubo violencia, nunca hubo, este, no sé, gritos, golpes, todo ese tipo de cosas. Fue algo muy lento pues así, que, que, que... infidelidades, ni nada, no. Nada de eso.

Entonces esos diez meses que yo estuve allá nuevamente en Estados Unidos fueron así, como que, yo estaba así hasta como amargado, o sea, se sentía feo, feo con mis hijos, ¿edá? No sé, algo me transformó a mí en ese mes que estuve aquí en México, y tomé la decisión de, de, de regresarme a México y dejarlos a ellos allá, pensando en que yo estando aquí, ellos ya se iban a regresar, se iban a, se iban a ver obligados a regresarse con ella [mjm], ¿verdad? Pero no sucedió. No sucedió así. No sucedieron mis planes de, de ese modo. Porque yo me vine y ella, y ella ya le empezó a echar ganas y, y sola empezó a salir ade..., adelante [mjm] en Estados Unidos. Para lo que seis meses después, este, yo voy a solicitar la visa, porque ya se me iba a vencer [mjm], y que me la vuelven a dar por diez años. Por eso digo, yo no sé qué [risas]... Estados Unidos no es así tan, como que se cree, ¿vedá? Bueno, creo que ahora sí, ¿edá?, pero [risas], pero me volvieron a dar la visa por otros diez años [mjm]. Entonces yo dije: “No, pus ya. Ya la hice, ya puedo ir a ver a mis hijos cuando yo quiera. Si ellos se quieren quedar allá, qué bueno, pero yo puedo ir cuando quiera” [sí], ¿verdad?

Para esto, pus, ellos ya, ellos eran ilegales allá [mjm], porque nacieron aquí en México y se quedaron allá, o sea, mi ex, mi esposa y mis hijos eran ilegales, menos mi hija la más chiquita, ella sí nació allá [mjm]. Entonces, cuando me, cuando me dieron la visa nuevamente, fui a ver a mis hijos, fui a verlos, pero ya no pude pasar la frontera, porque ya fue cuando me descubrieron [uy]. Fue cuando al momento de yo mos..., mostrarles mi visa y todo eso, este, la persona que, con la que yo pasé ahí, pues me investigó en sus plataformas, en sus sistemas [mjm], y apareció todo el historial mío: que había trabajado aquí, trabajado allá, comprado casa, que compré tal carro... o sea, todo, todo, todo apareció [mjm], y ya me dice que si podía comprobar todas mis entradas y salidas, y que por qué había trabajado y todo. Bueno, pues... ya me habían, o sea, ya me habían cachado [mjm]. Entonces, este, pues me pasaron al, al cuartito [se ríe] [ay], me pasaron al cuartito, me esposaron de los pies,

de las manos [no manches, qué feo], de, este, firmé mi carta de deportación, me cancelaron mi visa y me echaron para México. Ya no pude vol..., ya no pude regresar a ver a mis hijos.

Entonces, este, ya para esto, pus ya le, les dije la terrible noticia y todo eso. Entonces ya habíamos quedado separados: ellos no podían venir y yo no podía ir a verlos. Y yo entré en una, en una tristeza muy muy fuerte pues en, en ese, en ese tiempo.

### **Mis hijos están bien**

Marte cuenta cómo su familia salió adelante sin él

(00:52:04)

Arte verbal

MARTE: Y, bueno, me llegó la solicitud del, de divorcio. Me llegó la solicitud de divorcio. Este, y pus yo se la di, o sea, nuestro, el, el divorcio de, con mi esposa fue así como con vaselina, así bien, bien suavcito, o sea no hubo ningún tipo de conflicto [mjm], porque la casa que, la casa que teníamos la, la vendí para pus repartir [mjm], este, la, la custodia, pus ella estaba con mis hijos allá [mjm], no, no pedí custodia, no [sí], y, y, y ella es muy buena madre, o sea, pues no tenía qué, qué andar haciendo eso, andar peleando, ese tipo de cosas [mjm]. Y mis hijos estaban bien con ella, o sea, no tenía nada, nada qué, qué andar alegando. Y, bueno, se, se dio el divorcio, y ella toma la decisión, como en Chicago ella no tenía a nadie de familiares, únicamente era familia mía, pero no la frecuentábamos mucho, entonces ella estaba sola. Sola totalmente con, con mis hijos. Y tiene una hermana allá en California, en California, y toma la decisión de mudarse a California [mjm]. Se mudó a California, y allá le comentaron de la oportunidad de que había alguien que le podía arreglar papeles casándose con él, pero, pero era por, este, por negocio [mjm], no era porque fuera una relación real, sino era por, por hacer negocio, y lo hizo ella, lo hizo. Se casó y hicieron pues la petición y todo esto, y ella le echó muchas ganas, la verdad yo le tengo mucho respeto y agradecimiento, y logró arreglar su, su situación migratoria, se hizo residente rápido, rápido. Después a mi hijo, mi hijo para este tiempo ya tenía diecinueve años, actualmente tiene veintiún años [mjm], y ya mi hijo se hizo residente, y mi hija. Entonces yo, yo ya tenía aquí como cinco años sin verlos [mjm], y se hicie..., se hicieron residentes, ya se hicieron legales ellos, y eso a, a mí me dio así como que mucha alegría, porque bueno, ya podían venir a verme, ¿mjm? Y sí, efectivamente así, así ha sucedido las cosas, ya mis hijos pueden venir a verme. A mí

el castigo que me dieron fueron, fueron cinco años [mjm], pasaron los cinco años y, inmediatamente cumpliéndose los cinco años, ahí voy yo al consulado [risas] a pedirles mi visa, ¿no?, de, de vuelta [mjm], y pus me dieron una patada en el trasero [ah]. O sea, me dijeron:

—Señor, usted co..., cometió un, un delito muy grave de mentirle a, a un oficial de, de la aduana, del consulado,<sup>33</sup> porque no nos dijo que usted había vivido en Estados Unidos cuando renovó su visa. No nos dijo eso, y eso es un delito, entonces su castigo de cinco años sigue de manera indefinida [risas].

Y, eh, y pues sí me a, me agüité muy feo, ¿edá? [sí] Pero, porque yo sí quería irme para allá, por ellos más que nada: por mis hijos. Porque yo, yo aquí ya estaba pues a gusto, ¿no? Porque ya podían venir ellos [mjm]. Entonces, este, sí, pues ya, ellos, mis hijos pueden ver..., de hecho, mañana voy a ver a mis hijas porque vienen a León, a una boda, el fin de semana, entonces, de... Bueno, para esto mi, mi esposa, mi ex esposa, ya tiene una pareja, tiene un hijo, de hecho. Y la boda que, a la que vienen mis, mis hijos, mis hijas, eh, es de un familiar de él [mjm]. Entonces pus yo voy a aprovechar mañana para verlas un día, y ora para el mes de junio o julio que estén de vacaciones nos vamos a ir a Los Cabos<sup>34</sup> a pasear y... [ah] O sea, ya las cosas están, están bien, están bien, o sea, porque gracias a Dios, mis hijos son buenos chicos, o sea, no andan metidos en cosas que no; mis hijas están estudiando, mi hijo ya es ciudadano de Estados Unidos, ya es un ciudadano, está en la marina de Estados Unidos, es, es, es militar. Este, es un chavo así que, que yo mis respetos, ¿edá? Para mi hijo. No, no porque sea mi hijo. Y creo que de..., después de todo, todo este peregrinar, ir y venir, y toda esta historia [mjm], la parte rescatable es que mis hijos están bien. Están bien, viven bien, viven a gusto, no les hace falta nada [mjm], este, tienen buenos planes, buenos proyectos de vida. Yo aún no puedo ir a Estados Unidos [risas], sin embargo, no es así como que..., no, a lo mejor sí es una prioridad, pero, pero no es una situación desesperada [mjm], por ir, este, porque ellos pueden venir.

33 Haber mentido intencionalmente durante el trámite de solicitud de visa a Estados Unidos te convierte en inadmisibles en el país.

34 Los Cabos: Municipio de Baja California Sur, tiene una población de 287,671 habitantes (INEGI, 2015).

**No sé si soy de aquí o soy de allá**

De la experiencia de Marte como migrante

(00:56:45)

**Arte verbal**

MARTE: Y, pus, más o menos a grandes rasgos eso es lo que les puedo platicar y comentar, acerca de mi experiencia como, como migrante. Migrante e inmigrante [sí] [risas], porque, porque he vivido las dos, las dos cosas, ¿no? [mjm] Y ciertamente hay una cuestión que, que, cuando uno va a Estados Unidos, al menos en mi caso, que tengo mi vida, mi vida es totalmente estrecha y vinculada entre México y Estados Unidos, ¿vedá? Desde, desde que era chiquito, o sea, to..., toda mi vida, mi vida ha estado vinculada a Estados Unidos, entonces llega un momento en que ya ahorita a mis cuarenta y cuatro años, este, me siento, no sé si soy de aquí o soy de allá [mjm]. O sea, no, no, es, es como, no sé si es como una maldición que, que se llega a, llegas a sentirte como que no perteneces ya ni aquí, porque parte de ti está allá, y estando allá, extrañas acá tu, este, tu sentido de pertenencia que tienes acá [mjm], ¿mjm? Y, y de repente te encuentras como que en un limbo, no sabes exactamente dónde quieres estar, ¿mjm? [mjm] Y sería todo lo que tengo que comentar. ¿Alguna otra pregunta? [se ríe] [risas]

**Dos, tres tipos de Ciudad Hidalgo**

De la tradición migrante

(00:58:09)

**Arte verbal**

ALEJANDRA: Pues, no sé, ¿ustedes...?

ÁNGEL: ¿Actualmente, entonces eres peluquero, eh, bar... [barbero], barbero?

MARTE: Mjm, sí, sí me dedico a cortar cabello, pero soy barbero [ajá], no, no estilista [sí, sí, sí].

ALEJANDRA: Para que lo busques.

MARTE: Sí. Sí, sí, sí [risa].

TANIA: Eh, bueno, a mí me surge la duda esta, esta cuestión de, que mencionabas al principio, principio del relato...

MARTE: Sí.

TANIA: Sobre que la mayoría de la gente que habita en Ciudad de Hidalgo migraba para Chicago, ¿no? [mjm] Eh, pero, ¿es como solo, digamos por, como tradición o hay...?

MARTE: Sí...

TANIA: ¿Algo específico de porque allá haya mucho trabajo?

MARTE: No, no, no, es, es como una tradición, fíjate, porque no sé si han escuchado que la gente de Puebla se van a Nueva York [mjm], y a Puebla le dicen Puebla York [risas]. Entonces, la gente de Ciudad Hidalgo inmigran mucho a Chicago. Quizás hubo en un inicio dos, tres tipos de Ciudad Hidalgo que se fueron a Estados Unidos y, y se fueron llevando a, a los amigos, a la familia, y de ahí pus como que se corrió, corrió el rumor de que Chicago es bueno, y en Chicago vive mucha gente de Ciudad Hidalgo [mjm], ¿mjm?, sí. Así como también gente, la gente de, de, de Zacatecas también inmigran hacia, a cierto estado [mjm]. Este, la gente de, de Guerrero y del Estado de México inmigran mucho para California. Así más o menos. No, no, no hay nada así como, como que generalizado, ¿no? Porque igual en Chicago hay gente de, de todas partes [sí], en Los Ángeles...

## Somos un país riquísimo

(00:59:42)

Arte verbal

MARTE: Todo tan, tan, tan vasto, tan complejo, tan, tan bonito, que no le pide nada a los Estados Unidos. Absolutamente nada. Desde nuestra gastronomía, nuestra cultura [risa] nuestras tradiciones, o sea, todo, todo, todo eso, somos un país, este, riquísimo. Desgraciadamente, este, lleno de corrupción, lleno de violencia, lleno, tienes unos matices muy negativos que ya hasta se han vuelto parte de, de, de la cultura y del folclore, desgraciadamente. Pero, pero cualquier mexicano que vive en Estados Unidos que nunca pierda la esencia ni su manera de hablar [mjm], que no, que no digan “parkeadero”, que digan “estacionamiento” [risas]. Sí, cos..., cositas como esas, o sea, que nunca pierdan esa esencia que tenemos acá. Yo nunca la perdí, yo siempre, así como me escuchan hablar aquí yo siempre hablé allá. Nunca, nunca mencioné el “am”, “am”, como allá de todos los paisanos con su famoso “am”. Acá decimos “este” [risas], acá usamos el “este” [sí] y el “pues” [ajá, michoacano]. Entonces, este, pues sí, es lo, lo que tengo que comentar.

ALEJANDRA: Gracias...

ÁNGEL: ¿Tu relación con los habitantes....? Dices que, ah, estabas muy absorbido por el trabajo en Estados Unidos, pero, ¿tu relación con los demás, este, residentes de Estados Unidos cómo era? ¿Cómo te trataban?

### Juntos, ¿pero de qué forma?

De todo lo bueno que resultó del regreso de Marte a México

(01:01:06)

Arte verbal

MARTE: Pues fíjate que, mm, nosotros nos acoplamos tan bien al sistema de, de Estados Unidos que nos volvimos una especie de, de ciudadanos americanos, porque el ciudadano americano allá se enfoca mucho a su entorno primario, perdón, a su familia, a su familia, la, al, al trabajo. La gente allá vive mortificada por el trabajo, por tener para pagar sus cuentas, por hacer su declaración de impuestos [risas]. Sí, esa es, es parte importantísima de Estados Unidos; a... , aquí los, los impuestos así, “¡ah...”, o sea...

TANIA: “Ya después”.

MARTE: Sí, ya, ya después o, o mu... , mucha gente ni siquiera sabe que tiene que pagar impuestos, ¿veá? Entonces allá la gente se, se centra mucho en eso, y muchas veces, este, a lo mejor tu vecino se puede estar casi muriendo y, y “pus me vale, o sea, es, no me interesa” [mjm]. No digo que es, así sea todo mundo, pero es as... más o menos algo sí de cómo es la, la ideología allá en Estados Unidos. La gente es, es muy, vive muy inmersa en una rutina, entonces eso, eso fue lo que nosotros hicimos. Igual, o sea, nos con... , nos, este, nos acoplamos tanto a la vida de Estados Unidos que nos vol... , volvimos igual. Por eso mencioné que yo como que cuando vine a ver a mi papá que se enfermó, me di cuenta de todo lo que me perdí, de todo lo que dejé de ser [mjm], ¿vedá? Para volverme un número, una máquina más en Estados Unidos de, de trabajo, de rutina y de cuidar a tu familia, y se acabó, ¿mjm? [mjm] Entonces, este, encajábamos perfectamente, o sea, ¿y cómo me, me llevaba yo con las personas allá? Bien, porque era uno más de ellos, no era alguien diferente, no era alguien especial. Entonces, este, era otro más que veías en el parque con sus niños y ya se iba a la casa, y al siguiente día se iba a trabajar. Era otro más de millones, de millones y millones y millones. Entonces, eh, cuando tú quieras hacer algo diferente o algo así pus, pues es, eh, es bonito, ¿no? Porque sabe mejor. No sé, algo artístico o algo cultural, algo que no tenga qué ver con

esa rutina, este, pero bueno, yo no lo hice. Yo no lo hice, yo no, me, me acoplé porque fui a Estados Unidos a trabajar y a cuidar a mi familia y eso fue lo que hicimos, y eso fue también lo que ocasionó que hubiera habido ese, ese rompimiento familiar del, de dentro de mi familia. Y bueno, actualmente, yo ahorita en este momento de mi vida, yo podría decir que, que a lo mejor fue bueno dentro de lo malo que haya pasado un divorcio, una separación, porque si yo no me hubiera venido a México y yo siguiera allá, seguiríamos siendo ilegales, mis hijos no estuvieran como están, no, no fueran, o sea, estuviéramos todavía en, en, en las sombras, en el anonimato, mi hijo no estuviera en la Marina, o sea, no. Estuviéramos así como que, a lo mejor juntos, pero, ¿pero de qué forma? O sea [mjm], un poco abajo, o bastante abajo [mjm]. ¿Sí? O, o quizás ellos en, en Chicago hay mucho ambiente de pandillas, de drogadicción y todo eso, y, y ya había como que ciertas señales de que, de que tenían tendencias a empezar a juntarse con esa gente, mis hijos, sobre todo mi hijo el más grande. Entonces, este, yo pienso que también a raíz de eso y de que la mamá de mis hijos se cambió a un lugar, pues bonito, que, este, pus, que no hay tanto de eso, este, pus se, se rescataron ellos de ese, de esos ambientes, ¿no? [mjm], ¿mjm?. Y sí, es..., y ya, y ya actualmente pus mis hijos a pesar de que son extranjeros, pues, se pueden ver al tú por tú con cualquier anglosajón, con cualquier afroamericano, con cualquier i..., este, asiático, con cualquier europeo, se pueden ver al tú por tú, somos iguales, aunque yo soy extranjero no pasa nada. Y eso es para mí, pues, algo rescatable [mjm] porque es, a ellos les trae estabilidad emocional y, y estabilidad para poder realizar sus planes a futuro [mjm], y sus metas, mjm [qué padre]. Sí [risas] ¿Algo más?

ÁNGEL: ¿Conservas ganas de regresar aunque sea, o sea, sí a ver a tu familia, pero por alguna otra razón te quedan ganas de regresar?

### **Mi sentido de pertenencia**

De dónde es feliz Marte y dónde quisiera estar

(01:05:47)

Arte verbal

MARTE: Este, sí, fíjate que sí. Sí, sí se, sí, yo sí tengo muchas ganas de ir a Estados Unidos. De hecho lo estoy considerando [risas]. Lo estoy considerando por, por, por una cuestión personal, por u..., por una meta, este, bueno, a mí me gustaría, este, convivir con mis hijos el día a día, no nada más vernos cuando vienen de vacaciones [mjm]. A mí me, me gustaría,

mi hija y que ya tiene novio, y, este, conocer la base militar donde está mi hijo, este, porque mis hijos ya, ellos ya no se van a venir a vivir a México nunca, ellos hicieron su vida allá. Me gustaría por una parte a mí regresar a mi vida allá, ¿por qué? Porque, porque cuando mis hijos se casen, o sea, quiero, no sé, me gustaría convivir con mis nietos, [mjm] no que nada más sepan que su abuelito vive en México y que lo vamos a ir a visitar de vez en cuando.

Por eso te digo, o sea, que te vuelves, te vuelves en un limbo, que no sabes dón..., dónde estar. Porque yo soy feliz aquí en México, yo aquí soy feliz, o sea, yo no extraño Estados Unidos como país, como esencia, como es: yo extraño a, a mi familia, no a Estados Unidos. Yo soy feliz en México, aquí es donde tengo mi sentido de pertenencia como todos ustedes, o sea, entonces [mjm], este, hay muchas personas que dicen: “No, que yo México no”, que... “Fuck” [risas]. No, eh, no, yo no, yo yo, yo, yo al contrario, yo, yo la verdad, eh, México es un país maravilloso y aquí es donde yo quiero vivir, pero, pero la mitad de mí está allá [sí]. Entonces, a mí sí me gustaría irme a Estados Unidos, este, para mí sería ideal tener lo mejor de dos mundos [ajá]: vivir en Estados Unidos, pero poder venir, venir a México, o sea, te..., tener ya una, una situación legal propia, pues, o sea, que, que esté bien.

Este, mi hijo como ya es ciudadano, existe la posibilidad de, de, de que él pueda arreglarme los famosos papeles, ¿no? [mjm] [sí], ¿verdad? Pero, pero tenemos, de hecho en eso andamos pues, tratando de as..., concertar una cita con un abogado de migración y todo esto para ver qué se puede hacer, eh, y, y si, y tu pregunta muy específica que si me gustaría irme para allá: sí, sí me gustaría. Pero no, no por otra cosa que no sea por mi familia.

ZURISADAI: [risa] Bueno, yo tengo una duda [risa]. Bueno, ¿te acuerdas cuando nos estabas contando acerca de cuando pasaron, eh, con sus esposas? Bueno, tú pasaste con tu esposa,

MARTE: Sí.

ZURISADAI: ¿Sí recuperaron las maletas? [risas] [ah, sí es cierto].

MARTE: Ah las, las maletas, ¿vedá?, [sí], sí. No [¡ay!], no.

ÁNGEL: Se acabó la batería [risas].

DIÁLOGOS DE CAMPO / CRÓNICAS VISUALES

# Parícutin: al otro lado

Leonardo David Sotelo Chávez

Proyecto del  
**LANMO**



“¿Se hincaron?”

Ana María Gutiérrez, 2018

La voz popular siempre ha dicho que una imagen vale más que mil palabras, y quisiera abordar esto desde la postura que una de las voces más populares en México —michoacana, por cierto— argumenta ante una respuesta negativa de la gente al aniversario de sus 40 años de carrera en Bellas Artes: “Yo estoy convencido que cuando la gente dice que no, es no, ¿saben por qué? Porque la gente siempre tiene la razón; en todo absolutamente tiene la razón: sin la gente no hay Dios”. Sin embargo, a pesar de ser un fan asiduo de Juan Gabriel y aunque me cueste hacerlo, he de diferir en esto con él, pues el hecho de que lo popular sea verdadero por sí mismo es bastante cuestionable, y aun más cuando se trata de imágenes. A pesar de que muchas veces estas se toman como la realidad misma, las imágenes solo son, en parte, una representación seccionada con intereses particulares de quien las representa y, por otra parte, son lo que quien las decodifica agrega mediante su interpretación.

Por lo anterior, es de suma importancia que tanto para la lectura como para la creación de imágenes siempre exista un cuidado en su tratamiento, a fin de visualizar los subtextos e intertextos que en estas se presenten. Un ejemplo de este ejercicio lo da el Instituto de Geofísica Unidad Michoacán (IGUM), el cual se interesó en 2018 sobre el tema de la representación y decidió que la mejor manera para la difusión de los resultados que habían obtenido de sus estudios recientes sobre el volcán Parícutin en Michoacán era generar un video documental que estuviera al alcance de todos. Para ello, solicitó la colaboración del Laboratorio Nacional de Materiales Orales (LANMO), y en conjunto nació el proyecto “Parícutin: al otro lado” (LANMO-IGUM). El documental,<sup>35</sup> que aborda la historia del volcán a partir de testimonios de personas que vivieron el nacimiento del mismo y de especialistas en vulcanología, no fue el único producto que arrojó esta colaboración, sino que ahora también hay entrevistas en proceso para ser publicadas en el Repositorio Nacional de Materiales Orales, papers de vulcanología basados en la palabra de los pobladores, un archivo visual sistematizado respecto al estado actual de las comunidades de Caltzontzin y San Juan Nuevo, y ahora esta breve crónica visual.

35 En esta liga se puede visualizar el documental de manera gratuita —se recomienda ampliamente hacerlo: <https://vimeo.com/407808955>

Como advertencia, valdría la pena acotar que la presente no funciona como un ente desligado de los otros productos del proyecto, sino como un complemento que se retroalimenta con lo ya hecho y con lo próximo a publicarse. Todo empezó en 1943, por suerte el mundo no se acabó, sino que solo ha cambiado bastante. Hay más de mil palabras que escuchar, más de mil imágenes que ver: esto es solo un fragmento de lo que yo vi, pero siempre hay más, mucho más.

*Leonardo David Sotelo Chávez*

*Camino a San Juan Viejo / Leonardo David  
Sotelo Chávez / 24.11.2018*







*Volcán Parícutin* (de izquierda a derecha: Xavier de Bolós, Daniel Romero, Karla Ríos, Bianca Pizano) / Leonardo David Sotelo Chávez / 24.11.2018



*Lavas Parícutin* / Leonardo David Sotelo  
Chávez / 24.11.2018



*Lavas y cráter del Parícutin / Leonardo  
David Sotelo Chávez / 24.11.2018*

*Ladera de Parícutin* / Leonardo David  
Sotelo Chávez / 24.11.2018



*Ladera del cráter, Parícutin* (Andrés Arroyo) / Leonardo David  
Sotelo Chávez / 24.11.2018







Cráter de Parícutin (Andrés Arroyo)  
/ Leonardo David Sotelo Chávez /  
24.11.2018



*Cráter de Parícutin (Daniel Romero) /  
Leonardo David Sotelo Chávez /  
24.11.2018*





*Ruinas de San Juan Viejo / Leonardo David*  
Sotelo Chávez / 25.11.2018



*Retablo del templo en ruinas de San Juan Viejo / Leonardo  
David Sotelo Chávez / 25.11.2018*



*Retablo del templo en ruinas de San Juan Viejo (Francisco Lázaro) / Leonardo David Sotelo Chávez / 25.11.2018*



*Puesto de Cachuy, Ruinas de San Juan Viejo /  
Leonardo David Sotelo Chávez / 25.11.2018*



Vagón del tren Calzontzin / Leonardo David Sotelo Chávez / 17.03.2019



*Vías del tren, Caltzontzin / Leonardo David*  
Sotelo Chávez / 17.03.2019

*Leonor Rosas, Caltzontzin /*  
Leonardo David Sotelo Chávez / 16.03.2019



*Cecilio Toral, Caltzontzin / Leonardo David Sotelo  
Chávez / 16.03.2019*



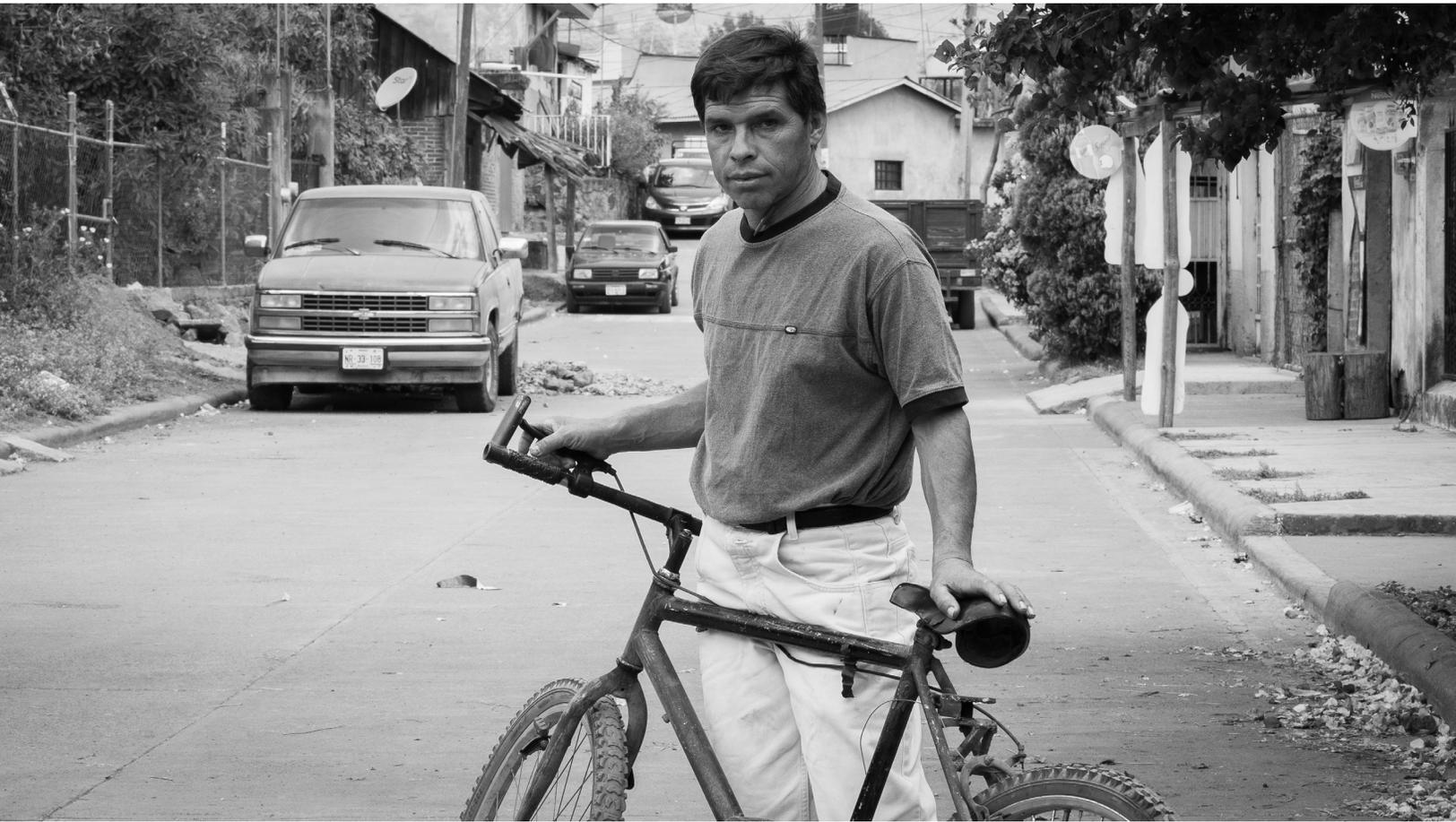




*Espiridión Chávez y María Gutiérrez,  
Caltzontzin María Gutiérrez y Espiridión  
Chávez / Leonardo David Sotelo Chávez  
/ 16.03.2019*



*Trabajo de campo* / Leonardo David Sotelo  
Chávez / 17.03.2019



*Caltzontzin* (Gerardo Zepeda) / Leonardo  
David Sotelo Chávez / 17.03.2019

# RESEÑAS



## María Haydeé Guerra Berrios. *Travesía*.

Huánuco: Amarilis Indiana, 2020; 168 pp.

**Por: Raúl Eduardo González**

*Facultad de Letras, UMSNH*

María Haydeé Guerra es una joven maestra de la décima y el verso improvisado, y hoy por hoy, una auténtica embajadora de la décima peruana, que con sus viajes ha llevado rimas y tonadas por diversos lugares de Hispanoamérica. En los tiempos recientes lo ha hecho no solo en efígie, sino de manera virtual, a distancia, como parece que nos hemos habituado ya a comunicarnos. Pero si la voz mediatizada y la conexión digital han mostrado sus bemoles, aun siendo verdad que los bien logrados versos de Haydeé trascienden fronteras y enlaces remotos, también pasa que su voz se queda básicamente del otro lado del cable y el satélite, en cautiverio, y quienes hemos podido escucharla cantar en vivo sabemos que ello es uno de los grandes menoscabos que ha implicado esta pandemia.

Personalmente, la conocí antes como cantora, y acaso como improvisadora, que como la pulcra decimista y la dedicada investigadora que también es. Durante el año 2019 estuve en Morelia dos veces: la primera, como repentista y auténtica musa en el Encuentro de Música Tradicional Verso y Redoble, y la segunda, unos meses después, en septiembre, la época cuando México y Morelia se llenan de banderas nacionales por la conmemoración del inicio de la Independencia y del natalicio del prócer de aquella gesta, el general José María Morelos, quien naciera aquí y le diera nombre a la ciudad a donde María Haydeé volvió para declarar con su voz y su inspiración su amor por México.

Convocados por Israel Hernández, mi talentoso compañero del trío La Fronda de Mar-syas, en conjunto con él y con Gerardo Méndez acompañamos a Haydeé en sus presentaciones musicales en Morelia, y pude constatar de cerca ya no solo su gran talento, sino su profundo conocimiento de la música peruana y mexicana, en particular, de aquella de evocación rural que tuvo escenario privilegiado en el cine de la Época de Oro, que en su voz y con su interés cobra un sentido singular, actual y clásico. Y al decirlo así, creo que esto es parte de la gran aportación de Haydeé al arte lírico-musical: hacer nuevo lo clásico, hacer clásico lo popular; transgredir fronteras en bien de la obra artística. Así se lo han permitido su sensi-

bilidad, su conocimiento, su voz y, me atrevo a decirlo, esa sonrisa que posee justamente lo que transmite: un auténtico entusiasmo y un sincero ánimo de aprender y compartir.

Al escuchar sus décimas a ritmo de triste y fuga de tondero, “Un imposible”, descubrí que la compositora no solo era, pues, una diestra ejercitante del verso improvisado, sino que, asimismo, era una sensible escritora de décimas, que a través de una glosa dialogaba con una cuarteta tradicional: “Un imposible me mata, / por ese imposible muero; / imposible que consiga / el imposible que quiero”. El gran reto fue asumido por la poeta, quien con destreza e inteligencia amplía y da marco a la idea de la copla:

De vivir imaginando  
soy culpable totalmente,  
y aunque todo esté en mi mente  
no es que solo esté soñando.  
Así se va liberando  
lo que el miedo me arrebató.  
Y en mi senda se retrata  
la locura en que soñé,  
y mientras sueño diré:  
*un imposible me mata.*

De modo que cuando Haydeé me dijo que estaba preparando la edición de un libro con sus décimas, no pude menos que celebrarlo y esperar con ansia la aparición de ese volumen, el cual con el empeño y el entusiasmo de la autora aparecería menos de un año después. He tenido la fortuna, además, de que ella me permitiera leer las pruebas de imprenta, y con ello he podido conocerlo antes incluso de su aparición y regocijarme con sus versos, sus bien logrados retratos y con el fruto de su reflexión y estudio.

De manera sugerente, el libro se titula *Travesía* y cifra el largo recorrido de la décima como forma poética a la que la autora llama “esa dama del siglo de oro español que cruzó mares y se afincó en muchos países de Iberoamérica, llegó a mí como palabra cantada y desde entonces me ha adoptado como una de sus cultoras” (13), una cultora que, a su vez, ha emprendido un recorrido vivencial y poético a partir del conocimiento y el ejercicio de la estrofa. Su largo trayecto, parece decirnoslo, tiene un origen, nació en su propia tierra; la

décima le permite asomarse a su historia y a su identidad, y gracias a la misma estrofa, la autora nos la muestra, en verso y en efigie. Tres pilares la sostienen: su palabra, su ser y su conocimiento, que a lo largo de las páginas del libro se revelan en versos, en imágenes y en reflexiones que lo tornan por demás interesante para quienes nos interesamos en la poesía popular y en las décimas, tanto las bien escritas por autores contemporáneos como las decantadas por la tradición oral.

Posando en las estancias de una ilustre residencia de la época colonial, Haydeé parece evocar el título de la gran escritora mexicana —cultivadora de la décima también, por cierto—, Pita Amor, *Yo soy mi casa*: la poeta es en su casa, desde su casa y hacia su casa, y así nos invita a pasar y recorrer los diez rincones que la conforman, desde el “Zaguán” hasta el “Balcón de los homenajes”, pasando por el “Comedor” y el “Gran salón de las distancias”. Así, María Haydeé nos permite asomarnos a la intimidad de sí misma en los versos y en las imágenes en las que aparece en los recintos hogareños, ataviada con un traje tradicional que evoca la época de la presencia hispánica y, dignamente portado por la escritora, el vestido muestra, como la décima, su agraciada aclimatación en nuestras tierras.

Siempre en primera persona, la decimista emprende un ejercicio de compartida introspección, que sobrecoge por la honestidad y autenticidad con que lo hace. Faltan más almas puras en el mundo, diría yo, y el hecho de que Haydeé nos muestre la suya en estos días de reclusión sanitaria nos muestra que en esa intimidad hogareña hay mucho más que descubrir y comunicar de lo que imaginamos, como nos lo hace ver en su “Brindis”:

Brindo porque la cultura  
con el arte se han juntado  
en mi ser, y así me han dado  
esta decimal locura.

Brindo por la sabrosura  
de las músicas, los versos...

Brindo por más universos  
donde todas las naciones  
compartan sus creaciones  
y sus saberes diversos (49).

Con la cortesía de su tierra, educación y atavío, nuestra anfitriona dispone todo para que estemos a gusto en aquellas estancias del verso, y comparte algunas notas al pie que explican pasajes y términos que pudieran ser desconocidos para los visitantes. Historia, religión, paisaje, gastronomía, tradiciones y valores de Huánuco, su tierra natal, van de la mano de la poesía de Haydeé, quien también da cabida al juego a través de los versos dedicados a los amores, ya discretos o singulares, fugaces o entrañables que la poeta ha vivido y laten en su existencia, y hablo no solo del consabido testimonio del ser amado, sino del que profesa a su tierra, a su familia y a la poesía. Entre todas las bellas composiciones de Haydeé, debo decir que me conmovió especialmente “A mucha honra, carpintero”, donde retrata de manera íntima y conmovedora a su padre:

Mi infancia fue la mejor,  
la mejor de las mejores  
tuvo pocos sinsabores  
gracias a aquel gran señor.  
Yo vivía entre el amor,  
no conocía el dinero.  
Y lo que viví primero  
fue entre plantas y madera,  
pues de niña mi padre era,  
a mucha honra, carpintero (71).

Y entre tantos amores, el que Haydeé expresa para sí misma, en su condición femenina, retoma el carácter tradicionalmente caviloso de la décima para reflexionar en torno al acoso y al derecho de las mujeres para decidir libremente sobre su sexualidad, los cuales son temas de actualidad y vigencia en nuestros países. Aquí, las décimas de las mujeres, como nuestra autora, tienen mucho que expresar y nos hacen reflexionar, con agudeza y sensibilidad, por ejemplo, en su composición “¡Siendo en el amor capaces! Décimas sobre el acoso callejero a la mujer”, que versa en torno a los piropos proferidos en la vía pública:

Con disfraz de cotidiano  
en la sociedad se oculta

y un acosador resulta  
galante y buen ciudadano.  
En un acto chabacano  
con palabras ametralla.  
Ese anónimo canalla  
pronto deberá entender:  
que en la calle, la mujer  
no está en campo de batalla (95).

Finalmente, Haydeé nos comparte un fragmento de su tesis de licenciatura en música, “Modelos melódicos para el canto de la décima en el Perú en el siglo xx y en la actualidad”, donde expone lo que ella llama “melódicos porque, a diferencia de una canción —que es una unidad en la que letra y melodía fueron creadas para presentarse juntas—, permiten que otras décimas puedan ser cantadas sobre el mismo molde” (126). A partir del registro en papel pautado de cuatro tonadas con canto de décimas ejecutadas por intérpretes peruanos, básicamente en apego al ritmo de socavón, la autora propone los que pueden ser cuatro modelos para el canto y la improvisación dirigidos a los decimistas contemporáneos; ella misma ha empleado con frecuencia en su canto uno de estos modelos, la maleña (melodía de Mala), en la que “la cuarteta de planta declamada y las cuatro décimas de desarrollo son cantadas” (129). En todos los casos, la autora consigna las fuentes de donde ha recuperado las melodías, hace un análisis de los géneros musicales a los que se asocian, así como de aspectos como el ritmo, la conformación melódica, la relación entre texto y música y sus posibilidades para el desarrollo de las décimas improvisadas.

Las transcripciones musicales representan una aportación importante, pues suponen no solo la identificación de los modelos melódicos y su relación con la forma estrófica de la décima —que la propia autora señala que se da básicamente en la forma de canto silábico. La comprensión de ambos componentes, poético y musical, permite a Haydeé llevar a cabo el análisis referido, así como la transcripción musical, que pone los modelos melódicos al alcance de los lectores dentro y fuera de su país, lo que reviste gran relevancia, dado que, como nos lo plantea, pretende que estos modelos sirvan a los cantores peruanos contemporáneos para desarrollar su tarea en distintos ámbitos, como ella misma ya los ha empleado para el efecto, con sus propias creaciones e improvisaciones.

La autora aporta, además, un panorama del recorrido de la décima cantada e improvisada en Perú desde el último cuarto del siglo xx hasta nuestros días, donde muestra cómo la revitalización de la estrofa, así como el interés en su estudio, tanto en su propio país como en muchos países latinoamericanos, se vincula con el desarrollo de festivales y encuentros dados a lo largo de las décadas de los años setenta a noventa de dicho siglo, en iniciativas que irían propiciando el rescate y el florecimiento de la estrofa por distintas regiones de Hispanoamérica, con una perspectiva amplia que atiende a la importancia histórica y cultural que tiene la décima. De esta manera, la contribución de María Haydeé Guerra muestra a la vez una dimensión de claro impacto e interés local, pero, asimismo, una perspectiva de difusión continental, dado que, como lo he señalado, hoy por hoy la cantante y folclorista es una de las más grandes embajadoras de la décima peruana más allá de las fronteras de su país, y así nos lo deja ver en el panorama que ella misma traza en su estudio.

Si la *Travesía* de María Haydeé Guerra Berrios parte de su propia casa, y si a lo largo de la primera parte del libro, con la muestra de su quehacer poético, nos permite recorrer las estancias de esta residencia huanuqueña, virtual y versal, en la parte final nos lleva hasta los cimientos del edificio: ella no habría podido hacer el itinerario de su propio recorrido poético sin aquel basamento que su estudio profesional le permitió conocer y desentrañar. Pero en unas pocas páginas nos lleva del subsuelo hasta el tejado de la casa, al revelarnos no solo el panorama de integración continental de la décima, sino también las perspectivas futuras que tiene a la vista en Perú, en voz de María Haydeé y de otros, gracias al sustento firme que la autora nos ha revelado con precisión y sensibilidad. Por si fuera poco, nos comparte los modelos melódicos tradicionales con los que sus décimas pueden resonar y resuenan. Como lo he señalado, solo echamos de menos su voz, pero seguramente nos compartirá pronto la ejecución de esta *Travesía* en un fonograma que su lectores y escuchas esperamos con entusiasmo.

## El camino hacia la Cumbre: a tres años

05.09.2018. Morelia, Michoacán, México

**Por: Juan Juárez Martínez**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

Desde agosto de 2016 el Laboratorio Nacional de Materiales Orales ha apoyado la difusión de la cultura Hip Hop y el rap dentro de sus actividades académicas. La primera actividad realizada con raperos fue el Primer Encuentro de Improvisadores: Encuentro de Tradiciones Repentistas, el día 19 del año mencionado. En este se contó con artistas como Danger AK, Aczino, Manny y Cosmoz, y con el multipremiado poeta y repentista cubano Alexis Díaz-Pimienta. De igual manera, el rapero Menuda Coincidencia impartió un taller de escritura rítmica en el Centro Cultural Clavijero. Enfrentábamos, apenas, los verdes valles.

Del 25 al 27 de mayo de 2017 celebramos el Festival de Hip Hop y Género, un proyecto pensado por Fernando Zarco e Iván Mendoza. Para este se contemplaron talleres de rap, graffiti y breakdance, así como un conversatorio entre todas las invitadas. Participaron las raperas Oveja Negra y Rabia Rivera; Bgirl Deya impartió el taller de breakdance, y el de graffiti corrió a cargo de Mina Romero y Susan SusINK. Además, se contó con la presencia de las talentosas investigadoras Luisa Herse (UAM-X), Luz Arceo Flores (COLMICH) y Nelly Lara Chávez (UNAM) para dirigir el conversatorio. A lo lejos vislumbrábamos cordilleras.

El 11 de agosto Danger AK, junto con Zoe Salazar, regresó al LANMO para impartir un taller de *freestyle* con alrededor de 25 asistentes. Su taller fue un éxito y quienes asistieron pudieron perfeccionar sus habilidades de improvisación gracias a las herramientas impartidas. La noche de ese mismo día, durante la cena, con Danger, Zoe, Berenice Granados, Santiago Cortés y un servidor se empezaría a gestar lo que un año y algunos días después sería la Primera Cumbre Latinoamericana de Rap: Voces del Hip Hop. Ascendíamos expectantes desde las faldas del monte.

A finales de enero de 2018 se dio luz verde para el proyecto. En el papel, la misión era sencilla: hacer el primer evento de Hip Hop de alcance internacional financiado por una entidad académica. En este participarían más de 25 artistas y activistas Hip Hop de México y Latinoamérica, quienes tendrían, por fin, un espacio para compartir ideas y debatirlas más allá de los escenarios y los conciertos. Ya contábamos con tres conferencias magistrales conducidas por importantes figuras del Hip Hop latinoamericano, siete mesas de discusión en las que diversos activistas hablarían de sus experiencias y compartirían herramientas de acción, dos documentales y el Segundo Encuentro de Improvisadores. 5 de septiembre de 2018: llegamos a la Cumbre.

**Edgar Adrián Moreno Pineda, Ana Daniela Leyva González, José Abel Valenzuela Romo, coords. *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho.***

Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura, 2014; 182 pp.

**Por: Bianca Alessandra Pizano Soto**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

La Red de Archivos de Lenguas México (RALMEX) en conjunto con el PIALLI publica en el año 2014 la obra *Documentación lingüística emergente. Del dato al hecho hay mucho trecho*, coordinada por Edgar Moreno, Ana Leyva y José Valenzuela y realizada a partir del segundo coloquio de la RALMEX. Como el título sugiere, el libro reúne datos y experiencias obtenidos en trabajo de campo, hecho principalmente al norte del país. De este modo, hace visibles las problemáticas y reflexiones que dan cuenta de la “realidad” a la que se enfrentan los investigadores en su esfuerzo por lograr una documentación lingüística o estructurar teorías, métodos y técnicas para documentar, según sea el fin de cada proyecto. No obstante, cada investigador no sólo expone las problemáticas de su trabajo, sino que en un ejercicio de reflexión propone soluciones para las mismas. Así pues, cada estudioso nos abre una ventana hacia un mundo visto desde su disciplina, desde las personas que estudia y desde su propia percepción.

**Gabriela Badillo, dir.<sup>a</sup>, Hola Combo, Canal Once et al., prods. Oluteco. La danza de la Malinche.**

México: Independiente, 2017; 1 minuto.

**Por: Oscar Iván Sánchez Gómez**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

*Oluteco. La danza de la Malinche* narra de forma breve la vida de la Malinche, quien, según cuenta el narrador, nació en el pueblo de Oluta, Veracruz. Cuando su padre murió, sus hermanastros convencieron a su madre de venderla a un mercader español para que fungiera como su traductora, luego Moctezuma la rescataría, el mercader se lo diría a Hernán Cortés que, con este pretexto, le declarararía la guerra a los mexicas. El cuento está narrado en popoloca.

El cortometraje es parte del proyecto *68 voces-68 corazones*, el cual agrupa una serie de cuentos narrados en las diferentes lenguas indígenas del país. Según la descripción del mismo, su objetivo es “crear un proyecto inclusivo y contemporáneo que no caiga en el ‘cliché’ de lo mexicano, sino en la búsqueda de la reinterpretación de nuestra cultura” (Gabriela Badillo, 2017).

Es importante señalar que la historia se basa en un cuento de tradición popular otuleco, esto abre la oportunidad de analizar el contenido desde los estudios orales, pues la oralidad está presente en todo momento en la narración, así en las fórmulas de inicio y cierre: “Hace muchos años, dicen que en el pueblo de Oluta” y “Así lo contamos los popolucas mixes de Oluta”. Además, en cuanto al género al que pertenece, el cuento tradicional tiene como características principales la transmisión por vía oral y la capacidad de reflejar al pueblo del que proviene a través de costumbres o elementos propios de la comunidad. En este caso, en la narración está presente el pasado prehispánico del que desciende directamente la comunidad oluteca, y ello se refleja en la temporalidad de la historia —el periodo anterior a la conquista— y en elementos como el cacao, que servía de moneda en ese entonces.

*Oluteco. La danza de la Malinche* es un trabajo valioso que cumple una doble función: como producto literario cuya riqueza narrativa se refleja en la historia y que por medio de la oralidad presenta un capítulo del mundo prehispánico con elementos de ficción —resultado del ejercicio de la memoria, rasgo inherente a los cuentos tradicionales—, y como un esfuer-

zo por representar un poco de las culturas indígenas existentes a lo largo del país. Todo ello con la finalidad de preservar un idioma que, al igual que el resto de lenguas indígenas, se ha visto menospreciado y relegado a su uso solo dentro de la comunidad, sin abrir la oportunidad de estudiarlo. Por último, es importante la difusión del proyecto al que pertenece el cuento, pues tiene las herramientas necesarias para sensibilizar la percepción de quien vea el cortometraje.

## Fuentes consultadas

Badillo, Gabriela. (2017). “¿Cómo nace el proyecto 68 voces-68 corazones?”. Web. <https://68voces.mx/acerca-de> [Último acceso: 18.11.2019].

## Nicolás Echeverría, dir. *Eco de la montaña*.

México: Zima Entertainment, 2014; 92 minutos.

**Por: Ángel Solórzano**

*Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM*

*Eco de la montaña* es un documental dirigido por Nicolás Echeverría que se estrenó en 2014 y ganó varios premios tanto nacionales como internacionales. Esta película nos muestra el proceso de creación del artista huichol Santos de la Torre, autor de un mural imposible de ignorar para las personas que pasan cerca de él en la estación del metro Palais Royal en París, Francia. Sin embargo, Santos de la Torre fue olvidado, y así permaneció hasta que Echeverría le acompañó en su nuevo compromiso de salvar los territorios huicholes de las empresas mineras invasoras. Para cumplir con esto, Santos de la Torre decide crear otro colorido mural (hecho con chaquiras), no solo como forma de protesta y demanda, sino como una manera de plasmar y compartir la cosmovisión de los huicholes. Pero para realizar la nueva obra debe pedir permiso a los dioses. Es ahí donde inicia su travesía por la Ruta del Peyote.

El documental hace una mezcla entre el proceso de creación del mural y el peregrinar de Santos, quien es acompañado por su familia y amigos huicholes. Juntos hacen rituales durante el camino para ganar el perdón y el favor de sus dioses, y es de esta manera, luego

---

de un largo viaje, que llegan a su destino: Wirikuta. Ahí recolectan y comen el peyote para recibir un mensaje, tener una visión y, en el caso de Santos de la Torre, recibir inspiración. El peyote es considerado por los huicholes el tercer ojo de Dios, por lo que otorga inteligencia y permite ver cosas que normalmente no pueden verse, pero solo si es comido “con amor”. Es por ello que forma parte importante para la cosmovisión del huichol, y toma lugar en la representación final del mural de este artista; al igual que el venado, el viento, la nube, el toro, el tigre, etc.

Este documental proyecta la forma de ver el mundo de Santos de la Torre, la lucha por transmitir y conservar sus tradiciones para sus nietos y las generaciones venideras a partir de la manera en que concibe la relación recíproca del hombre con la madre tierra. También representa la ambición del huichol por alzar la voz a través de coloridas chaquiras, las cuales expresan diferentes símbolos que dan significado al mundo.

*Diálogos de Campo* año III, número 2, enero-junio de 2021, del Laboratorio Nacional de Materiales Orales, se terminó de editar el 14 de diciembre. En su composición, a cargo de Alejandra Cruz Flores, se utilizaron los tipos Bell MT de 9, 11 y 12 pts.; Chivo de 10, 13 y 14 pts., y Verlag de 9, 10, 11 y 14 pts. Cuidaron la edición, Berenice Granados Vázquez y Víctor Manuel Avilés Velázquez.

