

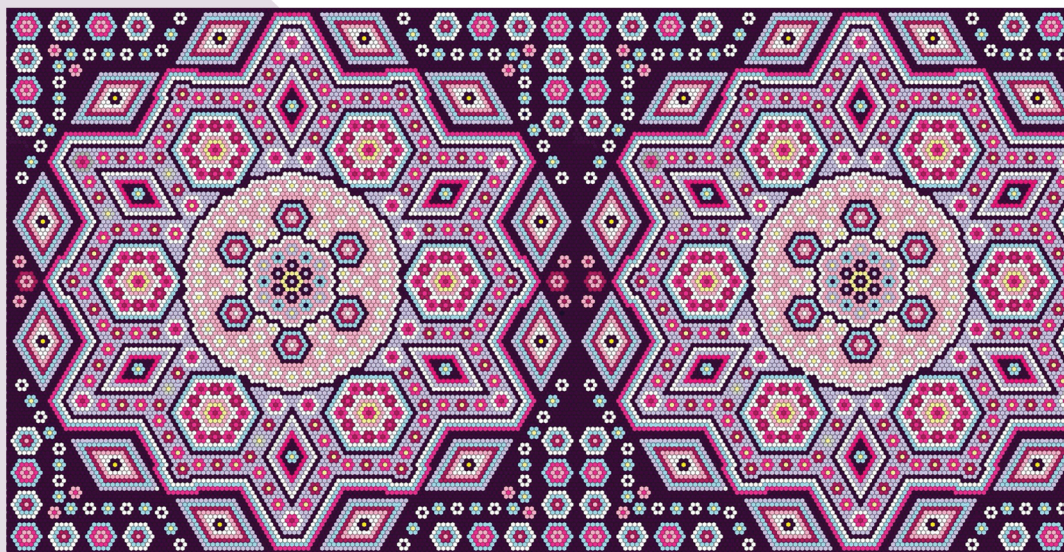
Las rutas de la Antropología en Jalisco

Agustín Hernández Ceja

María de los Ángeles Gallegos Ramírez

María Estela Guevara Zárraga

Coordinadores



Universidad de Guadalajara



Las rutas de la Antropología en Jalisco



Humanidades

Las rutas de la Antropología en Jalisco

Agustín Hernández Ceja
María de los Ángeles Gallegos Ramírez
María Estela Guevara Zárraga
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2021

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa a la mejora en las condiciones de producción S N I (PROSNI 2021).

Primera edición, 2021

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Guanajuato 1045
Col Alcalde Barranquitas
44260, Guadalajara, Jalisco

ISBN: 978-607-571-360-1

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Presentación

Agustín Hernández Ceja

María de los Ángeles Gallegos Ramírez

María Estela Guevara Zárraga 9

PRIMERA PARTE

Historia, investigación y formación antropológica

La institucionalización de la Antropología
en la Universidad de Guadalajara

María de los Ángeles Gallegos Ramírez

Elvia Vega Llamas 19

Investigación y formación académica:
la Antropología en Jalisco

Agustín Hernández Ceja 29

El Instituto Jalisciense de Antropología e Historia

María Estela Guevara Zárraga 41

La actividad universitaria de apoyo a las comunidades indígenas: el caso de la Universidad de Guadalajara, 1994-1997 <i>Yesica Elizabeth Higareda Rangel</i>	51
---	----

SEGUNDA PARTE

Estudios de Antropología

Entorno urbano e inclusión social y laboral de las personas con discapacidad visual en Guadalajara <i>Eva Lis Alcérreca Ramos</i>	61
---	----

Deidades, territorio y arquitectura: la vivienda <i>wixárika</i> <i>Brenda Fernanda Macedo Córdova</i>	83
--	----

Un panorama de la magia en Catemaco, Veracruz <i>Renato Adrián Castillo Franco</i>	101
---	-----

Las dimensiones globales del movimiento <i>Heavy Metal</i> <i>Bianca Natascha Pérez González</i>	121
--	-----

Acerca de los autores	133
-----------------------	-----

Presentación

Agustín Hernández Ceja
María de los Ángeles Gallego Ramírez
María Estela Guevara Zárraga

La presente obra surgió de la reflexión en torno a la formación del profesionalista en Antropología en la Universidad de Guadalajara, al interior del Cuerpo Académico Antropología y Región (UDG-CA-1030). A 14 años de haberse aprobado el programa académico de la Licenciatura (26 de septiembre de 2006), nos hemos dado cuenta de la necesaria sistematización y crítica de fuentes en torno al trabajo antropológico que se ha venido cultivando en Jalisco y en el Occidente de México; así como de sus aportaciones para el conocimiento de nuestra realidad regional. Fue por ello que en 2018, iniciamos el proyecto colectivo: “Historia y desarrollo de la Antropología en el Occidente de México”, que tiene como objetivo comprender el devenir de nuestra disciplina a través del estudio de sus instituciones, investigadores y sus obras.

Para alcanzar nuestra primera meta, nos propusimos realizar una revisión documental y bibliográfica acerca del origen y desarrollo de las principales instituciones académicas que impulsaron la investigación y profesionalización de la Antropología en Jalisco durante el siglo xx y la primera década del xxi; para en un segundo momento, conocer a los principales antropólogos e investigadores sociales que han propuesto diferentes temas, perspectivas, teorías y metodologías para el estudio de la sociedad y la cultura en Jalisco. Sus obras nos permitirán descubrir múltiples y diversas facetas de la realidad regional y local. En este trabajo, nos centramos en las instituciones impulsoras de la investigación y la formación antropológica.

Si bien es cierto que Carl Lumholtz (1904) fue uno de los primeros etnógrafos de los grupos indígenas de Jalisco, también es verdad que la institucionalización del trabajo antropológico en la región inició en 1959, con la creación del Instituto Jalisciense de Antropología e Historia. Su labor se centró en la conservación y acrecentamiento del patrimonio cultural de Jalisco y en investigaciones antropológicas e históricas regionales (Decreto no. 7327, 1959). Posteriormente, en el segundo semestre de 1972, la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma de Guadalajara ofreció las carreras de Antropología Social y Arqueología (Deraga y Fernández, 1988); y en el mismo año, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) fundó en la ciudad de Guadalajara, el Centro Regional de Occidente: “instancia responsable de la difusión, rescate y preservación del Patrimonio Cultural en los estados de Jalisco, Colima y Nayarit” (Carrillo, 1994: 12). En 1985 cambió su denominación a Centro Regional Jalisco, debido a que Colima y Nayarit crearon sus propios centros; luego, en 1993, cambió su nombre a Centro INAH Jalisco. Las secciones que integró a principios de los noventa fueron: Arqueología, Antropología, Historia, Monumentos Históricos, Restauración, Registro de Colecciones, Fotografía, Difusión y Biblioteca.

Una de las instituciones que tuvo que esperar su creación desde principios de la década de los sesenta del siglo xx fue El Colegio de Jalisco (Alba, 2007: 65), que se fundó el 9 de noviembre de 1982. No obstante, Jaime Olveda señala que el interés de crear el Colegio tuvo un antecedente anterior:

La idea de fundar el Colegio de Jalisco, a imagen y semejanza del de México, pertenece a Agustín Yáñez. Él fue quien a mediados del siglo xx, comentó este proyecto a varios de sus amigos intelectuales que habían emigrado de la provincia mexicana a la capital del país a fin de dar a conocer sus obras, entre los que figuraba Don Luis González (2007).

En los primeros años de la década de los ochenta, El Colegio de Jalisco recibió antropólogos provenientes del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), entre los que se encontraban: Guillermo de la Peña, Jorge Alonso, Agustín Escobar, Luisa Gabayet y Mercedes González de la

Rocha, y también investigadores de reconocida trayectoria en nuestro país y en el extranjero como: Águeda Jiménez, Sergio Alcántara, Patricia Arias, Carmen Castañeda, Pablo Arredondo, Rafael Alarcón, Magdalena González Casillas, Bryan Roberts, Norman Long, entre otros (Alba, 2007). Su órgano de difusión fue inicialmente la Revista *Encuentro* (1984-1990) y más tarde la *Revista Estudios Jaliscienses* (su primer número se publicó en agosto de 1990), la cual sigue vigente hasta el día de hoy. También, El Colegio mantuvo la formación académica a través de su Maestría en Estudios sobre la Región desde 1993 y hasta 2016, y desde 1999 ofrece el Doctorado en Ciencias Sociales.

Por su parte, la Universidad de Guadalajara, gracias a las gestiones y liderazgo del Dr. Manuel Rodríguez Lapuente, creó el Instituto de Estudios Sociales en 1976, y con ello, se inició de manera formal la investigación social en nuestra institución (Chavoya, 2002).

Para 1986, la Universidad de Guadalajara tuvo su primera unidad de investigación especializada: El Laboratorio de Antropología. Los investigadores que la fundaron han cultivado desde entonces la Etnohistoria, Antropología lingüística, Arqueología, Etnología y Antropología social (*Laboratorio de Antropología*, 1989). El Laboratorio cambió su nombre a Departamento de Estudios del Hombre, y luego a su denominación actual: Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos. Su principal órgano de difusión desde 1994 ha sido la *Revista Estudios del Hombre*. Un aspecto relevante de la institucionalización de la Antropología en la Universidad de Guadalajara, fue la determinación de crear una licenciatura que contribuyera a la formación de profesionales de la Antropología, en 1986. Por razones que hasta hoy desconocemos, esta iniciativa no tuvo el éxito deseado en ese tiempo sino veinte años después.

Sin embargo, con el establecimiento del CIESAS Occidente en 1987, en la ciudad de Guadalajara, se creó un campo especializado de investigación y preparación de profesionales tanto en Antropología social como en Historia. Así, el proyecto de formar investigadores sociales en el Occidente de México se concretó con el primer Doctorado en Ciencias Sociales que inició sus cursos en 1991. Dicho posgrado sólo fue posible realizarlo en unión con la Universidad de Guadalajara (Alonso, 2011). Para 1996, y con un núcleo académico más sólido,

CIESAS Occidente abrió su convocatoria para cursar la Maestría en Antropología Social. Su primera generación se integró por 24 estudiantes, 13 mujeres y 11 hombres. Para 1999, tanto la Universidad de Guadalajara como CIESAS Occidente decidieron emprender sus propios Doctorado en Ciencias Sociales.

Otras instituciones no educativas sino de atención y apoyo a las comunidades indígenas, también han contribuido con sus investigaciones a conformar la práctica antropológica en el estado. Desde los años 70 del siglo pasado, el Instituto Nacional Indigenista (INI) creó un Centro Coordinador Indigenista en el municipio de Nayarit, que luego tuvo su propia sede en Mezquitic, Jalisco, para atender el desarrollo social de los pueblos indígenas, en este caso, *wixaritari*; en la década de los 80, instaló una oficina en la ciudad de Guadalajara para atender también a los grupos nahuas del sur de Jalisco, Colima y migrantes establecidos en la propia ciudad (De la Peña, 2001). No obstante que esta institución no centró su atención en la investigación social sino en la aplicación de políticas institucionales de desarrollo social, sí llevó a cabo algunos estudios dignos de mención: *La comunidad y sus recursos. Ayotitlán, ¿desarrollo sustentable?* (Rojas, 1996); *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco* (Rojas y Hernández, 2000), que compila trabajos novedosos sobre el tema indígena. Destaca sobre todo la presencia de Rosa Rojas al frente de la Delegación Estatal durante casi una década: 1994 a 2004. Durante su gestión fue posible la organización de varios coloquios, conferencias y publicaciones muy valiosas sobre el tema indígena (Rojas y Vázquez, 2007).

Asimismo, la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara ha difundido el conocimiento de los grupos indígenas del estado de Jalisco a través de investigaciones con perspectiva antropológica, como son por ejemplo, los trabajos de Yesica Higareda Rangel sobre el arte de curar y la medicina tradicional en el Ejido de Ayotitlán (2000 y 2018); Eduardo Camacho, acerca de las tradiciones culturales como las Pastorelas y Coloquios (2000 y 2002); y, Margarita Robertson, sobre historia, identidad y cultura (2002) en el mismo ejido perteneciente al municipio de Cuahutitlán de García Barragán.

Sin duda, la Antropología ha tenido un impulso muy importante en la región a partir de la década de 1980 y en adelante. Su crecimiento no es sólo cuantita-

tivo, sino que se puede observar, sobre todo, por la enorme variedad de temas que se han investigado y por la forma como se han problematizado distintos fenómenos sociales, muchos de ellos abordados con anterioridad desde otras disciplinas sociales y humanas.

En este contexto, el interés de nuestro primer avance de investigación giró en torno del conocimiento de las instituciones que han promovido y enmarcado la investigación antropológica en Jalisco, con el fin de comprender el devenir histórico de la disciplina y sus contribuciones al desarrollo de la sociedad jalisciense y del Occidente de México, como muestran los trabajos aquí compilados.

Nuestra obra está dividida en dos partes: la primera trata el desarrollo histórico de la práctica antropológica a través de las instituciones académicas y gubernamentales de nuestro estado, a partir de la revisión bibliográfica y de *testimonios propios*, toda vez que formamos parte de las instituciones que estudiamos. La segunda, presenta trabajos de investigación antropológica de alumnos y egresados de la carrera de Antropología de la Universidad de Guadalajara. Los capítulos forman parte de sus tesis profesionales y nos invitan a reflexionar acerca de los temas y enfoques de interés de las nuevas generaciones.

Así, *Las rutas de la Antropología en Jalisco*, pretende dibujar el camino que la disciplina ha seguido entre los vericuetos de las instituciones que le han servido de base y soporte para su desarrollo; instituciones que han acogido a distintos expertos en el área y se han dado a la tarea de formar a las nuevas generaciones de estudiasas y estudiosos de la Antropología. Confiamos en que éste sea el primero de muchos otros trabajos en los que podamos profundizar en el conocimiento de nuestro campo de estudio a través de la revisión de autores más destacados.

Bibliografía

- Alba Vega, Carlos (2007). “Los primeros años de El Colegio de Jalisco”. En *El Colegio de Jalisco. Ventana al occidente*. México: El Colegio de Jalisco.
- Alonso, Jorge (2011). *Veinte años del doctorado en ciencias sociales del CIESAS-Occidente*. México: CIESAS.
- Álvarez, José Rogelio (2007). *El Colegio de Jalisco. Ventana al Occidente*. México: El Colegio de Jalisco.
- Camacho Mercado, Eduardo (2000). “Sobrevivencia de la estrategia educativa misionera en las formas simbólicas de la pastorela de Ayotitlán”. En Rosa Rojas y Agustín Hernández. *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. México: INI.
- . (2002). *La pastorela de Ayotitlán, Municipio de Cuahutitlán. Un estudio de Performance*. (Tesis de Maestría en Estudios sobre la Región). México: El Colegio de Jalisco.
- Carrillo Aguiar, Adriana Gricelda (1994). “El Centro INAH, Jalisco”. En *Revista Tzatzinninahxalli. La voz del INAH Jalisco*. México: INAH.
- Chavoya Peña, María Luisa (2002). “La institucionalización de la Investigación en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara”. En *Revista de la Educación Superior*, Vol. xxxi (1), núm. 121. México: ANUIES.
- Decreto no. 7327 (1959). Ley que crea el Instituto Jalisciense de Antropología e Historia con el carácter de institución descentralizada. Congreso del Estado de Jalisco.
- De la Peña, Guillermo (2001). “Apuntes sobre los indigenismos en Jalisco”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 13-14. México: Universidad de Guadalajara.
- Deraga, Daría y Rodolfo Fernández (1988). “Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma de Guadalajara”. En Carlos García Mora y Mercedes Mejía Sánchez (coords.), *La antropología en México. Panorama Histórico*. Tomo 7. México: INAH.
- Higareda Rangel, Yesica (2000). “El arte de curar, la medicina de los antepasados”. En Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. México: INI.

- _____. (2018). *El arte de curar. Los nahuas del ejido de Ayotitlán, Jalisco*. México: STAUdeG.
- Laboratorio de Antropología (1989). México: Universidad de Guadalajara.
- Lumholtz, Carl (1904). *El México desconocido*. Tomo II. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Olveda, Jaime (2007). "El Colegio de Jalisco: 25 años de esfuerzos y de quehacer académico". En *El Colegio de Jalisco. Ventana al Occidente*. México: El Colegio de Jalisco.
- Revista Estudios del Hombre* (2001). Núm. 13/14. México: Universidad de Guadalajara.
- Robertson, Margarita (2002). *Nos cortaron las ramas, pero nos dejaron la raíz. Identidad indígena en Ayotitlán*. (Tesis de Maestría en Estudios sobre la Región). México: El Colegio de Jalisco.
- Rojas, Rosa (1996). *La comunidad y sus recursos. Ayotitlán, ¿desarrollo sustentable?* México: INI.
- Rojas, Rosa y Agustín Hernández (coords.) (2000). *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*. México: INI.
- Rojas, Rosa y Luis Vázquez (coords.) (2007). *Indígenas e indigenismo en el Occidente de México. Antología del primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas e indigenismo en el Occidente de México*. México: CDI, INDESO, CIESAS, Universidad de Guadalajara.

PRIMERA PARTE

Historia, investigación y formación antropológica

La institucionalización de la Antropología en la Universidad de Guadalajara

María de los Ángeles Gallegos Ramírez
Elvia Vega Llamas

*

En función de las exigencias del modelo neoliberal que comienza a tener auge en la década de los 70 del siglo xx, proyecto político y económico que llevó a las instituciones educativas a reorganizar su vida académica y administrativa, la Universidad de Guadalajara sufrió un conjunto de modificaciones en su estructura interna que facilitaron su acceso a programas de apoyo y su incorporación a redes nacionales e internacionales de asociaciones de educación superior. Es evidente que para que dicho proceso se realizara, no bastaba la existencia de políticas públicas destinadas a fortalecerla a través de la designación de recursos por medio de la Secretaría de Educación Pública (SEP), o de organismos dependientes de ella, como el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), sino que eran indispensables el interés y la voluntad política de quienes dominaban la institución, así como la incorporación de académicos capaces de articular equipos de trabajo (Chavoya, 2002). En el caso específico de la Universidad de Guadalajara, estamos hablando de Raúl Padilla López y de un amplio grupo de académicos afines, quienes han controlado a lo largo de más de treinta años, su vida política, administrativa y académica.

Si bien es cierto que dicha transición significó avances importantes en el desarrollo de la docencia, bajo la idea de establecerla como una actividad profesionalizada, articulada de forma directa con la generación de nuevos conoci-

mientos, no se pueden soslayar las implicaciones que ello tuvo en términos de su orientación teórico-práctica; así como en la vida diaria de la Universidad y la administración de sus recursos materiales y humanos. Aspectos cuyo análisis y discusión rebasan con mucho el objetivo de este trabajo, pero a lo que siempre es imprescindible volver en otros momentos y espacios.

Con la consolidación a escala global del modelo neoliberal y el proceso de privatización de las empresas estatales y los recursos naturales, se llevaron a cabo profundas transformaciones que reorientaron las políticas educativas de manera significativa. A pesar del gran impulso que en un principio tuvo la investigación en universidades como la de Guadalajara,¹ dichas políticas repercutieron a la larga, no sólo en una paulatina y sistemática reducción de los presupuestos para la realización de sus actividades sustantivas (investigación, docencia, vinculación y difusión), sino más grave aún, en una disminución de la matrícula y la constricción de su personal académico. Además, se reorientaron los recursos materiales a áreas del conocimiento consideradas prioritarias: investigación tecnológica, fundamentalmente. Asimismo, las instituciones educativas en adelante, abogaron por la calidad (con un discurso de excelencia), ponderando la escolaridad e impulsando la productividad al establecer indicadores cuantitativos de desempeño y competencia. Como parte de este proceso, se exigió también, la vinculación y colaboración entre instituciones educativas y de investigación, y entre ellas y el sector productivo.

No obstante, la puesta en marcha del proyecto nacional de “modernización” neoliberal impuso cierta inercia y exigió la reorganización de las instituciones de educación superior, públicas y privadas, estableciéndose un conjunto de criterios para mostrar el grado de especialización y profesionalización existente en ellas. De esa manera, se estableció una relación más contundente (y cuantificable) entre la docencia y la investigación. En tal contexto, en la Universidad de Guadalajara, el Consejo General Universitario (CGU), aprobó en 1991 el Estatuto

¹ Chavoya (2002) documenta en el periodo que va de 1983 a 1994, un incremento en la investigación, lo que significó pasar de 15 investigadores a 500, y la creación de 27 dependencias de investigación, equivalente a un 249%.

del Personal Académico, y un par de años después, en 1993, la Red Universitaria. Así, en 1994 se transformó su estructura organizativa y académica, creándose centros temáticos y regionales, conformados por divisiones y departamentos.² Lo anterior amplió la agenda de investigación y facilitó la creación de nuevos planes y programas de estudio.

Si bien es cierto que desde entonces y hasta la fecha, la institución ha respondido a lineamientos científicos y políticos, dictaminados por organismos nacionales e internacionales que han pautado y limitado las formas de colaboración internas, y han desarticulado su vida política y académica; el paulatino crecimiento y diversificación de la investigación y la docencia, sentó las bases y los criterios para la reprogramación y el desarrollo del trabajo académico que en ella se efectúa. Al tiempo que se establecieron derechos y obligaciones del personal docente y de investigación para acceder de forma permanente a programas de especialización y actualización. Es así como se da en un momento determinado, una coyuntura favorable para que trabajadores académicos y recién egresados, obtengan becas para estudios de posgrados, tanto en México como en el extranjero, y se creen las condiciones para que, a su retorno, sean incorporados al quehacer cotidiano de la Universidad; lo cual desde ciertos parámetros cuantitativos, consolidó la investigación y la docencia.³

* *

En este marco, tanto la transformación paulatina de la Universidad de Guadalajara como la diversificación del conocimiento (distinguiéndose a las distintas

² Ver *Una visión al futuro. Plan de Desarrollo Institucional*. Universidad de Guadalajara, 1990.

³ Chavoya (2002) señala que en la década que va de 1983 a 1994 en la Universidad de Guadalajara “se inició una fase de integración de investigadores provenientes de otras universidades y de jóvenes que regresaban después de concluir sus estudios de posgrado en el extranjero. Junto con el proceso de incorporación de investigadores fueron llegando solicitudes para crear nuevos centros y programas de investigación” (2002: 9).

disciplinas como campos de especialidad excluyentes),⁴ fueron factores que favorecieron el reconocimiento de la Antropología como un campo indispensable para comprender al hombre, su sociedad y su cultura, y, en consecuencia, se impulsó su desarrollo e institucionalización; es decir, su aceptación como un campo de estudio autónomo y específico. Lo anterior, resultado sin duda, de la integración de distintos investigadores que ya venían trabajando en la región, provenientes de otros espacios académicos, en particular, pero no exclusivamente, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y de otras y otros que recién retornaban de sus estudios de posgrado.⁵

A pesar de que para los años 70 del siglo pasado, existía ya en la región occidental del país una importante tradición de estudios antropológicos, sobre todo en lo referente a la Arqueología, la Paleontología y el estudio de la lengua, desarrollados, por ejemplo, en el Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (IJAH) y en el Centro Regional de Jalisco del INAH; será hasta la segunda mitad de esa década y en la siguiente, cuando se funden centros de investigación en los que se realicen trabajos con perspectivas socio-antropológicas distintas, ampliando el estudio a otras áreas de la cultura y la sociedad: el Instituto de Investigaciones Sociales (IES),⁶ fundado en 1976 por Manuel Rodríguez Lapuente, el Centro de Estudios de Lenguas Indígenas (CELI), establecido en 1983 por Fernando Leal Carretero y José Luis Iturriz Leza en la entonces Facultad de Filosofía y Letras,

⁴ Véase Bourdieu, 2002.

⁵ Además del reconocimiento que la Antropología tiene como un campo de estudio especializado, es importante señalar que su institucionalización se da a partir de la existencia de un conjunto de profesionales que con su práctica investigativa, lo definen y establecen; formando redes de asociación tanto institucionales como informales, a partir de las cuales se producen y difunden ideas, perspectivas, problemas, etcétera (Bustamante, s.f.).

⁶ La creación de este instituto será fundamental para el desarrollo de la investigación en la Universidad de Guadalajara, en específico, en lo referente a las Ciencias Sociales: “la asignación de los primeros nombramientos de investigadores al personal académico del IES sentó las bases para el posterior desarrollo de las ciencias sociales, puesto que esto permitió la profesionalización de los científicos sociales en la Universidad de Guadalajara” (Chavoya, 2002: 7).

y en 1987, el Laboratorio de Antropología (después Departamento de Estudios del Hombre –DEH–, hoy Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos –DEMM–), centro de investigación encabezado por Ricardo Ávila Palafox.

En cuanto a la formación de nuevos cuadros de investigadores orientados al estudio de la sociedad y la región, en 1984 se pone en marcha, en coordinación con el Consejo Mexicano de Ciencias Sociales (COMECSO), la Maestría en Sociología con Atención al Desarrollo Regional, la cual unos años después renovará su plan de estudios para convertirse en la Maestría en Ciencias Sociales, y en 1991, el Doctorado en Ciencias Sociales, inicialmente en coordinación con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Regional de Occidente. Al tiempo que paulatinamente, se crean programas nuevos de licenciatura, maestría, especialidades y doctorado, vinculados a distintos centros y departamentos (Geografía, Trabajo Social, Estudios Internacionales, Estudios Políticos, etcétera). Todos condicionados a la obtención de registros y acreditaciones en programas del Sistema Nacional de Evaluación y Acreditación y en el Padrón de Excelencia del CONACYT. Lo anterior, no obstante las dificultades que desde entonces y hasta la fecha, enfrentan las Ciencias Sociales ante la tendencia de impulsar de manera particular el conocimiento tecnológico directamente aplicable a la resolución de las necesidades productivas e industriales.

* * *

En lo que a la Antropología se refiere, es de destacar que desde su creación, el Laboratorio de Antropología, en coordinación con “varias instituciones francesas”, planteó la posibilidad de que “a partir del otoño de 1989”, la Universidad ofreciera “un programa de doctorado en ciencias antropológicas, orientado, preferentemente hacia investigaciones que desarrollen temas relativos a la región occidental de México” (Laboratorio de Antropología, 1989: 12). Sin

embargo, o no se concretó la propuesta y, en consecuencia, no se presentó para su aprobación ante las autoridades universitarias, o la coyuntura política no fue favorable para que una vez turnada a ellas, se aceptara.

Cabe señalar que en aquellos años, en el área de las Ciencias Sociales, fue la Licenciatura en Sociología la que gozó de especial prestigio para la formación de los futuros investigadores centrados en el estudio de la sociedad y cultura local y regional. Egresados de este programa han sido poco a poco incorporados a la estructura administrativa de la institución, y desde hace algunos lustros han ocupado diferentes puestos claves de decisión y administrativos, incluida la Rectoría General y la Vice-Rectoría. Quizás ello influyó en el hecho de que tendrían que transcurrir casi dos décadas más, antes de que en la Universidad de Guadalajara se diera un paso hacia el entrenamiento de profesionistas en la disciplina antropológica, con la creación del programa de Licenciatura en Antropología en los últimos meses de 2006, y casi treinta años, con el de la Maestría en Antropología en el Centro Universitario del Norte (CUNorte). Programas que ponen especial énfasis en el estudio de la sociedad y la cultura regionales.

Más allá del éxito social que la disciplina antropológica pudiera tener para el análisis de diversos procesos políticos, económicos, sociales y culturales, y que su alcance académico en la Universidad llegara hasta la formulación de planes de estudio como primera opción para capacitar a futuros investigadores en los diversos campos antropológicos, el establecimiento de programas de formación en el área dependió del interés que tuvieron algunos profesores e investigadores vinculados a la estructura política y administrativa de la institución, y relacionados con otras ancladas en la ciudad de Guadalajara, como el CIESAS de Occidente y El Colegio de Jalisco. La creación del nuevo programa de Licenciatura en Antropología dependió de figuras con diversas formaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, como Lilia Victoria Oliver Sánchez, Ana María de la O Castellanos Pinzón, Cristina Padilla Dieste, Jorge Alonso Sánchez, Andrés Fábregas Puig, Rogelio Marcial Vázquez, Cristina Palomar Vereas, Rosa Herminia Yáñez Rosales, entre otras y otros. Fue ese grupo quien conformó el Comité para la creación de su primer programa. Otro factor que pudo incidir también en la pertinencia de éste, fue el de proveer a la Maestría en Antropología

del CIESAS de Occidente, establecida en 1996, de estudiantes cuya formación profesional fuera directamente en Antropología y no sólo en disciplinas afines, como la Historia o la Sociología.

Así en 2006, la Comisión de Docencia del CGU elaboró el dictamen de aprobación del programa de Licenciatura en Antropología, la cual quedó adscrita al Departamento de Historia de la División de Estudios Históricos y Humanos (DEHH) del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), y no, como pudiera haberse esperado, al Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos (antes Laboratorio de Antropología y DEH), único centro de la Universidad especializado en investigaciones antropológicas.

* * * *

Como venimos señalando, la institucionalización de toda disciplina científica no sólo depende de la difusión de resultados de investigación o de la existencia de un marco específico de ideas, pues como hecho social es resultado de la realidad política y administrativa de la institución que la abriga, de la incorporación de profesionales que la cultiven y de la construcción de redes de científicos que la avalen y legitimen; es decir, requiere de un marco institucional que la sustente y la legitime como productora de conocimiento y como creadora de cuadros de profesionistas que la desarrollen.

Desde esta perspectiva, cabría suponer que la creación de la Licenciatura en Antropología en la Universidad de Guadalajara, como un hecho a partir del cual culmina el proceso de institucionalización de la disciplina, respondió a la necesidad de construir cuadros de investigadores que desplegaran y ampliaran las líneas de investigación desarrolladas hasta ese momento. Sin embargo, el programa docente se formuló y echó a andar a pesar de que en general, no se había logrado crear equipos de nuevos profesionales del campo, formados bajo la batuta de profesores/as-investigadores/as por medio de sus proyectos de

investigación.⁷ De hecho, no fue la mayoría de antropólogas/os que laboraban en la institución quienes formularon el programa, sino un grupo interdisciplinario, encabezado por la Dirección de la DEHH del CUCSH. Lo anterior, no obstante el impulso que ya tenía la disciplina en la Universidad desde la fundación del IES (para ese momento, Departamento de Estudios de la Cultura Regional), pero sobre todo desde la del CELI (ahora Departamento) y del Laboratorio de Antropología (en la actualidad DEMM).

Por otra parte, en la Antropología ha existido siempre la dificultad de mantener linderos claros con otras disciplinas de investigación social y humanística (Historia, Lingüística, Sociología, etcétera), y en menor medida, inclusive con ciertas áreas de las biológicas y médicas (ciencias forenses, por ejemplo), lo que la ha dificultado a tener una identidad propia que permita establecer un consenso en torno a lo que es o puede ser definido como la Antropología en nuestra Universidad. Muestra de lo anterior es también el hecho de que el programa formal de Licenciatura, se crea en y adscribe al Departamento de Historia en la DEHH del CUCSH, y en el caso del CUNorte, donde igualmente se oferta, al Departamento de Cultura, Justicia y Democracia de la División de Cultura y Sociedad; fue en éste último en el que se elaboró el programa vigente de la Maestría en Antropología, único Centro Universitario de toda la Red que la ofrece.

Sin duda, son los circuitos académicos establecidos y las redes de relación las que han jugado un papel central para la difusión y la aceptación o el rechazo de ideas, perspectivas novedosas (como el desarrollo del pensamiento crítico, descolonial, antipatriarcal, despatriarcalizante, la investigación ética –más comprometida y activista–, la investigación desde el sujeto, la autoetnografía, etcétera), temas y estudios en Antropología. Es a través de esto como se ancla e institucionaliza la disciplina como un campo específico de investigación y conocimiento.

⁷ Ello debido en gran parte, a la dificultad de obtener recursos de la propia institución para realizar investigación, pues los pocos que existen se han concentrado en un pequeño grupo de élite; el cual, por otra parte, ha optado también por la obtención de reconocimientos y financiamientos externos, como el Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

En el caso de la Universidad de Guadalajara, tenemos figuras centrales que pujarán a lo largo de los años para su desarrollo: Ricardo Ávila Palafox, con el equipo del DEMM, conformado por Rosa Yáñez Rosales, Susana Ramírez Urrea, entre varios más; José Luis Iturrioz Leza y su equipo de lingüistas, entre los que se encuentran Paula Gómez López y Julio Ramírez de la Cruz; además de los que se fueron integrando posteriormente, en distintos departamentos y centros universitarios, como Patricia Arias Rozas, Jorge Durand Arp-Nisen, Jorge Arturo Chamorro Escalante, Cecilia Lezama Escalante, Alfonso Reynoso Rábago, Agustín Hernández Ceja, Estela Guevara Zárraga, Héctor E. Hernández Zavala, María de los Ángeles Gallegos Ramírez, Luis Gómez Gastélum, Víctor M. Tellez Lozano, Manuela Camus Bergareche, Mauricio López Alvarado, Adriana Hernández García, Alejandro Macías, por mencionar sólo algunos.

No obstante, las y los antropólogos de la Universidad de Guadalajara siguen siendo un bloque relativamente pequeño dentro de las actividades académicas que se realizan en las Ciencias Sociales. Al mismo tiempo que existe una gran riqueza de perspectivas teóricas y temáticas, en general podemos afirmar que hay una gran fragmentación y una actitud no sólo acrítica, sino sobre todo competitiva. Igualmente, debemos destacar la dificultad que la mayor parte de los investigadores tenemos para acceder a los limitados recursos destinados a la investigación. Todo lo anterior, ha imposibilitado la creación de equipos de trabajo fuertes y consolidados para llevar al cabo estudios antropológicos de largo aliento, desde diversas dimensiones espacio-temporales, y que tengan, además, una repercusión directa en la formación de nuevos profesionales de la disciplina.

La Antropología se ha colocado en un lugar parcialmente marginal en la Universidad de Guadalajara, y muchos antropólogos y antropólogas se han acomodado muy bien a los criterios de calidad y productividad individual que rigen, estimulan y evalúan el trabajo académico en la actualidad. Lo anterior a pesar de la existencia de programas que intentan promover el trabajo colaborativo, como el Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP) de la SEP, con la creación de Cuerpos Académicos; programas que se oponen a la lógica del SNI, en el que se evalúa el trabajo individual y se ofrece un estímulo econó-

mico mensual, que aquel no tiene; además del prestigio que confiere a quienes participan en él, en detrimento, sin duda, de la difusión y el reconocimiento del quehacer de la gran mayoría de los profesores e investigadores que forman parte de la institución.

Bibliografía

- Bustamante García, Jesús (s.f.). “La institucionalización de las ciencias antropológicas en las nuevas naciones y el papel de los museos”. (fotocopia)
- _____. (2005). “La conformación de la antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México y los congresos internacionales de americanistas”. En *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234. España: Consejo Superior de Investigación Científica.
- Bourdieu, Pierre (2002). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Cardozo Brum, Myriam Irma (2005). “Neoliberalismo y eficiencia de los programas sociales en México”. En *Política y Cultura*, núm. 24. México: UAM-Xochimilco.
- Chavoya Peña, María Luisa (2002). “La institucionalización de la investigación en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara”. En *Revista de la Educación Superior*, vol. XXXI (1). México: ANUIES.
- Hernández Obledo, Gloria Angélica (coord.) (2013). *Universidad de Guadalajara: más de dos siglos de historia*. México: Universidad de Guadalajara.
- Kliche-Dray, Mina, Judith Zubieta García y María Luisa Rodríguez-Sala (coords.) (2013). *La institucionalización de las disciplinas científicas en México (siglos XVIII, XIX y XX): estudios de caso y metodología*. México: UNAM.
- Laboratorio de Antropología* (enero de 1989). México: Universidad Guadalajara.

Investigación y formación académica: la Antropología en Jalisco

Agustín Hernández Ceja

Otro desafío en perspectiva es el mantenerse en el horizonte nacional o perseguir el internacional. En realidad, no se trata de materia de elección sino una desiderata. La “solución óptima”, dirían algunos. El punto es que no hemos sabido apreciar el valor de que estamos aquí, en un país motivo de interés internacional por las más diversas razones.

Luis Vázquez León (2014)

¿Cuándo inició la práctica antropológica en Jalisco? ¿Cuáles instituciones impulsaron la formación de investigadores y el estudio sociocultural en nuestro estado? ¿Cuáles fueron los esfuerzos detrás de la creación de la licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara, en 2006? pensábamos antes de iniciar la pandemia en México. Los integrantes del Cuerpo Académico “Antropología y Región” fuimos auxiliares de investigación, trabajadores o estudiantes de posgrado de las principales instituciones dedicadas a la investigación social y formación de antropólogos en Guadalajara, desde los años 80 y 90. Ahora, somos docentes de la licenciatura en Antropología de la Universidad de Guadalajara y nos hemos propuesto reflexionar sobre el desarrollo de nuestra disciplina y sus aportaciones para el conocimiento de la sociedad y cultura de Jalisco y del Occidente de México.

Nuestro texto se plantea como un recorrido panorámico centrado en las instituciones que impulsaron la investigación en antropología y la formación de investigadores sociales, sobre todo a partir de la década de los 80 del siglo XX. Si bien el INAH realizó una obra sobre las instituciones de educación superior que forman antropólogos hasta la década de los ochenta (García y Mejía, 1988), nosotros retomamos ese enfoque histórico y tratamos de dar continuidad. También, es necesario señalar que las revisiones académicas de la práctica antropológica en Jalisco: tanto de sus enfoques y aportaciones al conocimiento social como de los investigadores y sus obras, han sido de gran valor para la comprensión del devenir histórico (Arias y Fernández, 2001; Barragán y Yáñez, 2001; De la Torre, 2001; Mestas y López, 2001; Fábregas, 2000; De la Peña, 2001; Alba, 2007).

Investigación y formación en antropología: una mirada a la Universidad de Guadalajara

En 1991 cursaba el octavo semestre de la carrera en Letras de la Universidad de Guadalajara y estaba listo para realizar mi servicio social de 900 horas. Una mañana del mes de septiembre, un compañero y yo fuimos a pedir informes sobre nuestro servicio social en las oficinas de la Secretaría de Salud, a un costado del Parque Morelos; nos dieron una ficha que debíamos llenar y entregar al día siguiente. Esa misma mañana, conversé con Rosa Yáñez, mi maestra de Lingüística, sobre el lugar donde pretendíamos hacer nuestro servicio social. Ella me comentó que en el Laboratorio de Antropología de la misma Universidad había espacio para tal actividad. Sin saber bien a bien qué se hacía en el Laboratorio, decidimos tomar esta ruta.

Al día siguiente, nos entrevistamos con Elizabeth Friedewold, la coordinadora administrativa del Laboratorio. Ella nos asignó con Rubén Páez Kano, etnólogo de la ENAH, quien hacía la corrección de estilo y cuidado de la edición de las publicaciones de esa dependencia, además de estudios etnográficos sobre cestería en el sur de Jalisco. También, nos presentó al Director Ricardo Ávila Palafox (antropólogo social de la ENAH y doctor en Historia por la Universidad de París) y al personal académico y administrativo. Entre los académicos se encon-

traban: Servando Ortoll, Eduardo Zárate, Rosa Yáñez, Rosario Acosta, Ángeles Gallegos, Alida Moreno, Federico de la Torre, Francisco Hernández, Guillermina Rivera, responsable de la biblioteca.¹ Luego, en las diferentes conferencias y coloquios de Antropología que organizaba el Laboratorio, como el “Coloquio de Occidentalistas”, escuchamos a Otto Schöndube, Phil C. Weigand, Joseph Mountjoy, Christian Duverger; Carmen Castañeda, Águeda Jiménez; Leopoldo Valiñas, Luis Vázquez León, entre otros, además del personal del Laboratorio. Todos ellos formaron parte de nuestra iniciación en el campo de la antropología y difundieron sus hallazgos en la revista *Estudios del Hombre*. ¡Qué mejor programa de investigación temprana!

Historia, Arqueología, Antropología física, Lingüística y Antropología social formaban las áreas de estudio en ese momento. De correctores de estilo pasamos a ser auxiliares de investigación en un nuevo campo de las ciencias sociales: la llamada ciencia antropológica. Pero ¿cuándo se había fundado esta unidad de investigación?

De acuerdo con María Luisa Chavoya, la institucionalización de la investigación social en la Universidad de Guadalajara no fue fácil, debido especialmente a “la inexistencia de tradición en la labor científica, por la orientación casi exclusiva hacia la formación profesional, por la ausencia de valores al interior de la institución que la promoviera, y por la falta de líderes académicos que la impulsara”(2002: 5). Sería hasta el 15 de enero de 1976, cuando el Dr. Manuel Rodríguez Lapuente le propuso al Rector Jorge Enrique Zambrano Villa la creación del Instituto de Ciencias Sociales (IES). Una unidad dedicada exclusivamente a la investigación y sin obligación de impartir docencia. Entre sus objetivos se encontraban:

- a) Realizar investigaciones en el campo de la Ciencias Sociales,
- b) Promover y apoyar la realización de maestrías y doctorados con base en la investigación,

¹ Muy importante sin duda, era el trabajo administrativo de Refugio Plascencia (Cuquita), secretaria del Director y el de Rodolfo (Andobas), de servicios generales. Quienes de manera irrestricta apoyaban nuestras tareas académicas.

- c) Preparar publicaciones que proporcionaran información a la comunidad universitaria y contribuyan a formar su criterio,
- d) Organizar conferencias, cursillos, mesas redondas, etcétera, con igual finalidad, y
- e) Colaborar en la capacitación del profesorado universitario (Chavoya, 2002: 6).

De acuerdo con Chavoya, el personal del IES se conformó por su director, una secretaria y tres investigadores. Luego, la asignación de los primeros nombramientos de investigadores al personal académico sentó las bases para el posterior desarrollo de las ciencias sociales, puesto que esto permitió la profesionalización de los científicos sociales de la Universidad de Guadalajara (2002: 7). Entre los investigadores del Instituto se encontraban: Jaime Tamayo, Lilia Oliver, Mario Aldana, Salvador Acosta Romero, Wolfgang Vogt, César López Cuadras, Laura Romero, entre otros. En 1977, se creó la Licenciatura en Sociología y al siguiente año “la primera maestría del área de ciencias sociales” (Chavoya, 2002: 8).

La apertura hacia la investigación se inició con la creación del Departamento de Intercambio Académico en 1979, y luego, en 1983, se transformó en el Departamento de Investigación Científica y Superación Académica (DICSA). De acuerdo con Chavoya, de 15 investigadores en 1983 pasaron a ser cerca de 500 en 1994. En este lapso se formaron 17 dependencias de Investigación. Dicho crecimiento se debió a tres hechos: “primero: al interés personal del promotor político de la investigación a desarrollar las disciplinas sociales; segundo, a los apoyos financieros que la SEP otorgó a esta área; tercero, a que se integraron investigadores capaces de formar grupos de investigación” (2002: 10).

Así, el Laboratorio de Antropología, hoy Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos, se creó en 1986 y su director fue el Dr. Ricardo Ávila Palafox. Su personal y temas de investigación se conformaban de la siguiente manera: Ricardo Ávila Palafox, Comida y occidente; René Cabrera Palomec, etnografía; José Genis, parentesco/antropología médica; Sara Ladrón de Guevara, arqueología; Rubén Páez Kano, técnicas tradicionales; Rosa Yáñez, bilingüismo y castellanización en el sur de Jalisco; Jaquelina Rodríguez, auxiliar de investigación; bibliotecaria, Regina Schöndube; Guadalupe Hernández Zetina, auxiliar.

El Laboratorio buscaba “conjuntar investigación y enseñanza antropológica, así como concentrar sus esfuerzos en el campo de la etnología y en la región del occidente del país (considerando la población tanto indígena como mestiza)” (*Laboratorio*, 1989: 7).

Desde 1986 y en el contexto del evento académico denominado: “Las Jornadas de Antropología”, organizadas por la Universidad de Guadalajara y el INAH, el Dr. Ávila Palafox había lanzado una propuesta para la creación de “una licenciatura o escuela de antropología en esta región de México” (Ávila, 1989: 9); tanto Manuel Rodríguez Lapuente del Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de Guadalajara como Roberto Sandoval Lozano del INAH, manifestaron su apoyo para tal empresa en “Las Jornadas”.

Incluso, Ávila señaló que:

Las Jornadas de Antropología se encontraron dirigidas a un público amplio y no especializado, en particular a los jóvenes universitarios, pues se deseaba que notaran la importancia de la formación de profesionales que pudieran ensanchar el conocimiento de los fenómenos socioculturales locales, regionales y nacionales a través de la antropología (Ávila, 1989: 9).

En el documento básico de creación del Laboratorio de Antropología (1989), se plantearon las directrices y metas de arranque, entre estas últimas podemos leer el compromiso en la formación de antropólogos: “Gracias a un acuerdo con varias instituciones francesas, a partir del otoño de 1989, el Laboratorio de Antropología ofrecerá un programa de doctorado en ciencias antropológicas, orientado, preferentemente hacia investigaciones que desarrollen temas relativos a la región occidental de México” (*Laboratorio*, 1989: 8).

En 1994, Ávila Palafox insistió en la formación de investigadores y esbozó el plan del Doctorado en Antropología en su artículo “Notas para la elaboración de un Programa de Posgrado en Antropología en la Universidad de Guadalajara”, y al año siguiente, de una manera más completa junto con Servando Ortoll expusieron la pertinencia de un Doctorado en Historia (1995). En ese tiempo, ninguna de las propuestas se concretó.

Lo cierto es que el Laboratorio ha privilegiado los estudios arqueológicos, etnográficos, etnohistóricos, etnolingüísticos e historiográficos del Occidente de México; ha puesto en circulación compilaciones, monografías y la revista *Estudios del Hombre*, creada en 1994; publicaciones especializadas en las ciencias antropológicas. Además, ha contribuido de manera fundamental en la formación de investigadores a través de la recepción de pasantes que realizan su servicio social o prácticas profesionales, quienes luego de llevar a cabo sus tesis, incursionan en alguna área de la antropología.

Otra unidad de investigación de la Universidad de Guadalajara que ha cultivado la antropología, en el área lingüística, ha sido el ahora Departamento de Estudios de Lenguas Indígenas, el cual se creó en 1983. Desde su fundación, y hasta ahora, se han realizado valiosas aportaciones en la investigación y estudio de lenguas como el Huichol. José Luis Iturrioz Leza y Paula Gómez junto con un grupo de investigadores como Julio Ramírez (huichol) y Gabriel Pacheco (huichol). Su contribución en la formación académica se ha materializado en su Maestría en Lingüística Aplicada, creada en 1996. Y su principal órgano de difusión ha sido la revista *Función*, cuyo primer número se publicó en abril de 1986.

Si bien la Universidad de Guadalajara ha impulsado la investigación antropológica a través de las unidades académicas ya mencionadas, también lo ha hecho por medio del apoyo a grupos de investigación que cuentan con proyectos colectivos o bien, proyectos individuales.

En la década de los noventa, la Universidad de Guadalajara modificó su estructura orgánica, administrativa y académica, y puso en marcha la Reforma Académica, en 1994. Si bien esto supuso la desconcentración de la oferta académica en la ciudad de Guadalajara y la descentralización de las funciones administrativas en las diferentes regiones del estado, también se dieron las condiciones para la creación de centros de investigaciones sociales, con académicos que se habían formado o estaban en ese proceso de formación académica social, que fortalecieran la investigación y la docencia de la Universidad. En este contexto se crearon centros de investigación como: Centro de Estudios Estratégicos (1993), Centro de Estudios sobre la Revolución (1994), Centro de Estudios de Género (1994), entre otros.

Con la reforma académica y la descentralización de la Universidad de Guadalajara, se crearon también los centros universitarios regionales en 1994: CUC, CUSur, CUValles, CUALTOS y CUCiénega. En estos dos últimos, los intentos por realizar investigación social se desarrollaron de forma limitada. Las buenas intenciones y deseos de estudiar la historia, sociedad y cultura llevaron a sus comunidades a convocar a estudiosos y cronistas a participar en coloquios y conocer las regiones; no obstante, el cambio de rectores y su “sello particular” aunado a la escasa planta académica con el perfil en ciencias sociales, ha impedido el avance de estas disciplinas en las regiones.

Por ejemplo, en 1995 me incorporé al Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara, sede Ocotlán, como auxiliar de investigación en el proyecto “Rescate histórico y bibliohemerográfico de la región Ciénega de Jalisco”, con sede en Ocotlán. Dicho proyecto contaba con el apoyo del rector del Centro Universitario de la Ciénega. Un primer paso en este proyecto fue la adquisición bibliográfica sobre temas de historia, sociología y antropología, ello con el fin de hacer una biblioteca especializada. En este mismo proyecto, se buscó la vinculación con la región a través de los cronistas de los 11 municipios que conformaban la cobertura del CUCiénega y de esta manera desarrollar la investigación social. Sin embargo, con el cambio de rector de centro se canceló el proyecto.

Luego en el 2000, junto con dos compañeros egresados de la maestría en antropología social de CIESAS Occidente, Jorge Trujillo y Estela Guevara, nos incorporamos al Centro Universitario de los Altos, con sede en Tepatitlán de Morelos, para conformar un grupo de investigadores en historia y antropología en la región alteña, liderados por Federico de la Torre y Alberto Soberanis. Allá, con fondos de la SEP y CONACYT, así como de donaciones de particulares (Fondo Tellez) e institucionales (CIESAS) se logró conformar un Centro Documental y Bibliohemerográfico (CEDOBI). Cada integrante contaba con un proyecto de investigación particular y teníamos la firme convicción de vincularnos con la región. También, se propuso la publicación de un anuario que diera cuenta de las investigaciones del propio equipo y de algunos investigadores invitados. Sin embargo, en 2002, el cambio de Rector, con orientación hacia las Ciencias de la Salud, dejó de lado la investigación social y humanística.

La investigación social y antropológica en los Centros Universitarios Regionales, excepto el CUNorte, aún está en proceso de desarrollo, pues las diferentes administraciones dan prioridad por un lado a la docencia de áreas diferentes a las humanidades o ciencias sociales y a la promoción de investigación de las mismas áreas que se enseñan.

Si bien la Universidad de Guadalajara no logró llevar a cabo las propuestas para la formación de antropólogos del director del Laboratorio de Antropología en los 80s y 90s del siglo xx, sino hasta el 2006, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente (CIESAS-Occidente) tuvo otra historia.

CIESAS Occidente y la formación de investigadores sociales: una mirada panorámica

El CIESAS-Occidente se fundó en 1987 bajo la dirección de Guillermo de la Peña y con un equipo de antropólogos conformado por: Jorge Alonso Sánchez, Agustín Escobar Latapí, Luisa Gabayet, Mercedes González de la Rocha y Humberto González (Guillermo de la Peña, 2013). Este núcleo académico había colaborado y formado parte del Colegio de Jalisco, a mediados de los años ochenta del siglo xx. Además, tanto Agustín Escobar, Mercedes de la Rocha y Luisa Gabayet incursionaron en los estudios antropológicos del sur de Jalisco, bajo la dirección de Guillermo de la Peña, en 1975. Dos años antes, Andrés Fábregas coordinó a otro grupo de antropólogos, egresados de la Universidad Iberoamericana, que iniciaban la investigación antropológica en Los Altos de Jalisco. Ambos proyectos introdujeron la perspectiva regional que hasta ahora se cultiva en los posgrados de Ciencias Sociales de la región Occidente.

En 1991 inició sus actividades académicas el primer Programa de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, Historia, Desarrollo regional y Sociología, que se impartía entre la Universidad de Guadalajara y el CIESAS Occidente. Ambas instituciones dejaron fuera de su oferta académica áreas de las ciencias antropológicas como la Arqueología, Lingüística, Antropología física, entre otras. Esto debido, especialmente, a las áreas de especialización de quienes conformaban el núcleo académico. Este posgrado sólo

fue posible con la concurrencia de ambas instituciones, pues a decir de Jorge Alonso: desde 1985 intentó conjuntar a 15 doctores en Antropología o Ciencias Sociales para hacer la propuesta del posgrado, pero no los había, ni aun sumando a los investigadores del Colegio de Jalisco, Universidad de Guadalajara, CIESAS e ITESO (2011: 15). Así, para 1991, el núcleo académico de CIESAS quedó integrado por: Guillermo de la Peña, Carmen Castañeda, Agustín Escobar y Jorge Alonso; se integró también Alberto Aziz del CIESAS Distrito Federal (Alonso, 2011: 19).

Para 1996, CIESAS Occidente ofreció un programa de Maestría en Antropología Social, con una planta académica más robusta y experimentada; además de los mencionados vale la pena señalar a: Guadalupe Rodríguez, Patricia Fortuny Loret de Mola, Gabriel Torres, Magdalena Villarreal, Luis Vázquez León, Gerardo Bernache, Patricia Safa, Jorge Aceves, Eduardo Zárate, Renée de la Torre, Susan Street; además de profesores de la sede Sureste: Witold Jacorzynski, Gabriela Vargas Cetina, John Havilland, Igor Ayora y Ronald Nigh Nielsen. Sus investigadores habían obtenido sus doctorados tanto en Europa, Estados Unidos como en México.

La primera generación de estudiantes de la maestría inició con 24 estudiantes, 13 mujeres y 11 hombres con diversas formaciones: 7 de antropología, 4 de historia y 4 de sociología, 2 de letras, uno de lingüística, veterinaria, trabajo social, arqueología, comunicación, psicología y educación. Sus estudiantes provenían de los siguientes lugares: 2 de España –Barcelona y Valencia– y 22 de México: 15 de Jalisco, 4 de Chiapas, 2 de la ciudad de México y una de Nayarit. Una constante en el perfil de los estudiantes que ingresaron en esta primera generación fue que habían tenido una iniciación en la investigación como auxiliares de algún investigador o bien eran trabajadores de instituciones donde se realizaba investigación antropológica.

Patricia Fortuny Loret de Mola fue la primera Coordinadora de la Maestría, y los estudios se realizaron en dos sedes: una en Occidente y otra en Sureste. El plan de estudios se dividió en seis cuatrimestres: los tres primeros se realizaban en la sede Occidente y era un año teórico y de preparación del proyecto de investigación. Luego, los tres siguientes periodos, los alumnos se dirigían a la sede donde se encontraba su objeto de estudio y llevaban a cabo su trabajo de campo

y redacción de tesis. Durante el primer año, los estudiantes contaron con una beca del CIESAS y durante el segundo, obtuvieron una beca de CONACYT, pues el posgrado había ingresado al Padrón Nacional de Posgrados de Calidad.

Hasta 2012, se atendieron a nueve generaciones: las dos primeras entre las sedes de Occidente y Sureste, y las restantes de forma alternada, tres en Occidente y cuatro en Sureste. La sede Sureste aún ofrece la maestría, en tanto que la Unidad Occidente decidió enfocar su trabajo de formación en su programa de Doctorado.

Antes de la fundación del CIESAS Occidente como una institución especializada en investigación y estudios antropológicos, nos preguntamos cuáles fueron los orígenes institucionales de la práctica antropológica en Jalisco. Así, nos dimos cuenta de que tales prácticas iniciaron en Jalisco de la mano del Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (IJAH), en 1959. Con el apoyo del gobernador de Jalisco, Agustín Yáñez, el IJAH, dependiente del INAH, y bajo la dirección del licenciado José Parres Arias y de su secretario José Luis Razo Zaragoza, arrancaron las actividades con un diagnóstico sobre la arqueología y la historia de la entidad. Como todos los centros de investigación, contó con una biblioteca especializada y un órgano de difusión: el Boletín ECO. Desafortunadamente, en 2016, el gobernador de Jalisco, Aristóteles Sandoval, solicitó al Congreso del Estado su desaparición.

Si bien el CIS-INAH no tuvo una sede en Jalisco en los años 70, sí contribuyó tanto en el conocimiento de las regiones Altos y Sur de Jalisco bajo el liderazgo de Andrés Fábregas Puig y Guillermo de la Peña, ambos alumnos del etnólogo Ángel Palerm.

Bibliografía

- Alba Vega, Carlos (2007). “Los primeros años de El Colegio de Jalisco”. En *El Colegio de Jalisco. Ventana al occidente*. México: El Colegio de Jalisco.
- Alonso, Jorge (2011). *Veinte años del doctorado en ciencias sociales del CIESAS-Occidente*. México: CIESAS.
- Arias, Patricia y Rodolfo Fernández (2001). “Miradas antropológicas al campo jalisciense”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 13-14. México: Universidad de Guadalajara.

- Ávila Palafox, Ricardo (1994). “Notas para la elaboración de un Programa de Posgrado en Antropología en la Universidad de Guadalajara”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 1. México: Universidad de Guadalajara.
- _____. (coomp.) (1989). *Jornadas de antropología*. México: Universidad de Guadalajara.
- Ávila Plafox, Ricardo y Servando Ortoll (1995). “Propuesta para un Programa de Doctorado en Historia”. En *Revista Estudios del Hombre*, núm. 2. México: Universidad de Guadalajara.
- Barragán Trejo, Daniel y Rosa Yáñez Rosales (2001). “Investigaciones sobre las lenguas indígenas en Jalisco durante el siglo xxi”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 13-14. México: Universidad de Guadalajara.
- Chavoya Peña, María Luisa (2002). “La institucionalización de la investigación en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara”. *Revista de la Educación Superior*. Vol. xxxi (i) número 121, enero-marzo. México: ANUIES.
- De la Peña Topete, Guillermo (2001). “Apuntes sobre los indigenismos en Jalisco”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 13-14. México: Universidad de Guadalajara.
- _____. (2013). Palabra de cieras. https://youtu.be/Bluu1_34h9Y
- De la Torre, Renée (2001). “La antropología en los estudios sobre el fenómeno religioso en Jalisco”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 13-14. México: Universidad de Guadalajara.
- Fábregas Puig, Andrés (2000). “La antropología social en Jalisco”. En: *Estudios Jaliscienses*, núm. 40, mayo.
- García Mora, Carlos y Mercedes Mejía Sánchez (Coords.) (1988). *La Antropología en México. Panorama histórico*. Tomo 7. Las instituciones. Col. Biblioteca INAH. INAH.
- Laboratorio de Antropología* (1989). México: Universidad de Guadalajara.
- López Mestas Camberos, Lorenza y Carlos López Cruz (2001). “La arqueología del occidente de México durante el siglo xxi”. En *Revista Estudios del hombre*, núm. 13-14. México: Universidad de Guadalajara.
- Revista Estudios del Hombre* (2001). Universidad de Guadalajara, núm. 13/14.

El Instituto Jalisciense de Antropología e Historia

María Estela Guevara Zárraga

En 1959, el gobernador Agustín Yáñez decretó la creación de una institución que respondería a una necesidad apremiante: la protección de la cultura prehispánica, no sólo de Jalisco sino del occidente de México. 55 años después, otro gobernador, Aristóteles Sandoval, determinó la extinción de aquella institución, luego de ser señalada por incumplir el objetivo original. En perspectiva es pertinente considerar el alcance logrado por el Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (IJAH) para comprender las afirmaciones ya dichas.

El IJAH fue, por mucho tiempo, el principal responsable de la preservación, difusión e investigación en historia y antropología en el Occidente de México. Recibió distintos cuestionamientos durante su existencia en múltiples ocasiones por perfilarse hacia la historia y la museología antes que a la antropología, ciencia que tuvo una presencia mínima en la producción del IJAH. Las razones son diversas, las más relevantes podrían centrarse en la actividad arqueológica ilícita que se reconocía ampliamente, las especialidades profesionales de los directivos de la institución y la ausencia de profesionales de la antropología en Jalisco y el Occidente en general.

La arqueología del Occidente de México

El Occidente de México ha sido una región controversial desde su reconocimiento como área cultural (Kirchhoff, 1943), continuamente se ha cuestionado la cantidad y calidad de sus inventarios; sin embargo, también ha sido una de las

zonas con más exploraciones y saqueos. Derivada de esta realidad, otra igualmente destacable, el coleccionismo.

El Occidente de México ha sido estudiado ampliamente, sin que esto impida la realidad de saqueo continuo desde fines del siglo XIX, a su vez el empuje que se dio al coleccionismo de piezas arqueológicas por parte de particulares, quienes trasladaban sus colecciones al extranjero. Una realidad paradójica frente a la convicción coloquialmente difundida de la precariedad arqueológica del área, hecho que justificó la desatención de parte del INAH, que dejó al margen la investigación en occidente.

Con la creación del IIAH en 1959, la exploración y rescate de los sitios arqueológicos locales se consideró una tarea prioritaria, así se emprendieron proyectos como el de José Corona Núñez en El Ixtépete. La forma en que se gestionó esta intervención es en sí una muestra significativa de la forma en que se concebía la labor arqueológica en el Occidente. Se dice que Ixca Farías en alianza con el Dr. Atl encausaron el descubrimiento de la zona. Comenzaron al recibir la denuncia de un campesino que reportó el hallazgo y acudió al museo de historia a cargo de Farías; contactaron a José Corona Núñez, entusiasta de la arqueología y dieron a conocer formalmente el hallazgo para solicitar la intervención del INAH, era 1938. La intervención se realizó en 1955 a cargo de César Sáenz, quien posteriormente cursaría la carrera de arqueología en la ENAH y publicaría los hallazgos del Ixtépete. El IIAH publicó un breve documento de difusión de la zona arqueológica.

El Museo de Arqueología del Occidente de México

En 1960 se inaugura a iniciativa del director del IIAH, José Parres Arias, para ofrecer un espacio de investigación y difusión de la arqueología regional. Se pretendía además hacer conciencia de la circulación ilícita de piezas entre particulares, considerando que en buena parte sucedía por la desatención institucional. La necesaria investigación profesional en historia y arqueología fue también una prioridad para el personal del IIAH, que impulsó la divulgación de la riqueza prehispánica para el público en general; pretendían hacer entendible la extensiva práctica del saqueo arqueológico como una acción que lesionaba

a todos los jaliscienses; igual que el coleccionismo y vandalismo en las zonas arqueológicas de la ciudad: El Grillo y El Ixtépete.

Andrés Fábregas reconoce que la antropología en el Occidente, y en Jalisco en particular, estuvo relegada por el hecho de haberse destinado al indígena como objeto de estudio de la antropología mexicana; así: "... la presencia indígena en la vida social y cultural de los jaliscienses es lejana, no obstante que la población Huichol ocupa una parte considerable de la región norte del estado y los nahuas no han renunciado a su presencia tanto en el sur de Jalisco o en lugares como la sierra de Manantlán" (Fábregas, 2000:7).

Quizás por lo argumentado por Fábregas, quizás por la inercia de la tarea a favor de la arqueología, lo cierto es que en su trayectoria el IJAH se ocupó de la investigación histórica y el rescate de las crónicas regionales. A la antropología no se le incluyó de manera clara.

Al llegar el año de 1973, el INAH creó los centros regionales, el del Occidente se instaló en el Museo Regional de Occidente y tomó a cabalidad los objetivos del IJAH, como suyos. El IJAH se desplaza y es acogido por la Universidad de Guadalajara. La investigación histórica, la crónica y la poca arqueología que los investigadores del IJAH realizaban convergen en la Facultad de Filosofía y Letras, como docentes, en especial en la licenciatura de historia, lo que permitió a la investigación histórica no sólo continuar sino ser dominante.

Las décadas de 1960 y 1970 fueron para la antropología mexicana un periodo de cercanía con el Estado y su proyecto nacionalista, lo que implicaba asumir al indígena como su objetivo prioritario, en concreto se observaba a los indios en sus propias comunidades o, en el mejor de los casos, como migrantes en el Distrito Federal. De nuevo es Andrés Fábregas quien nos da la pauta para seguir un quiebre en la ciencia de la antropología al acercarla a las problemáticas complejas de las ciudades, los movimientos sociales y conflictos de clase, incluidos aquellos en los que los campesinos fueron los sujetos clave. Jalisco fue escenario de una de esas investigaciones coyunturales en la región de Los Altos (Fábregas, 1986), acción que llegó proyectada, dirigida y discutida en instituciones de la ciudad de México, mientras que en el INAH, el IJAH o la Universidad, sólo se conocieron los resultados posteriormente.

Los Directores del IJAH

El seguimiento de las decisiones en la administración y la investigación, al interior del instituto, permiten comprender la producción científica y sus actividades de divulgación, a su vez, la formación de quienes fungieron como directores impactó en el mismo perfil que diferenció al IJAH entre comunidades semejantes.

José Parres Arias

Al momento de su creación, el IJAH tuvo un carácter descentralizado del Gobierno del Estado y supeditado a la dirección general del INAH, el cual fue responsable de apoyar y, en su caso, autorizar lo conducente a la administración e investigación. Así, el Licenciado José Parres Arias fue nombrado director del Instituto Jalisciense de Antropología e Historia por el director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, doctor Eusebio Dávalos, tras haber sido propuesto en la terna que presentó el gobernador del estado Agustín Yáñez, en 1959. En el Instituto desempeñó una actividad digna de encomio al pugnar por la protección de los bienes culturales de la Nación y dándole gran impulso a la labor bibliográfica del mismo, con su dirección y colaboración publicó: 14 volúmenes de la Serie de Historia; 2 de la Serie de Arte; 1 de su Serie Científica y 3 obras facsimilares.

José Luis Razo Zaragoza

La dirección del Maestro José Luis Razo Zaragoza perfiló al Instituto hacia el resguardo de la crónica colonial, se especializó en paleografía de documentos de orden administrativo y político de la Nueva Galicia. El Maestro Razo fue Cronista de los municipios de La Barca y Guadalajara, divulgador y docente en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Licenciatura en Historia, y también en la formación de profesores de educación media básica de la Universidad de Guadalajara.

Su labor como investigador se centró en la profesionalización del proceso de la archivística, en los archivos de Jalisco, como paleógrafo y cronista; además de su aporte a la biblioteconomía (Gómez, 2014).

Egresado de la escuela de derecho de la UdeG, hizo estudios de posgrado en la ENAH y la UNAM: maestro en historia con especialidad en historia de México,

maestro en biblioteconomía y maestro archivista paleógrafo. Luego de este periodo en la ciudad de México, regresa a Guadalajara y es convocado por el Licenciado Parres Arias para integrarse al IIAH. Así, en 1959 es nombrado secretario del Instituto, cargo que ocupó hasta 1983, cuando tomó la dirección, la cual conservó hasta su fallecimiento, en el año 2000.

La convicción por preservar los documentos y archivos estuvo acompañada por la necesidad de difundir sus contenidos, generar fuentes para la historia y la investigación social, llevó al maestro Razo, y con él al IIAH, a destinar buena parte de su producción a la paleografía de las crónicas de conquista y colonia en el occidente y la Nueva Galicia en particular, junto con los materiales derivados de la administración colonial de la misma región.

Juan Gil Flores

El maestro Juan Gil, es profesor normalista, licenciado y maestro en Historia. Se sumó al personal del IIAH por invitación de José Luis Razo Zaragoza, a quien sucedió en 1983 en la subdirección y en 2000 en la dirección del IIAH. Corresponde al maestro Gil Flores, conocer el proceso de extinción del IIAH.

Juan Gil Flores inició su labor profesional en 1964 como profesor de educación primaria. Fue jefe de museos escolares de Jalisco por parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y dirigió el Museo de Arqueología del Occidente de México de 1985 a 2000. Gracias a su apoyo se lograron cristalizar los museos de Atenguillo, Atotonilquillo y Atengo; recibió el galardón al mérito museístico de parte del Gobierno del Estado en 2008.

Promovió la formación de investigadores entre sus colaboradores, estudiantes de la licenciatura en Historia, a quienes motivó para explorar problemáticas antropológicas e históricas, tales son los casos de: Luis Gómez Gastelum, Ruth Mónica Díaz Sánchez y Estela Guevara, hoy doctores en Antropología; Luz María Pérez Castellanos y Eduardo González Velázquez, doctores en Historia; María Dolores Damián Juárez, Fernando Rafael Villaseñor Ulloa y Daniel Lemus, también egresados de diferentes posgrados. Todos los mencionados son profesores universitarios.

Siendo profesor, se ocupó continuamente de brindar a los docentes apoyo en su formación, se vinculó con la Secretaría de Educación Jalisco para impartir

dos diplomados con valor curricular en el programa de Carrera Magisterial, uno en Historia de México, otro en Historia y Geografía de Jalisco. Además de ofrecer cursos de idioma Náhuatl, Tradiciones de Jalisco y otros más para el público en general.

El Museo fue sede de celebraciones a lo largo del año, para enfatizar fechas o temporadas relacionadas con eventos históricos, tradiciones culturales y calendario cívico nacional y estatal. Apoyó la creación de la Sociedad Andrés Cavo, A.C. integrada por personas interesadas en la historia, que compartían como proyecto la paleografía de la Historia de México, de la autoría del jesuita jalisciense. También existió un coloquio de historia coordinado por la misma A.C. y el IJAH, igual que el Premio Quetzalcóatl, entregado sólo en tres ocasiones.

La producción editorial bajo la dirección del maestro Juan, se concentró en dar continuidad al Boletín ECO, fundado por Parres Arias, además de algunas publicaciones del mismo Gil Flores, Luis Gómez Gastelum y algunas reediciones de las crónicas coloniales. Las publicaciones se editaron en cinco series: Historia, Colección Histórica de Obras Facsimilares, de Arte, Científica y la revista ECO, órgano de difusión del IJAH. Hoy es posible encontrar 336 referencias a este inventario en la plataforma Google académico.

En este periodo directivo, la vinculación con los ayuntamientos fue continua y diversa, por ejemplo, el caso del municipio de Tlaquepaque, donde se coordinó una investigación para dar el contexto que apoyó la expedición del “Reglamento de Fomento, Desarrollo y Promoción Artesanal del Municipio de San Pedro Tlaquepaque” (2010-2013).

La creación y extinción del IJAH

El Decreto de creación del IJAH (1959, Agustín Yáñez), señala como objetivos a cumplir por el IJAH:

- I. La exploración, vigilancia, conservación, restauración y reconstrucción de los monumentos históricos y artísticos de Jalisco, muebles o inmuebles previa la autorización respectiva de las autoridades competentes en los términos de ley

- II. Llevar a cabo investigaciones y estudios científicos de carácter antropológico, etnográfico, lingüístico, histórico y social, en relación con el hombre y el medio jalisciense
- III. El establecimiento de museos, organización de conferencias, seminarios y cursos permanentes o temporales, particularizando en todo lo posible lo referente al área jalisciense
- IV. La publicación de obras sobre temas antropológicos e históricos jaliscienses y materias afines
- V. En general, todas aquellas actividades que contribuyan al logro de los fines para los cuales fue creado y las que expresamente le encomiende el Instituto Nacional

El órgano de gobierno responsable del cumplimiento de estos objetivos era el Consejo Directivo que se integró con los responsables de los departamentos de investigación, los representantes del gobierno del estado (secretarías de cultura, educación y finanzas) del INAH, la Universidad de Guadalajara y la iniciativa privada). En total, 15 personas incluido el Director General. La vigilancia del consejo consistía en verificar el cumplimiento del reglamento interno, y orientar las actividades de investigación, preservación y difusión de la historia y cultura en el Occidente de México.

Las adversidades

El personal: el dictamen de creación dictaba una organización amplia, que abarcaba lo que en su momento replicaba el esquema del INAH. Debería conformarse con investigadores que se integrarían como responsables de cada uno de los ocho departamentos, a alguna de las secciones en las que se dividía cada departamento:

- investigaciones antropológicas (antropología y social, lingüística, etnología y arqueología)
- investigaciones históricas (prehistoria, historia antigua, historia moderna y contemporánea,

- vigilancia, conservación, restauración y reconstrucción de monumentos (prehispánicos, coloniales, de la república, de museos municipales, del museo regional de Guadalajara.
- archivos y de bibliotecas
- relaciones: promoción, difusión y publicación.

La realidad es que el personal se limitaba al Director y subdirector del IIAH, quienes eran los únicos con un sueldo asignado. La secretaría fue integrada cuando el Instituto pasó a la Universidad.

El patrimonio del IIAH: Agustín Yáñez previó que el INAH sostendría al IIAH por ser su contraparte operativa en Jalisco, hecho que el INAH nunca secundó, así que su apoyo se limitó a asesorar la preservación y catalogación de las piezas del Museo de Arqueología. Al integrarse a la Universidad, ésta aportó a la secretaría de la dirección, algo de mobiliario y se responsabilizó del pago de la renta de la casona sede del IIAH y la biblioteca Parres Arias. En 1959 se alentaron las aportaciones de la iniciativa privada, y la adjudicación de bienes muebles e inmuebles por parte de los gobiernos estatal y federal, incluidas colecciones históricas y de arte; lo que no sucedió.

Los objetivos del IIAH: Luego de incluirse a la Universidad, el Centro Regional del INAH asumió los objetivos del IIAH, quedando éste sin una orientación clara. No hubo una acción legal que integrara al Instituto a la Universidad, aunque el consejo siguió convocándose anualmente, incluyendo a las autoridades integradas por decreto (1959). Así inicia un largo periodo de ambigüedad para el IIAH: el decreto de Yáñez seguía vigente; pero, sin legitimar su relación con el INAH se vinculó a la Universidad *de facto*, solamente. Su actividad daba cercanía con diferentes instancias del gobierno del estado de Jalisco, así que, llegado el momento, se asumió como Organismo Público Descentralizado (OPD) ateniéndose a la normatividad correspondiente.

Las instalaciones: desde su fundación, el IIAH vivió una serie de traslados determinados a veces por el gobierno del estado y a veces por la universidad. De tal manera que tuvo como sedes las siguientes instalaciones:

1959: El Museo de Arqueología del Occidente de México, en las instalaciones del también recién inaugurado Conjunto Cultural Agua Azul.

1963: El séptimo piso del edificio denominado Condominio Guadalajara, cerca del mismo conjunto cultural.

1973-1975: La administración del IIAH se ubicó en el edificio central de la universidad, en el mismo espacio que el Departamento de Extensión Universitaria.

1975-1977: En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara.

1977-2014: Miguel Blanco 1405, colonia Centro.

Reflexiones finales

A pesar de todo, los profesores y estudiantes cercanos al Instituto, no dejan de reconocer el valor de su existencia y los aportes que de él recibió la cultura jalisciense: el rescate de El Ixtépete, la biblioteca Parres Arias y el Museo de Arqueología del Occidente de México. La labor constante de rescate y paleografía de la crónica de conquista y colonia de la Nueva Galicia, así como la continua asesoría a profesores de educación de todos los niveles escolares. La invaluable formación que varios universitarios recibimos del Instituto, del Maestro Juan Gil y del Licenciado Razo Zaragoza.

En 2014 la prensa local publicó: “Debido a que la labor del Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (IIAH) “ha sido prácticamente nula”, el gobernador del Estado, Aristóteles Sandoval Díaz, remitió al Congreso del Estado una iniciativa para extinguir ese Organismo Público Descentralizado (OPD)” (*El Informador*, 19 de marzo de 2019).

Bibliografía

Acosta Castro, Adrián (2018). “Itinerarios, temas y tramas del coleccionismo arqueológico en el Occidente de México: apuntes para un estado de la cues-

- ción”. En *Revista EmQuestao*, vol. 24, núm. 2. Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
- Fábregas Puig, Andrés (1986). *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México: Ediciones Casa Chata.
- _____. (2000). “La antropología social en Jalisco”. En *Estudios Jaliscienses*, núm. 40. México: El Colegio de Jalisco.
- Galván Ruiz, Cándido (1988). “Instituto Jalisciense de Antropología e Historia”. En Carlos García Mora y Mercedes Mejía Sánchez (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 7. Las instituciones. México: INAH.
- Gómez Gastélum, Luis, Cristina Ramírez Munguía y Jesús Erick González Rizo (2014). “José Luis Razo Zaragoza y los inicios de la archivística profesional en Jalisco”. En *Investigación bibliotecológica*, vol. 28, núm. 64. México.
- Kirchhoff, Paul (1943). “Mesoamérica”. En *Dimensión Antropológica*, vol. 19. México.

La actividad universitaria de apoyo a las comunidades indígenas: el caso de la Universidad de Guadalajara, 1994-1997

Yesica Elizabeth Higareda Rangel

La Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas se gestó en la coyuntura de trabajos académicos y de activismo social. En el primer caso, la Bióloga Josefina Ramos Herrera obtuvo en 1993 financiamiento institucional para el desarrollo del proyecto de investigación: “Los recursos naturales de la Sierra Huichol”; otros trabajos de corte académico estuvieron a cargo de José de Jesús Torres Contreras, Carlos Castillo y la estudiante de biología Yesica Higareda Rangel (becaria del programa estudiantes sobresalientes de la Universidad de Guadalajara, 1993). En el segundo caso, sobresalen las contribuciones de María del Rayo Calderón y Ana Rosa Castellanos, quienes realizaron actividades de acompañamiento y gestión en apoyo a la Unión de Pueblos Indígenas de Manantlán, liderado por María Rafaela Justo Elías (indígena nahua).

En el contexto histórico de los 500 años de la Conquista de México y el emblemático levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1 de enero de 1994 en Chiapas, México, instituciones de educación superior en el estado de Jalisco como el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente¹ (ITESO), la Universidad Autónoma de Guadalajara² (UAG), la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA) y la Universidad de Guadalajara se interesaron en su lucha por justicia, igualdad y soberanía. En el caso particular de la Universidad de Guadalajara, el Rector en turno, Licenciado

¹ Fundada en la ZMG en 1957.

² Fundada en 1935.

Raúl Padilla López, creó en junio de 1994 la primera dependencia universitaria a cargo de la atención a las comunidades indígenas de nuestro estado, la entonces Coordinación Universitaria de Apoyo a Comunidades Indígenas (CUACI).

De 1994 a 1996, la CUACI contó con una coordinadora, dos jefaturas de coordinación para atender a comunidades nahuas y huicholas, además de un área administrativa y otra de planeación de proyectos y metodología. Las líneas de intervención generales fueron: justicia, educación y cultura, salud, así como producción. Las áreas específicas de atención en la región norte fueron en actividades de gestión y asesoría, estudio de los recursos naturales y producción, así como capacitación a promotoras de salud. En cambio, el sur centró su interés en las áreas de justicia, educación y cultura, además de la salud.

En sus inicios, el objetivo general de la dependencia fue: “contribuir en el rescate, revaloración y difusión de elementos culturales y aspectos históricos de los pueblos y grupos indígenas de Jalisco”. Éste resultó una labor titánica de difícil ejecución, en parte por el techo presupuestal, la infraestructura y personal con escasa o nula formación sociológica, antropológica o con experiencia en investigación-acción participativa. Si bien el grupo de trabajo se caracterizó por su juventud y deseo por desarrollar de manera objetiva y responsable, los resultados anuales reportados no siempre justificaron la existencia de la institución; para unos pocos se trató de resultados significativos por el reto de ser admitido en comunidades indígenas, además, no siempre se contó con las condiciones —presupuestales, transporte o personal de trabajo comunitario— necesarias para el desarrollo de las distintas actividades contempladas en los diversos proyectos de intervención.

De 1994 a mediados de 1995, cambió de nombre a Programa Universitario de Apoyo a Comunidades Indígenas, incluso estuvo a punto de desaparecer; finalmente, quedó como Unidad de Apoyo dependiente de la entonces Coordinación de Extensión y Servicio Social de la Casa de Estudios.

La Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas efectuó en 1994 el primer taller de “Diálogo cultural (TDC)” en el ejido de Ayotitlán. La metodología corrió a cargo del Mtro. Juan José Rendón Monzón y su equipo de trabajo. Todo el personal de la UACI intervino en la relatoría, grabación de audio y registro foto-

gráfico. Su desarrollo fue complejo y difícil de realizar, en ese entonces el mayor número de localidades tenía problemas de inseguridad, alcoholismo y desorganización. También desconfiaban de las personas ajenas a su comunidad.

El primer día no fue posible iniciar los trabajos debido a una manifestación en la plaza de Ayotitlán; la mayoría de los pobladores se oponían, estaban cansados y hartos del gobierno. Los dirigentes accedieron a reunirse con las autoridades universitarias a cargo del taller. Después de varias horas de diálogo, accedieron y autorizaron los trabajos. Los resultados del TDC mostraron a un poblado despojado de su identidad indígena, con serios problemas en materia de seguridad y tenencia de la tierra, falta de cobertura educativa y de salud; desconfianza de los ajenos al poblado y una profunda pobreza y escasas fuentes de trabajo remunerado. Con esta radiografía social, la UACI diseñó su estrategia de intervención comunitaria: la prioridad sería el rescate y difusión de su cultura. Se organizaron talleres culturales, de capacitación para el trabajo, acercamiento jurídico con las autoridades ejidales y representantes de las localidades, talleres infantiles en verano, formación de proyectos productivos con mujeres, las cuales atendían su formación en materia de salud y organización para el trabajo. Así, el personal universitario comenzó su trabajo en el ejido de Ayotitlán, asistiendo una vez al mes los fines de semana y máximo cinco días de estancia en la comunidad. Las mujeres bordaban y fabricaban “loza” de barro, también intentaron cultivar hortalizas; los jóvenes se incorporaron a talleres de música y elaboración de instrumentos tradicionales. Los hombres se reunían en la casa de los mayores para abordar el problema limítrofe y tenencia de la tierra.

El caso de la sierra huichola fue distinta, la Mtra. Josefina Ramos Herrera asistía religiosamente a todas las reuniones en la comunidad de Santa Catarina, tomaba notas sobre la problemática que externaban los habitantes y al final de la intervención de la comunidad se daba la palabra a los representantes institucionales; la Universidad fue un canal de comunicación entre los wixaritari y las dependencias de gobierno, públicas o privadas; coordinó trabajos de capacitación, sistematización de la cultura y tradición e impulsó proyectos productivos de interés comunitario, incluso formó parte del comité técnico del Estudio de Manejo Integral de Recursos Naturales (EMIRN) a cargo del Instituto Nacional Indigenista (hoy Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas).

Los trabajos en la zona norte disminuyeron significativamente en 1995, cuando Ana Rosa Castellanos dejó la Coordinación y se incorporó Víctor Ramos, académico de la Universidad de Guadalajara que sólo estuvo al frente de la unidad por tres meses. Con la llegada del M.V.Z. José Rizo Ayala, la dinámica de trabajo cambió en función del techo presupuestal asignado a la unidad, a las prioridades de atención y cercanía. Las actividades en la zona norte se concretaron al trabajo de Rafael López de la Torre (*Wirraritari*, habitante de Nueva Colonia en Santa Catarina Cuexcomatlán).

Es verdad que existieron proyectos específicos en cada una de las líneas de intervención comunitaria impulsadas por la jefatura; no obstante, fueron escasos los trabajos de reflexión y retroalimentación al respecto. La dinámica de trabajo y el activismo contra la investigación ha marcado la baja producción de documentos que abonen al objetivo general planteado en 1994.

Otra condicionante del desarrollo de actividades fue la intermitencia del personal ejecutor de proyectos, no todos pertenecieron a la plantilla laboral de la dependencia universitaria: un 50 o 60% fueron prestadores de servicio social y voluntarios, otro pequeño grupo fue contratado temporalmente y dejó la institución por inestabilidad laboral. Con el tiempo, una tercera parte del personal (de base, voluntarios y trabajadores por contrato) inició estudios de posgrado y se retiró temporalmente del trabajo de campo, algunos, al finalizar sus estudios decidieron cambiarse a Centros temáticos o regionales para su desarrollo académico, otros dejaron de laborar para la Universidad de Guadalajara al concluir su contrato civil o cubrir un permiso o incapacidad.

El equipo de trabajo sufrió bajas significativas: Josefina Ramos falleció, José de Jesús Torres Contreras y Carlos Castillo no concretaron su cambio administrativo a la unidad, el responsable del área de salud (MCP Ernesto Vaca) se separó de la Universidad de Guadalajara al igual que tres abogados procedentes de AJAGI (entre ellos Ramón Longoria y Alejandro Montelongo) y Samuel Salvador Ortiz se enfocó a sus estudios de licenciatura en derecho. El personal restante debía apoyar en las actividades de la zona sur del estado.

En 1996, el médico Rizo decidió retomar la participación universitaria en el municipio de Tuxpan, no sólo trabajar con las promotoras de salud de la casa

Calli Tecolhuacateca Tochan, grupo de mujeres que en 1995 organizó, con apoyo técnico de la UACI, una exposición de plantas medicinales en la casa de salud, también realizó algunos talleres para la elaboración de medicamentos a base de plantas medicinales y el establecimiento de un jardín de plantas medicinales.

La entonces Unión de Comunidades Indígenas de Tuxpan dirigida por Antonio Vázquez Romero solicitó la intervención de la Universidad de Guadalajara en sus reuniones de asamblea, con el fin de conseguir apoyo y asesoría para realizar proyectos de salud, producción pecuaria, organización y gestión, así como la capacitación para el trabajo. Sin embargo, después de ocho meses el equipo universitario finiquitó su intervención debido a una inconsistencia y falta de compromiso de los participantes en las distintas actividades. Quizás, de las tres áreas de trabajo, la sierra de Manantlán se vio menos afectada con el recorte presupuestal, pues el área de justicia concursó por lo menos en dos ocasiones por recurso federal a través del entonces Instituto Nacional Indigenista.

Otro aspecto para reflexionar se relaciona con el cumplimiento de los objetivos de elaborar y difundir los esbozos históricos de cada región y pueblo indígena; la elaboración y producción de materiales didácticos, folletos, memorias, historias de vida, testimonios, entre otros, así como la difusión de los resultados de las investigaciones en campo, tanto al interior como exterior de la comunidad indígena no se cumplieron a cabalidad. El personal conoció cada vez mejor y en profundidad al grupo de personas y su cultura, sin embargo, hizo falta un mejor aprovechamiento de esa experiencia. La intención fue buena, no siempre se sistematizó el trabajo comunitario y, por tanto, una mínima cantidad de información fue empleada como materia prima en la redacción de los documentos señalados.

Una estrategia de difusión que se modificó con el tiempo fue la transmisión radiofónica sabatina, de cápsulas cortas y resultados concretos de trabajos de campo. El programa “Sierra Adentro” tuvo una vida muy breve y fue suspendido hasta 1997, año en el cual “Territorios” inició transmisiones, hasta la fecha; aunque no sujeta al 100% de información generada por la UACI. Otro medio de difusión fue la elaboración de documentales, de 1997 a 1999, la Unidad obtuvo convenios puntuales de colaboración entre la Universidad de Guadalajara y

el ITESO campus Guadalajara, resultado de esta vinculación fueron los videos “1er. encuentro de mujeres indígenas” (sin difusión), “En el camino del surco” (con presentación) y “Los cuatro vientos, historia de la medicina tradicional nahua, sierra de Manantlán, Jalisco” (con presentación). Esta forma de difundir los avances de investigación fue una propuesta cara e intermitente debido a la compra de cassettes formato profesional, renta o préstamo de los equipos de grabación, luces, conexiones y personal a cargo de la filmación; la elaboración de guiones por prestadores de servicio social y voluntarios, además de no contar con islas o equipos adecuados de edición y un presupuesto fijo para los viáticos de grabación. Tiempo después, Ramón Michelle Pérez, un prestador de servicio social, impulsó la difusión escrita del trabajo comunitario y del debate indigenista en el plano nacional desde su publicación *TUKARI*, un periódico mensual impreso con financiamiento del PACMYC en su primer año y después fue incluido en el presupuesto del área de difusión, hasta ahora.

A partir de 1997, se incluyen tres áreas más de atención, dos dirigidas a indígenas migrantes de la zona metropolitana de Guadalajara y a los jornaleros en la Laguna de Sayula; y la creación del módulo de atención a la salud en el Hospital Civil nuevo. En esta última, los prestadores de servicio social del campo de la salud en coordinación con el responsable de la línea de salud de la UACI se encargaban de la asesoría y seguimiento de trámites, gestión de la atención, medicamentos a los indígenas que requerían atención médica, además los apoyaban en la gestión de recursos económicos o traslado a sus comunidades de origen gracias a un convenio de colaboración entre el entonces Instituto Nacional Indigenista, así como colaboración de la Casa Huichol, el IAS y la Asociación Civil Dulce Camino A.C.

En investigación sobresalen los trabajos con jornaleros indígenas en la laguna de Sayula; estudios etnobotánicos en la sierra huichola; pastorelas y coloquios de conquista y, medicina tradicional en el ejido de Ayotitlán, municipio de Cuautitlán de García Barragán, Jalisco. En su mayoría trabajos financiados por la propia unidad de apoyo en la gestión de la Lic. Lizzette Donath de la Peña (1997-1999), quien trató de incluir la sistematización de información como parte

de las actividades cotidianas del personal responsable de proyectos de gestión, capacitación e investigación.

Hoy en día, la UACI se define como “la dependencia de la Red Universitaria responsable de:

- a) proponer políticas y prioridades para la formulación y ejecución de programas en apoyo a las comunidades indígenas;
- b) promover en las dependencias de la Red Universitaria, proyectos, programas, políticas y acciones de apoyo a las comunidades indígenas, para el desarrollo social, y
- c) coordinar los programas generales de apoyo a las comunidades indígenas en el Estado de Jalisco”.

Su misión, ser “una instancia de la Red Universitaria, encargada de coordinar, promover y realizar programas y proyectos de impacto social y de formación educativa en los pueblos indígenas. Fomenta la interculturalidad, la equidad y el desarrollo sustentable, orientado a fortalecer y revalorar las identidades, la cultura y los territorios indígenas”.³

Entre sus líneas de acción se encuentran:

- Impulsar la cultura, la identidad y el desarrollo sustentable de los pueblos indígenas de Jalisco, así como el fortalecimiento de la convivencia intercultural.
- Impulsar a la formación educativa en los niveles medio superior y superior desde la perspectiva intercultural.
- La coordinación interinstitucional, la vinculación con organismos de desarrollo social, el fortalecimiento institucional y la regionalización. Así como la difusión de la cultura indígena y las acciones de la UACI.

³ Tomado de la página institucional de la Coordinación de Extensión y Acción Social (CEAS) <http://www.cge.udg.mx/uaci> 01 de marzo de 2021.

SEGUNDA PARTE

Estudios de Antropología

Entorno urbano e inclusión social y laboral de las personas con discapacidad visual en Guadalajara

Eva Lis Alcérreca Ramos

Introducción

El presente texto es una parte del trabajo que presenté como tesis para mi titulación en Antropología en 2016. Sin duda, en ella hay mucha más información y detalles puntuales de todo lo aquí expongo. Aquí sólo me centro en aquellos aspectos que considero, explican a grandes rasgos, la justificación de la selección del tema de las personas con discapacidad visual y su inclusión social y laboral, los hallazgos encontrados durante la realización de mi investigación, y algunas conclusiones generales a las que llegué en aquel entonces. Sobra decir que los datos personales, estadísticos y/o relacionados con las condiciones del entorno, se refieren a los documentos disponibles y citados en ese momento.

La investigación se enfocó en las personas con discapacidad visual y los problemas a los que se enfrentan cotidianamente al desenvolverse de manera autónoma en el entorno urbano de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG). El objetivo central consistía en discutir hasta dónde la infraestructura urbana y el sistema de transporte público afectaban o limitaban la participación social y laboral de las personas con discapacidad visual, y qué otros factores entraban en juego en el grado de autonomía que ellas presentaban.

Para abordar esta problemática privilegié la voz de las personas con discapacidad visual, ya que según sostuvieron, sus opiniones no había sido tomadas en cuenta para la elaboración de los planes gubernamentales y las políticas públicas que los afectaban de manera directa; hecho que pude verificar a lo largo de mi

interacción con ellas y en la investigación documental realizada. De ese modo, mi trabajo adquirió un carácter inductivo/cualitativo que me permitió contrastar el discurso oficial con la experiencia de quienes viven con tal padecimiento, y presentar un análisis del panorama que ellos perciben.

Sostengo que la infraestructura urbana y el sistema de transporte público afectan las posibilidades de inclusión de las personas con discapacidad visual; pero más importante aún, que ellos mismos no sólo son poco conscientes de tal situación, sino que en muchos casos, perpetúan el esquema que los discrimina, ejemplificando la “violencia simbólica” planteada por Bourdieu (2000) y manteniendo así, una estructura social poco favorable para su desarrollo integral.

El entorno urbano desde la perspectiva de discapacidad

El entorno urbano ha sido planeado para el ciudadano “normal”: autónomo, adulto, fuerte, con capacidad mental, visual, auditiva y motriz completas; un ciudadano apto para formar parte del mundo laboral, para ser económicamente productivo, y competente también para desplazarse de forma independiente y para sortear los obstáculos que el entorno urbano le presenta. Teniendo esto en mente, cabe preguntarse: ¿qué pasa cuando una persona que no llena dicho perfil se ve inmersa en la ciudad y con la necesidad (o el deseo) de desenvolverse en ella? Es decir, ¿cómo incide el entorno físico en el desarrollo e inclusión plena de las personas con alguna discapacidad física? Esta fue la pregunta inicial central que dirigió el trabajo. Tal cuestionamiento me llevó a analizar y dilucidar, en la medida de mis posibilidades, cómo y hasta dónde el entorno urbano y algunos recursos dispuestos en él, como el sistema de transporte público, por ejemplo, afectan la capacidad de movilidad independiente de las personas con discapacidad visual en la ZMG. Lo anterior, considerando estos dos aspectos como unos entre varios que inciden en la inclusión integral de las personas con discapacidad, y partiendo de la idea de que dichos elementos, al ser tangibles, facilitaban el estudio. No se trata de analizar el entorno físico de la ciudad en sí mismo, sino de identificar las consecuencias de algunas de sus características y la manera en que repercuten en la integración social de las personas con discapacidad visual. Para ello, tomé en cuenta además el contexto familiar, las características particulares

de la persona, como elementos que inciden en su participación social (Gómez Beltrán, 2010: 9).

Decidí trabajar con personas con discapacidad visual, ya que son el grupo con menor acceso a la información general del entorno, como explicaré más adelante, razón por la cual consideré importante explorar y exponer el panorama desde su perspectiva.

Al revisar estudios socio-antropológicos existentes sobre discapacidad, encontré que si bien el material en general sobre el tema es amplio, los trabajos que abordan la discapacidad visual en el entorno de la ZMG son muy escasos. Tal situación refleja el lugar que el tema ocupa en la agenda social y política actual, así como la capacidad de agencia de los individuos afectados para llamar la atención sobre el asunto; motivo que, sin duda, justifica la importancia de llevar a cabo más investigaciones sobre el tema.

La razón por la que abordé la inclusión laboral en particular, responde a la exigencia actual de nuestro sistema político-social, de corte neoliberal, en el que la competitividad de ciertos sectores de la sociedad se ve afectada por sus características inherentes (como es el caso de las personas con discapacidad), y las acciones políticas encaminadas a favorecer su captación laboral resultan insuficientes (Colectivo Ioé, 2012: 151). Lo anterior provoca que los individuos que forman parte de tales grupos dejan de ser considerados entonces, como ciudadanos plenos, pues no están en las mismas condiciones para “producir”, económicamente hablando (eje central del modelo); lo que perjudica sus oportunidades laborales y deriva en que sean frecuentemente objeto de exclusión social.

Las personas con discapacidad visual pertenecen a uno de los sectores más desfavorecidos en este aspecto. Dado que la visión es el sentido que más información del entorno proporciona (ONCE, 2011: 77) —se considera que el 80% de la información necesaria para vivir en sociedad se obtiene a través de la vista (Pérez y Valladares, 2011, citado por Zúñiga, García Martínez, e Izquierdo, 2012: 10)—, podemos afirmar que se trata del elemento más básico para codificar lo que nos rodea y ayudar a determinar nuestro curso de acción. “Cuando hay una limitación visual, es fundamental el desarrollo de todas las vías sensoriales” (ONCE, 2011: 149). Esto significa, por fuerza, que la ausencia de la vista

implica una reestructuración de las estrategias de obtención y análisis de datos del entorno, así como de la manera de interactuar con y en él, lo que afecta todas las demás esferas de la vida social. La capacidad de adaptación¹ (en el hogar, el trabajo, la escuela, el espacio público), se convierte en algo crucial para las personas con discapacidad visual, ya que deben recurrir a tácticas que les permitan reducir los riesgos que la falta de un suministro de información tan masivo ocasiona (ONCE, 2011: 62).

Elegí analizar la cuestión desde lo vivencial, desde el sujeto mismo que se enfrenta a su entorno, ya que es en él donde aparece la lucha particular y social por la autonomía y la autodeterminación. Es desde ahí donde se evidencia el contraste entre el discurso público en materia y la experiencia de quienes se desenvuelven en nuestro entorno con dicha condición. Tal proceder permite exponer sus puntos de vista sobre aspectos cotidianos fundamentales y las dificultades a las que se enfrentan.

Es justo en la mejor comprensión de tales circunstancias, donde radica la importancia de los estudios antropológicos sobre discapacidad, puesto que, como afirma Brinck (2010):

El discapacitado siempre presenta un problema para la sociedad y para su entorno cercano. Parece no tener un lugar estructural asignado. No está prescrita la forma en que debe ser tratado; siempre parece inadecuado el exceso de atención y solicitud, lo mismo que la indiferencia. No se los puede tratar como a todos los demás —su diferencia es ineludible y el silencio solo destaca aún más el vacío y la distancia—, tampoco se los puede tratar de una manera especial; el trato ofensivo o sobreprotector es una amenaza constante.

¹ Entendida como el modo de responder al medio en que un individuo vive, a través de ajustes morfológicos y funcionales. La adaptación es esencialmente un compromiso; los resultados casi nunca constituyen la solución “óptima”, pero representan el azar, la competición y la oportunidad (Barfield, 2001: 22).

Delimitación de estudio

Para mi investigación, trabajé con miembros de dos asociaciones: La Organización de Invidentes Unidos de Jalisco (OIUIJ) —la más antigua de la ciudad—, y Paseo a Ciegas, A.C. (PAC), un programa que facilita paseos en bicicleta para ciegos y que imparte talleres de sensibilización para el público en general. Así, entrevisté a Marina Buendía (no ciega), encargada de PAC en nuestra ciudad, y a seis personas con discapacidad visual²: Licenciado en Derecho, José Rodríguez Ramírez (presidente de la OIUIJ), José Luis Aceves Alvizo, María Guadalupe Puga Tapia, Luis Alberto López Vázquez, Angélica Emilia San Luis De Llanos (ellos cuatro también parte de la misma organización), y Cristian González Ortega (miembro activo de PAC), de quienes me referiré en lo sucesivo por su nombre de pila; todos ellos adultos, capaces de desplazarse de manera autónoma por la ciudad y que han vivido en la ZMG por más de 5 años.

Cada caso es único. Cada individuo posee un conjunto de características particulares y una historia personal que inciden directamente en su postura ante lo que lo rodea, y que conforma una percepción de la realidad y del lugar que ocupan en ella. El momento en que la ceguera se manifiesta y la edad que tiene el individuo cuando ocurre, se relacionan con las capacidades (o quizá, más concretamente, con la disposición) para realizar nuevos aprendizajes y desarrollar habilidades que le permitan conservar u obtener autonomía (ONCE, 2011: 103).

En cuanto al nivel educativo, aunque sólo uno de ellos terminó una carrera universitaria, el resto completó por lo menos hasta la secundaria, lo que implicó lidiar con entornos no adaptados, ya que en nuestra ciudad no hay escuelas secundarias ni preparatorias especializadas.

Por otro lado, en la práctica, el hecho de que hayan terminado por lo menos la secundaria o, como en el caso de José, hasta la universidad, no ha significado que a la fecha tengan mayores oportunidades de obtener un puesto formal, estable y con posibilidades de crecimiento. La relación más educación/mejor empleo, tal como la plantea el discurso oficial, no sólo no se presenta, sino que en algunos

² Las entrevistas se llevaron a cabo entre mayo de 2014 y abril de 2016 en la ciudad de Guadalajara, Jalisco.

casos la mayor preparación académica ha resultado incluso, un obstáculo para ellos.

El entorno urbano, el transporte público y las estrategias de desplazamiento

La habituación al entorno urbano se relaciona con la construcción mental de un mapa que permita orientarse no sólo en el espacio inmediato, sino en relación a la ciudad y los puntos de origen y de destino del desplazamiento. Los procesos de esquematización mental dependen en gran medida de la edad en la que se adquirió la discapacidad: cuando es de nacimiento, no se cuenta con imágenes de referencia que sirvan para establecer escalas, nociones de distancias, cuadrados, etcétera; mientras que cuando es adquirida en etapas posteriores, el aprendizaje espacial tiende a ser más sencillo (ONCE, 2011: 103-372).

Para Beto, esa fue una gran ventaja:

A raíz de que pues yo miraba, me grabé muchas partes de Guadalajara, o sea, haz de cuenta que se me quedó grabado el mapa, pues... y sé como las dimensiones de una banqueta, o un carro, o una camioneta; sé cuando el sonido es una camioneta o un carro, y la mayoría de las calles las recorrí viendo (15/diciembre/2014).

Es común creer que las personas con discapacidad visual tienen umbrales sensoriales de los otros sentidos más altos; sin embargo, no necesariamente es así. Lo que ocurre es que aprenden a utilizar los sentidos restantes de maneras más eficientes y a identificar la información del entorno a través de ellos (Pérez y Valladares, 2011, citado en Aquino Zúñiga, García e Izquierdo, 2012: 16). La utilización del resto de los sentidos para obtener información, dado que se obtiene en fragmentos y no como un todo, implica un esfuerzo constante de concentración. Distraerse al andar por la ciudad es un lujo que las personas con discapacidad visual no pueden darse; un lapso en la atención puede tener desde consecuencias leves, como la pérdida de noción de la distancia que llevan en un trayecto o la omisión de un hoyo en una banqueta, hasta muy graves, como un accidente que ponga en riesgo su integridad física o su vida.

Cuando es necesario ir a algún lugar que no conocen bien, lo más importante es obtener tanta información por adelantado como sea posible. Por ejemplo, José utiliza todos los recursos de que dispone cuando se enfrenta a tal situación:

Antes de trasladarme a ese lugar, pregunto a los compañeros quién conoce el lugar o la zona [...] igual voy preguntando la primera vez al abordar el camión, y más o menos calculando el tiempo. Cuando no hay quien sepa entre los compañeros, pregunto por lo menos el rumbo. Si a esas alturas tampoco hay respuesta, hablo a los medios de comunicación, pregunto si alguien del público puede ubicar dónde queda X lugar, y ya no falta quien hable a la radio³ y dé la ubicación o diga “tal camión” (2/marzo/2015).

La realidad es que por más familiarizados que estén con el entorno, los riesgos no desaparecen, y ello está muchas veces relacionado con las actitudes de la población y no sólo con sus condiciones físicas. Para Lupita, esto representa una dificultad cotidiana:

Cuando ya conoces alguna banqueta, pues ya, vas muy confiada, y a veces no cuentas con que dejan la basura ahí a media banqueta, o que hay de repente un hoyo que porque quitaron la tapadera de la alcantarilla; o, a la hora de cruzar, hay gente que la verdad pues no respeta, no respeta porque ponen los carros ahí en la mera esquina, donde no se debe (15/diciembre/2014).

De tal forma, el éxito en el desplazamiento está condicionado no sólo por la preparación previa de quien se mueve, sino por factores externos al entrenamiento, como la cultura cívica y los planes de accesibilidad y su ejecución, que debieran ser acciones encaminadas a aumentar la seguridad y facilitar el desplazamiento para todos los que habitamos la ciudad (ONCE, 2011: 479).

Cristian considera que el ruido (de la gente, las tiendas, autos y camiones) es uno de los mayores riesgos que existen al andar por la ciudad, puesto que muchas

³ La radio se mantiene entre ellos como un muy buen medio de obtener información, y constantemente la tienen encendida en la OJAJ.

veces no permite escuchar si vienen autos al cruzar las calles, o percibir algún otro peligro. Al carecer de visión, el oído se convierte en el “sentido global”, ya que permite percibir, identificar y localizar los objetos y su distancia, aunque de manera intermitente y variable, por lo que es necesario reconocer y codificar los estímulos auditivos con rapidez (ONCE, 2011: 178). Por supuesto, cuando el nivel de ruido es demasiado elevado, esta labor se complica considerablemente, dificultando para las personas con discapacidad visual, la evaluación del entorno y sus posibles riesgos.

La seguridad e integridad física son una preocupación constante para todos los que transitamos por la ciudad, pero los riesgos son mucho mayores cuando se carece de visión, porque es necesario obtener (no siempre con éxito) información relativa al entorno y sus obstáculos por otros medios. Los accidentes no son cosa rara entre las personas con discapacidad visual, y su gravedad depende un poco de la “suerte” (si se le pudiera llamar así), que tengan en tal circunstancia. José ha sido uno de esos afortunados, ya que el peor accidente que sufrió hasta ahora, al desplazarse por la ciudad, fue una caída en un agujero de aproximadamente 1.80 m. de profundidad en plena banqueta, pues lo confundió con un escalón debido a su ubicación y lo pisó confiado. Cuenta, con buen humor, que el problema fue sacarlo de ahí, porque iba caminando con su pareja (también ciega) y no podía ayudarlo. Dice que por fortuna había malla ciclónica junto al hoyo y de ahí se colgó para ayudarse a salir.

José Luis considera que el estado de las calles y banquetas es un gran riesgo para ellos: “varios compañeros de aquí se han accidentado, fracturado sus brazos, sus piernas [...] Inclusive mira, una caída que me di yo en una alcantarilla, mira cómo me quedó... bien chueco” (15/diciembre/2014), dice, mostrándome su mano izquierda, cuyos dedos índice y medio presentan una deformación producto de la caída que menciona.

Tan comunes o frecuentes como esos accidentes pueden llegar a ser (incluso para los que podemos ver), hay casos en los que las consecuencias son mucho más serias: Angélica sufrió una caída en 1996 debido a una tapa rota de alcantarilla: “Me caí en una alcantarilla y... y aborté a un bebé. Ya tenía como tres meses de embarazo” (15/diciembre/2014), dijo con una sonrisa resignada. Si

bien eso ocurrió hace prácticamente dos décadas, el estado de las banquetas no ha mejorado significativamente desde entonces, basta recorrer la ciudad caminando y poniendo atención al espacio para darse cuenta. José también comenta que los accidentes debido a las banquetas en mal estado, alcantarillas rotas o abiertas, hoyos en la calle y banquetas, son cosa común, “y lo peor de todo es que nadie se hace responsable” (2/marzo/2015).

Aquí está en gran medida el problema: a pesar de que los ajustes físicos a la infraestructura urbana, su supervisión y mantenimiento están asignados oficialmente a la Secretaría de Obras Públicas (Gobierno de Guadalajara, s/f), ésta no especifica los lineamientos de construcción correspondientes a entornos adaptados y, por ende, no los implementa ni regula⁴; por lo que buscar la manera en que alguien se encargue de corregirlos, resulta la mayoría de las veces en un desperdicio de tiempo y esfuerzo. Sin embargo, hay casos en los que la presión ciudadana logra los resultados que de otra manera quizá jamás se obtendrían. Como comenta Marina Buendía:

Existe una tendencia, por la presión ciudadana yo creo, de ahora sí implementar algunos cambios. Hay colonias o sectores de la ciudad que han logrado esos cambios; por ejemplo, aquí en la colonia Las Fuentes [lugar de la entrevista], yo estuve presionando para lo de los accesos de las rampas y de los espacios y ya lo hicieron, pero se hace por presión ciudadana. Existe la información y la teoría, pero en la práctica... yo que soy peatón y que soy ciclista, aunque no soy persona con discapacidad, me doy cuenta de la cantidad de problemas con el entorno... y que no es más que de planeación, no es de presupuesto. O sea, el mismo presupuesto te alcanza para hacer una banqueta cuadrada o una rampa inclinada [en las esquinas]; sin embargo, no se hace (26/febrero/2015).

⁴ El Reglamento de obra pública para el municipio de Guadalajara (Secretaría de Infraestructura y Obra Pública, 2010) —expedido y aprobado en 2003, reformado en 2010, y vigente a la fecha—, no detalla en ningún lugar las especificaciones o deberes con respecto a las adaptaciones para personas con discapacidad. De hecho, las palabras “discapacidad”, “discapacitado”, “rampa”, y “accesibilidad” no son siquiera mencionadas en el texto.

El entorno urbano y la seguridad física

Como señalaron los entrevistados, no sólo el estado físico del entorno presenta retos para las personas con discapacidad visual, sino también el actuar de los conductores y sociedad en general. En febrero de 2015, Cristian fue víctima de un accidente, que por fortuna no resultó grave:

Me atropellaron. Se pasó el alto el del carro, me levantó del piso, me sacó volando, y como vio que no veía, mejor se fue. Fue en Niños Héroes y la Calzada [Independencia] [...] Ya que me pude levantar, me vine para acá a que me atendieran aquí en la clínica del CODE.⁵ Me vine en taxi porque no me podía mover mucho; el hombro se me dislocó, tuve que usar cabestrillo 22 días (1/marzo/2015).

Nadie le ayudó a pararse siquiera. Tal sensación de indiferencia o discriminación es una constante para él, por ejemplo, al utilizar camiones, porque los choferes “no tienen la comprensión de la discapacidad. A veces estás esperando el camión y como ven que eres ciego, mejor ni te dan la parada y se van” (4/marzo/2015).

Ciertamente, la experiencia de que algún chofer de camión decida no detenerse cuando alguien le pide la parada, dista mucho de ser exclusiva para las personas con discapacidad visual —a mí me pasa por lo menos tres veces a la semana—, pero aunado a todos los demás factores que limitan su movilidad independiente, resulta un acto de exclusión social que va generando también un resentimiento por parte de las personas con discapacidad visual hacia la sociedad y el entorno. En palabras de José Luis:

Cuando sucede algo que lo puedes evitar y no lo evitas, por ejemplo, que te agarre el siga a media calle, que caigas en una alcantarilla y te lastimes, eso me da bastante pesar, pues, como resentimiento con la gente [...] es un resentimiento contra la sociedad, contra la gente que no te ayuda en ese aspecto. (15/diciembre/2014)

⁵ Consejo Estatal para el Fomento Deportivo, por sus siglas. Cristian forma parte de equipos deportivos de personas con discapacidad visual en esa organización.

La creación y adaptación constante de estrategias que ayuden a, si no garantizar, por lo menos mejorar, la seguridad física de las personas con discapacidad visual en sus desplazamientos debería ser una labor constante en un entorno siempre cambiante. Del mismo modo, el quehacer de concientización debiera ser un eje prioritario de las acciones del gobierno, porque permitiría comprender mejor los retos a los que las personas con discapacidad se enfrentan y cómo podemos ayudar a resolverlos.

¿Integración laboral?

La confianza que una persona con discapacidad visual logra desarrollar en cuanto a su desplazamiento independiente, juega un papel importante en sus actividades productivas y recreativas, ya que su integración está vinculada a la capacidad de formar parte de distintos entornos sociales. En el caso analizado aquí, cinco de los seis entrevistados trabajan en actividades económicamente productivas dentro del sector informal (ambulante), siendo el sexto José, quien actualmente sólo se dedica a presidir la OIUJ, de donde no percibe ingresos.

Hay una postura dominante entre los entrevistados —poco consciente, pero claramente internalizada y normalizada—, respecto de que el comercio informal (e incluso la mendicidad), es el medio más accesible para resolver sus necesidades económicas; algo que, desde mi perspectiva, contribuye a la estigmatización de que son objeto, en la que son vistos como desvalidos y, por ende, incapaces de llevar a cabo otro tipo de actividades económicas (Bustos García, 2006: 6); lo que a su vez limita las posibilidades laborales que se les ofrecen. Tal elección, por otro lado, no deja de ser una forma de mercantilización como objetos de caridad, sólo que en esta ocasión son ellos mismos quienes se benefician de tal etiqueta.

Bajo esa premisa, José Luis canta en camiones, mientras que Beto, Lupita, Angélica y Cristian venden dulces en la vía pública. Trabajar en la calle implica estar a la intemperie, expuesto al ruido y a diversas condiciones climatológicas que pueden afectar la percepción del sonido (ONCE, 2011: 181), y a la inseguridad generada por conductores y transeúntes. A pesar de tales dificultades, para los entrevistados el ambulante pareciera ser la opción idónea para obtener ingresos.

Cristian dice que le interesaría encontrar nuevamente un trabajo fijo o formal, pero considera que es muy difícil que lo tomen en cuenta para algún puesto: “voy y dejo solicitud, y la trabajadora social de las empresas, como ve que soy discapacitado, pues la agarra y la hace a un lado” (4/marzo/2015).

Lupita coincide en que las limitadas oportunidades laborales que se les presentan son uno de los factores principales para dedicarse al comercio informal, porque “como todos, ¿no?, tenemos necesidades... Y no son muchas, desgraciadamente, las oportunidades de trabajo que uno pueda tener” (15/diciembre/2014). Afirmar que en ocasiones se enterar de compañeros que van a ver lo de algún trabajo, pero que sólo es ocasional, “yo por eso, pues que dicen ‘que van a ofrecer trabajo’, mejor no voy porque ya sé los resultados” (15/diciembre/2014). Tal actitud de indiferencia no es inusual entre ellos, ya que es difícil encontrar oportunidades laborales, pero cuando se presenta un espacio de donde pudiera surgir una, prefieren no acudir porque tienen la certeza de que o no se concretará, o la paga será muy baja.

José Luis, por su parte, a pesar de que abiertamente considera que no hay limitantes para que alguien con discapacidad visual obtenga trabajo, sí admite que el panorama no es fácil, aunque lo atribuye principalmente a una mala labor del gobierno:

Ellos [Gobierno] tienen el Registro Estatal del Trabajo, algo así se llama la Secretaría, o el Consejo Estatal del Trabajo, algo así, pero aquí varios compañeros han ido y poco caso les han hecho [...] Pero así abiertamente, que a pesar de que hay un montón de escritos de estos del ciego por parte de Derechos Humanos y por parte de... de los institutos de asistencia social, del DIF y eso, hay códigos de escritos de leyes que les obliga a los empresarios a... emplear a discapacitados y sin embargo no lo hacen. No hay esa cultura, no hay. (15/diciembre/2014)

José, no obstante de que es el único que actualmente no trabaja y únicamente se dedica a presidir la OIJ, es el que cuenta con mayor experiencia profesional, ya que no únicamente terminó la licenciatura, sino que logró incorporarse al mercado laboral formal durante varios años:

Soy abogado, estuve trabajando como profesor en la UNIVA;⁶ me dieron de baja por razones que yo desconozco realmente. Independientemente de eso, después anduve buscando trabajo, no encontré, las necesidades no esperan, así que me fui a vender dulces por ahí en los cruceros, y eso es lo que hacía últimamente hasta que entré aquí [como presidente], pero ya de ahí para acá pues mi pareja que también es invidente, ella va [a vender] mientras yo vengo aquí (2/marzo/2015).

Es consciente de que cuando ejercía como abogado en un despacho, antes de ser profesor, había dificultades prácticas asociadas con su discapacidad, pero como él dice, “me daba mis mañas, ¿verdad? Agarraba ahí a los compañeros o a alguna secretaria de los juzgados y pues me leía los acuerdos y todo eso” (2/marzo/2015).

Al terminar su periodo como presidente de la OIUI, planea regresar a vender dulces,

porque mira, buscar trabajo pues a lo mejor busco nuevamente, pero casi casi estoy seguro que va a ser casi imposible encontrar, porque entre más tiempo pasa, más viejo se hace uno... (2/marzo/2015).

En la sociedad actual, la edad es una preocupación constante para un adulto que carece de empleo, y es un problema aún mayor cuando se añade una discapacidad a la situación. El mismo José cree que es difícil encontrar trabajo formal como persona con discapacidad visual por varias razones:

Yo pienso que es en parte por la discriminación, por el problema de la discapacidad, y en parte por la edad. Porque alguna vez me dijeron en alguna empresa que había oportunidad como obrero, y dije “mira, con el mayor respeto que me mereces, yo no digo que el trabajo en sí sea malo, pero lo que yo veo mal es que yo me aventé, hice una carrera, una licenciatura para trabajar menos y ganar más, y como que yo no lo veo muy justo ir a terminar una carrera para irme a sentar

⁶ Universidad del Valle de Atemajac, por sus siglas. Trabajó ahí durante 7 u 8 años, según sus cálculos, dando clases de derecho romano y filosofía del derecho.

ocho, diez horas para ganar el mínimo, pues como que no, no estoy de acuerdo, prefiero andar pidiendo limosna queirme a encerrar a un lugar de esos por la mínima cantidad” (2/marzo/2015).

Este ejemplo muestra la paradoja de las políticas públicas relacionadas con personas con discapacidad en México: las (escasas) oportunidades laborales que se abren para personas con discapacidad son generalmente a nivel de obreros, en contraposición al discurso oficial en el que a mayor educación es posible aspirar a mejor empleo (Bustos García, 2006: 31).

La marginalización que deriva de dicha contradicción —promover la educación para luego no ofrecer espacios laborales apropiados a tal preparación—, obliga muchas veces a las personas con discapacidad a aceptar trabajos por debajo de su nivel educativo, simplemente porque son lo que se les ofrece.

Para José la exclusión es una situación frecuente en la búsqueda de trabajo:

También lo he vivido en carne propia [el ser excluido] porque me he dedicado al trabajo... y siempre nos ponen que por ser invidentes... pues no podemos, pues. [...] En mi caso, yo tenía trabajo pero como abogado. Luego me salen con que si hay que leer documentos y pues que eso no se va a poder y eso... A lo mejor tienen razón en cierto modo, ¿no? Pero pues hay cosas que sí puede hacer uno (2/marzo/2015).

Esta declaración me pareció de suma importancia porque rompió con el esquema de resignación predominante en los entrevistados al denotar inconformidad con las limitaciones impuestas desde fuera, acerca de sus habilidades (y posibilidades) laborales.

Todos los entrevistados coinciden en que hay muy pocas oportunidades de trabajo abiertas para ellos, y que lo que ofrecen muchas veces los programas lanzados con la intención de generar esos espacios, se queda en discurso. El problema, sin embargo, va más allá de eso: las mismas asociaciones de personas con discapacidad visual pocas veces buscan abrir o fomentar mayores espacios laborales para ellos, y está claro que al esperar a que alguien más lo haga, mantienen una actitud pasiva que difícilmente va a cambiar su situación.

Tiempo libre

Adentrándonos ahora en el aspecto recreacional y de interacción social de la vida de los entrevistados, encontré que las maneras de pasar el tiempo libre de cada uno están relacionadas con su participación en la asociación a la que pertenecen.

Todos los miembros de la OIUJ conciben su participación en ella como básica para su interacción social con otros, y en varios casos como un impulso determinante para atreverse a ser más independientes.

Por su parte, Cristian, debido a su participación en el CODE, está acostumbrado a llevar a cabo actividades físicas. Antes salía a caminar en la Vía Recreativa, y después empezó a correr con ayuda de un perro guía que le prestaba un amigo. Fue así como conoció la iniciativa de PAC, y le gusta participar porque le “sirve de relajación, y pues era otra cosa que ya no podía hacer, andar en la bicicleta” (1/marzo/2015). Este espacio le permite experimentar una sensación de integración social (casi) en los mismos términos que el resto de la población, porque puede llevar a cabo una actividad que por definición normalmente le está vedada.

No obstante que PAC ofrece una opción de actividad recreativa en la que todos los demás entrevistados podrían tomar parte, ninguno de los miembros de la OIUJ declaró conocer la iniciativa. Lo anterior no obstante de que Marina Buendía ha acudido a las instalaciones a invitarlos a participar.

Reflexiones finales

Uno de los problemas más persistentes que encontré durante todo el proceso —desde la investigación documental hasta las entrevistas—, fue la mala comunicación entre dependencias, departamentos e incluso, entre las organizaciones mismas que pretenden servir de apoyo para las personas con discapacidad visual. En el caso de la OIUJ y PAC, lo más notorio fue el desinterés en cambiar tal situación. Por ejemplo, PAC ha invitado a los miembros de la OIUJ a integrarse a sus actividades, pero debido a la nula respuesta recibida hasta ahora, no lo han vuelto a hacer; a pesar de que la continua promoción e invitación significaría, potencialmente, el aumento en la cantidad de beneficiarios del programa.

Por su parte, la OIUJ no busca promover siquiera la participación de sus miembros en otros círculos y en las labores que la organización realiza (al menos no

de manera activa; es decir, si reciben una invitación a algún evento o actividad la comentan, pero no le dan seguimiento), generando así un espacio cerrado y limitado de desenvolvimiento social. Tal situación de aislamiento pudiera explicar la escasa presencia política que poseen, a pesar de que cuentan con una considerable cantidad de miembros, lo que limita su capacidad para gestionar la apertura de oportunidades laborales y sociales con y a través del gobierno.

Con frecuencia encontré en las declaraciones obtenidas durante las entrevistas un discurso de inferioridad interiorizado (piénsese en cómo en sus declaraciones normalizan la discriminación laboral y social a la que cotidianamente se enfrentan). Sin embargo, tal discurso cumple también una función, que es la de apelar a la intervención del Estado para atender, paliar o resolver sus necesidades (Bustos García, 2006: 8), desde una postura en la cual la responsabilidad no es conjunta, sino *desde arriba*.

Todos los entrevistados manifestaron la opinión de que no servía de nada quejarse, porque no les hacen caso, así que de alguna forma “prefieren” ignorar los problemas y tratar de desenvolverse tanto como les sea posible, a pesar de las circunstancias. En principio, consideré tal postura como algo vinculado únicamente con el entorno físico (de ahí la delimitación de mi tema de estudio), pero conforme me adentré en la problemática de los discapacitados visuales, me di cuenta de que abarca también las demás áreas de su vida, lo que considero una manifestación clara de la noción de violencia simbólica interiorizada.

Hay otro aspecto que es importante mencionar: cuando existe la posibilidad de obtener un trabajo formal en una empresa como obrero, por ejemplo, con frecuencia se rechaza debido al bajo salario ofrecido; podría entonces considerarse, en cierta manera, al trabajo informal como una forma de resistencia ante alternativas que no cubren sus necesidades, o que no reconocen sus habilidades o conocimientos.

Ahora bien, la jerarquización que hacemos (consciente e inconscientemente), en la que “nosotros”, personas sin discapacidad alguna, ocupamos una posición superior, y “ellos”, personas con discapacidad, una inferior, y la manera en que incide en las interacciones entre ambos, refleja lo que Bourdieu llama “estrategias de condescendencia” (1987: 131); ejemplificadas en frases de uso común

al referirnos a personas con discapacidad visual tales como “es muy independiente” o “es bastante capaz”, que implican una idea que, aunque no se enuncie abiertamente, está presente: “...para ser persona con discapacidad visual”. Así, el reconocimiento de las habilidades de quienes ocupan una posición inferior no sirve para permitirles subir de peldaño, ya que, paradójicamente, refuerza al mismo tiempo la posición propia dentro del esquema.

Por otro lado, la apatía generalizada que encontré con respecto tanto al espacio laboral como al cultural o de esparcimiento, es la causa principal de un círculo vicioso. Son pocas las actividades que se les ofrecen, y es aún menor su participación en ellas, por lo que cada vez son menos las iniciativas que se concretan. Se quejan de la falta de espacios, pero no aprovechan o acuden siquiera a los que se abren. Sin duda, tal desinterés perjudica la creación de más y mejores ofertas y espacios para ellos; es decir, hay una limitada visión de futuro, uno donde su presencia social sea mayor y, por ende, se trabaje en conjunto para eliminar la discriminación y exclusión que sufren.

Como señalé ya, en los entrevistados el empleo informal aparece como la mejor opción que tienen en la actualidad para cubrir sus necesidades económicas. Los motivos para que esto sea así, son complejos y multifacéticos, pero si analizamos las condiciones en las que se desplazan y las oportunidades de inserción laboral que tienen, cabría preguntarnos ¿existe otro camino para las personas con discapacidad visual en la ZMG que les permita desarrollarse económica y profesionalmente? Y, ¿a quién corresponde trabajar para crear esos espacios?

Inicié este trabajo preguntándome de qué manera incidían las condiciones de la infraestructura urbana y el transporte público en la inserción social y laboral de las personas con discapacidad visual, y si una infraestructura más eficiente y en mejores condiciones podría disminuir su discriminación. Es bastante claro que el problema es mucho más complejo que el estado del entorno físico; sin embargo, no puede soslayarse la importancia del mismo. Es difícil decir hasta dónde este obstaculiza por sí mismo el desarrollo e inclusión de una persona con discapacidad visual en la ZMG, pues habría que realizar un estudio caso por caso, porque sin duda, sus condiciones personales, familiares y sociales, repercuten

también en ello. No obstante, son innegables las implicaciones que tiene, sobre todo en el área de riesgos a la seguridad física.

A pesar de lo anterior, puedo concluir que pese al estado en que se encuentran la infraestructura urbana y el transporte público, las personas con discapacidad visual se desplazan independientemente, y se valen de estrategias⁷ y medios que les permiten sortear los distintos obstáculos y riesgos cotidianos a los que se enfrentan. Pero el problema no es, finalmente, que lo hagan o no, o en qué medida el estado del entorno se los impide, sino qué tanto mejorarían sus posibilidades de inserción social y laboral de no existir tal problemática. Solucionar las deficiencias físicas del entorno sería uno de estos caminos (muy útil y conveniente también para la población en general).

Creo que el primer paso debería ser, sin duda, la lucha contra las barreras que delinear y limitan nuestras actitudes —estereotipos, prejuicios y otras prácticas negativas—, y que se despliegan hacia ellos debido a su condición de persona con discapacidad, apartándolos, marginándolos y excluyéndolos (Gómez Beltrán, 2010: 65). Éste es el reto que tenemos como sociedad y corresponde a cada ciudadano hacerse consciente de lo arbitrario de tal jerarquización y aprender a otorgar un lugar más equitativo a todos. Desde lo gubernamental, es necesario desarrollar campañas de concientización para romper con los “tabúes o concepciones erróneas sobre el potencial de los ciegos para interactuar académica y socialmente” (Aquino Zúñiga, García, e Izquierdo, 2012: 18). Asimismo, es imprescindible dejar de ver como “natural” su supuesta inferioridad, en especial cuando quienes padecen de esta discapacidad, así lo asumen, y que el resto de la población dejemos de considerarles como un grupo marginado, digno solamente de lástima o admiración caritativa.

Me parece que el estudio de las condiciones en las que se desarrollan, desplazan y reproducen las personas con discapacidad visual, abarca una variedad

⁷ Estrategias entendidas en el sentido de *habitus*, como conductas que toman la forma de secuencias orientadas con referencia a su fin, sin ser necesariamente producto de un plan consciente ni de una determinación mecánica; acciones generadoras de prácticas ajustadas al presente y al porvenir (Bourdieu, 1987: 111).

de aspectos que, lejos de poder abordarse por segmentos, se beneficiaría mucho más de un trabajo multidisciplinario que permitiera dar cuenta de su complejidad y del reto que su inserción en la vida social y laboral implica para la sociedad actual. Sin duda, de tal comprensión puede surgir un plan integral de acción que permita generar los cambios necesarios para mejorar sus condiciones de vida y disminuir su marginación.

El trabajo institucional (al menos en teoría) en materia de reconocimiento de los derechos y habilidades de las personas con discapacidad visual está ampliamente documentado y desarrollado, pero el contraste entre discurso y realidad es innegable. La postura oficial enmascara las acciones discriminatorias y excluyentes que las personas con discapacidad visual experimentan día a día.

El reto es grande y las labores apenas comienzan. La responsabilidad de asumirlo y realizarlas, va mucho más allá de suponer que sólo les corresponden a un grupo específico. Es necesario un trabajo conjunto, pero llevarlo a cabo sería mucho más fácil si existiera voluntad, disposición y destinación de recursos desde las instancias gubernamentales para poder echar a andar este proceso. Como afirma José:

Es lo que no ve el gobierno. Digo, la culpa no la tendrán ellos, pero tampoco... la culpa tampoco la tenemos nosotros ni nuestras familias, digo... yo no quiero estar ciego, ¿y qué me gano con querer o no querer? Yo creo que mi familia tampoco quería que yo estuviera ciego... Nadie tenemos la culpa, pero el problema ahí está, y eso no lo podemos negar (8/mayo/2014).

Bibliografía

- Alcérreca Ramos, Eva Lis (2016). *La ciudad como obstáculo: incidencia de la infraestructura urbana y el sistema de transporte público en la inclusión social y laboral de las personas con discapacidad visual en la Zona Metropolitana de Guadalajara* (Tesis de licenciatura). México: Universidad de Guadalajara.
- Aquino Zúñiga, Silvia Patricia, Verónica García Martínez y Jesús Izquierdo (2012). *La inclusión educativa de ciegos y baja visión en el nivel superior*.

- Un estudio de caso. En *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 39. Consultado el 3 de agosto de 2015. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99826889007>
- Barfield, Thomas (ed.) (2001). *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- Bourdieu, Pierre (1987). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2000). “Sobre el poder simbólico”. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/Eudeba.
- Brinck P., Guillermo (2010). *Notas sobre antropología y discapacidad*. Consultado el 16 de noviembre de 2013. Disponible en <http://laperadelolmo.wordpress.com/2010/01/27/antropologa-y-discapacidad/>
- Bustos García, Brenda Araceli (2006). “Modelos en la atención a invidentes en Nuevo León”. En *Discapacidad, formas de inserción laboral y construcciones identitarias en el área metropolitana de Nuevo León: pautas hacia el replanteamiento de políticas sociales dirigidas a invidentes*. (Tesis de maestría en Trabajo Social). México: Universidad Autónoma de Nuevo León. Consultado el 7 de agosto de 2015. Disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/te/1080130338/1080130338_02.pdf
- Colectivo Ioé (Carlos Pereda, Miguel Ángel de Prada y Walter Actis) (2012). *Discapacidades e inclusión social*. Colección Estudios Sociales, 33. Barcelona: Obra Social “La Caixa”.
- Gobierno de Guadalajara (s/f). *Secretaría de Obras Públicas*, sitio oficial. Consultado el 3 de marzo de 2016. Disponible en <http://obraspublicas.guadalajara.gob.mx/>
- Gómez Beltrán, Julio César (2010). *Discapacidad en Colombia: Reto para la inclusión en capital humano*. Bogotá: Colombia Líder; Fundación Saldaña Concha.
- Lotito, Franco y Horacio Sanhueza (2011). *Discapacidad y barreras arquitectónicas: un desafío para la inclusión*. Consultado el 4 de marzo de 2016. Disponible en <http://mingaonline.uach.cl/pdf/aus/n9/art03.pdf>
- Organización Nacional de Ciegos Españoles (ONCE) (2011). *Discapacidad visual y autonomía personal: Enfoque práctico de la rehabilitación*. Madrid: Organización Nacional de Ciegos Españoles.

Pérez Portilla, Karla (2001). *Aproximaciones al concepto de “minoría”*. Consultado el 3 de octubre de 2015. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/94/14.pdf>

Secretaría de Infraestructura y Obra Pública (2010). *Reglamento de obra pública para el municipio de Guadalajara*. Consultado el 3 de marzo de 2016. Disponible en http://info.jalisco.gob.mx/sites/default/files/leyes/reglamento_de_obra_publica_para_el_municipio_de_guadalajara.pdf

Deidades, territorio y arquitectura: la vivienda *wixárika*

Brenda Fernanda Macedo Córdova

*Los dioses [...] le dicen que debe construir un xiriki,
hacer ofrendas y sembrar la milpa.
Sólo así Ni'ariwame podría volver en forma de lluvia.*
Héctor Medina

Introducción

La vivienda dentro de la comunidad *wixárika* tiene relación con diversos aspectos sagrados. La vida cotidiana está plagada de significados que remiten directamente a sus creencias, esto se evidencia en las ceremonias vinculadas a los ciclos de la agricultura o en el resguardo de objetos sagrados de la familia; incluso en el aspecto alimenticio, cuando se come tortilla se está ingiriendo divinidad, ya que es el sustento otorgado por las deidades (Medina, 2012).

Si bien podemos describir la vivienda desde el aspecto arquitectónico (dimensiones, estructura, materiales de construcción), no se puede pasar por alto que está relacionada con su cosmovisión, debido a ello, el objetivo del presente texto no es solamente aportar una descripción de la vivienda *wixárika* sino comprobar que su misma distribución y estructura están relacionadas con sus prácticas culturales; estableciendo que entre la arquitectura y la cosmovisión existen correspondencias.

Ki y vivienda

Para conocer uno de los aspectos simbólicos que entraña la vivienda *wixárika*, es conveniente hacer una revisión lingüística en cuanto a la palabra *ki* y otras que se derivan de ella por decirlo de alguna manera, ya que todas contienen la partícula *ki*, y hacen referencia a espacios construidos, éstas son: *kie*, *kiekari*, *xiriki*, *tuki*, *tukipa*.

La palabra *ki* se usa para referirse a las casitas construidas que en conjunto componen la vivienda, pero individualmente se les denomina *ki*. Entonces, *kie* se refiere al propio conjunto de estas casitas; es decir, la vivienda misma. Así, cuando alguien dice *Kimi ri nekie*, se le indica a otra persona que vayan a donde vive, de hecho la *e* que se le agrega es indicativo de lugar, haciendo referencia a donde está la vivienda, por lo que *Kimi ri nekie* se puede traducir literalmente: vámonos a donde está mi casa.

En este orden de ideas, podemos decir que la palabra *kiekari* está indicando algo alusivo al lugar en el que se vive pero en la siguiente escala, refiriéndose al conjunto de viviendas. Es usada comúnmente para aludir a su comunidad de origen como puede ser *Wautia*, *Tutsipa* o *Taateikie*; igualmente se emplea para denominar a todo el territorio *wixárika*, e incluso en un nivel más general, se puede referir al mundo entero en un sentido simbólico, pues “el universo —*kiekari*— es el conjunto de todos los ranchos y a la vez la única gran casa” (Neurath, 2002: 146), en el contexto sagrado así se representa. Recordemos que en la cosmovisión *wixárika* las deidades formaron el mundo o *kiekari*. Este uso polisémico opera en distintas escalas tanto territoriales como de comprensión y explicación del mundo, reafirmando esta relación intrínseca entre cosmovisión y espacialidad.

En cuanto a los espacios ceremoniales, los *xirikite* son adoratorios familiares cuyas puertas se ubican siempre mirando al oriente (ver Ilustración 1), y se encuentran en los patios de las viviendas. En estos adoratorios se hacen distintas ceremonias para fortalecer la vida y salud de la familia.

El *tuki* es el recinto ceremonial que cuenta con una estructura circular, su puerta hacia el oriente, de igual manera que el *xiriki*. Sin embargo, este recinto se ubica dentro del complejo arquitectónico *tukipa* que, a grandes rasgos, es un

centro ceremonial cuya distribución consiste en un *tuki* y varios *xiriki* formando un semicírculo (Chamorro, 2010).

Esta correlación lingüística de las palabras anteriores relacionadas a *ki* no es fortuita, ya que no solamente se hace referencia a los espacios construidos, sino a que todos los espacios tanto de contexto ceremonial como de contexto cotidiano forman parte de la misma trama simbólica; en otras palabras, es evidencia de que las concepciones sagradas y la vida cotidiana no están desarticuladas en la cultura *wixárika*, sino todo lo contrario, son componentes intrínsecos. De no ser así, los adoratorios familiares (*xirikite*) no estarían situados dentro de la misma vivienda.

El *xiriki* y el espacio cotidiano

El *xiriki* es un recinto sagrado donde las familias realizan ceremonias. Está ubicado en el espacio de la vivienda, pero siempre los *xiriki* deben estar acomodados hacia donde sale el sol, hacia el Real de Catorce donde se encuentra *Wirikuta*, uno de sus lugares sagrados porque dentro de su mitología ocurrió el nacimiento del sol (Ilustración 2).

En cuanto a sus características arquitectónicas, éstas pueden variar. Como todo proceso de cambio cultural, las formas de construcción cambian dependiendo de los recursos que se tienen a la mano, de innovaciones en las técnicas e incluso transformaciones en la estética de las personas, quienes modifican en ese sentido el diseño previo. Para el caso de los *xirikite*,¹ los que tienen más tiempo de construidos suelen ser redondos, parecidos a los *tuki*, pero de menor tamaño; sus paredes circulares están hechas de piedras apiladas “con lodo como mortero y con cimientos de piedra” (Gómez *et al.*, 1981), estructura del techo con carrizo y cubierta hecha de *hiwatsixa*, una especie de zacate de la región que se teje con cierta técnica para evitar filtraciones de agua al interior de los recintos.

La variación en sus características de construcción está relacionada con aspectos temporales (que tienen que ver con los materiales disponibles o la innovación técnica), y preferencias personales (dimensiones, conocimiento de

¹ Plural de *xiriki*.

técnicas constructivas, capacidad económica); por ejemplo, en la comunidad Bancos de Calítique se encontró que los *xirikite* son rectangulares, en su mayoría están hechos con ladrillos de adobe, pero también los hay de ladrillo cocido. Respecto de su forma se observa que “los *xiriki* más jóvenes se han edificado en forma cuadrada, pues antes eran redondos y hechos con muros de piedra pegada con lodo o tierra del lugar” (Torres, 2007). En cuanto al techo, éste tiene que ser siempre de zacate *hiwatsixa* porque es sagrado, además de que tradicionalmente, se cree que facilita la comunicación con las deidades, por lo que nunca se verá algún recinto sagrado con techo de lámina o concreto.

Es importante insistir en que estamos hablando de un recinto ceremonial ubicado dentro de las mismas viviendas; en otras palabras, que si bien hay distinciones en cuestión del uso que se les da a las distintas construcciones dentro de la vivienda (*ki*), forman parte del mismo espacio, confirmando la relación entre lo sagrado y lo cotidiano en la cultura *wixárika*.

Las fiestas familiares

En las comunidades *wixárika* “una buena parte de las familias están organizadas en familias extensas. Éstas viven en un [mismo] conjunto habitacional” (Torres, 2000: 93); no obstante, también es común que una vivienda sea habitada sólo por una familia nuclear. En lo sagrado, a cada familia extensa le corresponde hacer ceremonias o, también llamadas, fiestas familiares, en un *xiriki* en particular, así que no necesariamente todas las viviendas cuentan con un adoratorio familiar. “Sin embargo, muchas personas consideran como ‘su casa’ los ranchos donde se encuentran sus *xirikite*. [Y] las familias que residen ahí son las encargadas de cuidarlos y darles mantenimiento” (Neurath, 2002: 168). Esto nos indica que la apropiación espacial en la vivienda *wixárika* está relacionada, asimismo, con sus prácticas sagradas, debido a que por una parte, las familias que residen ahí tienen cuidado por su recinto familiar, y por otra, a que los miembros de la familia que no viven ahí, por el hecho de que les corresponde hacer sus fiestas familiares en ese *xiriki*, desarrollan un sentido de apropiación de la vivienda al considerarla también como su casa, pues espiritualmente pertenecen a ella debido a que sus ancestros residen en ese lugar, en el adoratorio a través del *tepari*.

El *tepari* simboliza la vida y salud de toda la familia, cuya representación se hace por medio de una piedra traída desde el centro ceremonial o *tukipa* de cada comunidad, y se entierra en el centro del patio, en donde a partir de ese momento se encenderán las fogatas en las fiestas familiares. En la comunidad de ‘*Uweni Muyewe* (sur de Durango) por ser una comunidad relativamente reciente, fueron los mayores a quienes en los albores de la comunidad, les tocó traer el *tepari* y colocarlo en cada patio.² Por lo mismo, las fiestas familiares se tienen que realizar mínimo una vez al año, esto con el fin de agradar a las deidades y “asegurar la salud de los miembros de la familia y del grupo de parentesco, propiciar la fertilidad del coamil, del ganado y de las mujeres, además de pedir éxito en las actividades comerciales y en el trabajo asalariado” (Neurath, 2002: 164). Además, en el *tepari* queda una especie de registro ante las deidades de los miembros de la familia que dependen de ahí, por lo tanto, están incluidos a participar en las fiestas familiares.

De esta manera se establece una relación recíproca con los dioses, los *wixáritaari* a través de sus ceremonias, les otorgan sacrificios y ofrendas, a cambio esperan que los dioses les den vida, salud y fertilidad; así como que la temporada de lluvias sea abundante, ya que prácticamente, su alimentación depende de la cosecha de su coamil y ésta depende del temporal de lluvias, pues en la geografía serrana “la red hidrológica queda en las profundidades de las barrancas, lo cual

² Entre mis experiencias en la comunidad, por los días de Semana Santa, me tocó acompañar a mi amigo a su casa para hacer una ofrenda. Su madre me dio un vaso con *tiimario* maíz molido (del mismo que se usa para hacer las tortillas), y agua. Mi amigo también me pidió que trajera una flor de las que crecen en enredadera. Tomé ambas cosas y partimos. Luego de llegar a su casa, comenzamos a buscar ramitas de árboles y hojarasca seca para hacer el fuego; él localizó el lugar donde su abuelo había puesto el *tepari*, justo al lado del mismo, lo encendió, le dio el vaso con *tiimari* y con ayuda de la flor, lo empezó a rociar en el fuego y en el *tepari*. En seguida se fue a buscar más ramitas, pero me pidió terminara de hacer la ofrenda. Más tarde me explicó lo de la vela y el hecho de que el *tiimari* era como alimento para el espíritu de las divinidades, y el fuego es como un medio para que la ofrenda les llegue.

implica que no se pueda usar el agua para las actividades agropecuarias” (Torres, 2017: 46).³

Debido a esta situación, en las comunidades se habla de una relación de reciprocidad porque “según la mitología wixárika, muchos actos creadores fueron autoinmolaciones [...] de antepasados que, gracias a su disposición para el sacrificio, pudieron alcanzar la calidad de una deidad” (Neurath, 2008). Recordemos que cuentan que los antepasados salieron de *Haramaara* (San Blas, Nayarit) y en su peregrinaje iban convirtiéndose en las montañas, plantas, animales y en todo lo existente para dar vida al mundo como lo conocemos. Así también, se dice por ejemplo, que el mar se inmola para formar las nubes que serán las lluvias, o bien, que la diosa del maíz sacrifica a sus hijos para el sustento de la vida. Por lo anterior, son importantes las ofrendas de reses en las ceremonias, ya que la sangre que brota de los animales “es una retribución a los dioses por los sacrificios que ellos mismos han sufrido; lo consumen como alimento y así, fortalecidos y contentos, obsequiarán la lluvia y otras cosas que se les pide” (Neurath, 2002: 174).

El propósito de este apartado no es con el fin de explicar etnográficamente las fiestas en los *xirikite*,⁴ pero sí es menester rescatar: a) las motivaciones que tienen las familias para realizar estas fiestas; y, b) los diferentes aspectos de su cosmovisión en relación al territorio y a las viviendas, pues “a pesar del gran alcance de la territorialidad, la unidad doméstica de la familia extensa (*kíe*) es su unidad básica porque es donde la gente arraiga sus relaciones más amplias con el entorno” (Liffman, 2012: 94).

³ Cabe decir que debido a las condiciones geográficas, el acceso al agua no les permite tener cultivos de riego, por lo que tienen que confiar su alimentación al temporal y a la bondad de las deidades. Ver Vázquez *et al.*, 2010.

⁴ Para ampliar informaciones respecto de las ceremonias en los *xirikitere* comiendo revisar a Neurath (2002) y Jáuregui y Neurath (1988). No obstante, el mismo Neurath señala que es un área descuidada por los etnógrafos ya que más bien hay amplios estudios en celebraciones realizadas en los centros ceremoniales *tukipa*. En otras palabras, pese a que el registro que nos proporciona el autor es bastante bueno, no hay estudios que se enfoquen únicamente en estas familiares.

Vivienda *wixárika*: arquitectura de lo sagrado

La vivienda (*kie*) es un conjunto arquitectónico que “consiste en una serie de casas agrupadas libremente alrededor de un patio [*taakwá*], una de las cuales puede ser un adoratorio [*xiriki*]” (Neurath, 2003).

Las casas o *ki* de mayores dimensiones, por lo general son dormitorios cuya distribución y cantidad depende de las necesidades y número de los miembros de la familia. La cocina puede estar en una de estas construcciones o bien colocada en el *taakwá* al aire libre, pero con una lona o lámina para proteger del sol. También encontramos la construcción del baño o letrina; hay viviendas que pueden contar con una o con ambas (Ilustración 3).

Otra construcción importante y característica de la vivienda *wixárika* es el carretón,⁵ su particularidad reside en que es una pequeña casita elevada del nivel del suelo, sostenida por varios troncos enterrados en el suelo, que delinean el perímetro de la casita, tiene “un techo a cuatro aguas, con dos lados trapezoidales [...] y dos lados triangulares” (Gómez *et al.*, 1981), está hecho del mismo zacate (*hiwatsixa*) que los techos del *xiriki* y el *tuki*.

Con el fin de analizar la distribución espacial en la arquitectura *wixárika*, Neurath (2002) propone que para entender el centro ceremonial *tukipa* hay que partir de la estructura de la vivienda. Ahora bien, el *tukipa* está conformado por el *tuki* que siempre mira al oriente y los pequeños adoratorios *xirikite* que ven en otras direcciones. La vivienda de igual manera, son un conjunto de construcciones distribuidas entorno al patio, pero en este caso es el *xiriki* familiar el que está ubicado hacia el oriente y las demás construcciones en otras direcciones. Así se establece una analogía, pues “el gran patio de danza que encontramos en los centros ceremoniales *tukipa* es el equivalente de los patios de los ranchos⁶ pero,

⁵ El carretón es característico de la vivienda *wixárika*, ya que es una construcción de la que no se encuentra nada parecido en comunidades vecinas, como las *nayeri* u *o'dam*. De esta forma, en comunidades mixtas como Jesús María, se puede identificar que cierta vivienda es habitada por *wixáritaari* al observar un carretón. Además, su tradición oral narra que desde tiempos ancestrales existían los carretones para guardar maíz (Medina, 2012).

⁶ Neurath (2002) denomina rancho huichol al lo que en el presente trabajo se nombra como vivienda o unidad habitacional.

desde luego, mucho más amplio” (Neurath, 2002). En este sentido, “el concepto de *taakwá*, en las dimensiones de un conjunto de recintos como el *tukipa* y las casas habitación, es el espacio de interacción familiar, o bien de música y danza para los tiempos rituales” (Chamorro, 2007). Hay que recordar que es en el centro del patio donde se encuentra el abuelo fuego *Tatewarí*,⁷ análogamente, es en los patios de las viviendas donde en las noches se suele encender una fogata y se reúne la familia.

Por lo tanto, vemos en la distribución de espacios una relación directa con su cosmovisión, y ella se replica tanto en los espacios exclusivos para las prácticas rituales, como en el espacio de la vivienda; el cual recordemos se transforma en el lugar en que se celebran las estas familiares. Por lo que en la vivienda, “gracias a un complejo sistema de correspondencias y oposiciones simbólicas se establece una serie de identificaciones entre elementos de la naturaleza, arquitectónicos y sociales” (Neurath, 2002).

Por otro lado, en cuanto a las características de construcción, el registro de Lumholtz (1904) con respecto a la vivienda nos dice que:

La mayor parte de las habitaciones son circulares, construidas de piedra y paja. La entrada es rectangular y tan baja, que es fuerza inclinarse para pasar. [...] Los templos (*toquipa*), [...] siguen la misma construcción que las casas, siendo únicamente más grandes, con entradas que dan al oriente (p. 27).

Aunque bien tal registro dista mucho en el tiempo, podemos concluir que quedan reminiscencias de esa descripción de los espacios, no sólo en la distribución sino también en las formas de construcción; es decir, que se aplican los mismos conocimientos simbólicos y arquitectónicos tanto en los recintos *tukipa* como en las viviendas. Pero hay que destacar que como cualquier cultura, se va modificando a través de los años, y que es por lo mismo, que algunos autores distinguen que “las construcciones tradicionales son de piedra y lodo o adobe,

⁷ Esto haciendo alusión, como hemos visto previamente, a *Teekata*, el si o sagrado donde ancestralmente nació el fuego y su ubicación en relación con los otros cuatro puntos del *tsikiri*, está en el centro.

y los techos de zacate, pero hoy en día, cada vez más, se construyen casas con muros de tabique o de ‘material’ y con techos de lámina” (Neurath, 2003). Por su parte, Torres (2000) hace distinción entre las viviendas de corte “tradicional” y las “modernas”. Para él, las primeras son las de piedra con forma redonda como el *tuki*, y las segundas son rectangulares con ladrillos de adobe. Lo interesante en cuanto a la introducción de las viviendas rectangulares es que:

Este tipo de construcción según los mismos huicholes empezó a desarrollarse entre los que tenían mejores posibilidades. Dicen que originalmente, hace muchos años, la gente de dinero contrataba albañiles mestizos de la región para que les construyeran las casas. Actualmente todavía lo hacen los que tienen dinero, pero en general las mismas familias construyen su vivienda (Torres, 2000).

En el hecho de utilizar unos u otros materiales, influye el factor económico, aunque también es que con el temporal de lluvias, se desgastan las paredes de adobe, comprometiendo la integridad de la construcción. Sin embargo, no sólo se le puede ver a esto como una desventaja pues si bien:

Con el tiempo los materiales que utilizan para la construcción se degradan o se desacomodan, necesitando un cambio o una restauración, ésta es una oportunidad que brinda la naturaleza al indígena anualmente. Es una pregunta que le hace la vivienda al usuario sobre sus necesidades. Si no requiere cambio para restaurarla y si las funciones que se realizan en ella han cambiado, es la oportunidad óptima para reacondicionarla (Gómez *et al*, 1981).

Aunque ésta es una perspectiva interesante, parece que no permea en el pensamiento de los *wixáritari*, ya que cada vez más predominan las viviendas de ladrillo cocido. Por otro lado, las formas de construcción han sido modificadas, si antes se trató de pasar de viviendas circulares a rectangulares, ahora es de viviendas de un piso a viviendas de dos. En la actualidad son contadas las viviendas que tienen dos pisos, pero no sería extraño que se empezara a disseminar esta nueva forma de construcción hasta volverse algo común. Al parecer

se trata de una cuestión de estatus, pues responde no sólo a una preferencia personal, ya que no tiene que ver con cubrir alguna necesidad con la mejor distribución o aprovechamiento del espacio, sino más bien, de innovar con este doble piso, ya que también queda implícito que no todos pueden costear su construcción.

No obstante, esa forma de construcción no altera la centralidad que tiene el patio, pero sí genera nuevas dinámicas en cuanto a lo social, ya que consiste en contratar a un albañil, pues es una nueva técnica de construcción que no se ha socializado aún. Como lo anota Gómez *et al.* (1981), los saberes de construcción no estaban en manos de una minoría sino que se compartían de generación a generación. Los niños se involucraban en las tareas diarias entre ellas la de construcción, pero de unos años y hasta la actualidad, han cambiado mucho las cosas.

Con esto no quiero decir que se esté perdiendo la vivienda ‘tradicional’, pues creo que los esencialismos en la Antropología ya han sido superados. Lo que me interesa es sólo dar cuenta de un proceso de cambio que ha tendido la cultura *wixárika* en cuanto a las características de su vivienda. Transformaciones que obedecen a diversos factores de su contexto actual; teniendo presente que la vivienda siempre será reflejo de distintos aspectos culturales de quienes las habitan.

Cultura y vivienda

Las actividades en la vivienda no se adecúan al espacio construido, sino más bien, son los espacios construidos los que se estructuran de tal forma que se puedan llevar a cabo los propósitos para los que fueron concebidos. Hay que tener en mente que en las comunidades *wixárika* son las familias las que deciden cómo organizar y construir su vivienda, e incluso que la pueden ir modificando conforme a sus necesidades. En el caso de quienes viven en ciudades sería un lujo al que sólo una escasa minoría puede acceder.

En la vivienda *wixárika*, un dormitorio puede cambiar su uso a cocina, por ejemplo. No obstante, después de un tiempo pueden decidir mover de lugar la cocina, haciendo modificaciones a la construcción para que otro espacio funcione como tal. Esta posibilidad que tienen se debe a que los conocimientos

arquitectónicos no se quedan en manos de pocas personas, sino que como es una actividad cotidiana la construcción, por lo tanto, se transmiten esos conocimientos. Con lo anteriormente dicho, suena coherente el hecho de que la vivienda nos hable de las personas que la habitan, de los recursos que tienen a su alcance, de sus actividades, de sus costumbres; nos habla pues, de su cultura, ya que son los propios habitantes quienes van construyendo y modificando su propia vivienda.⁸

En el caso de la vivienda *wixárika* nos encontramos que comprende no sólo los espacios contruidos, sino el patio o solar en el que se encuentran ubicadas. En él hay áreas para lavar ropa, cocinar, comer, e incluso si la vivienda tiene un amplio terreno, se llega a sembrar allí. En este sentido, también forman parte de la vivienda los árboles y plantas, así como los animales que van y vienen, tales como aves, perros, burros y cerdos, por ejemplo. Las viviendas pueden estar de alguna manera divididas entre sí; es decir, se distingue de una vivienda a otra, porque están cercadas por barda de piedra o alambres. Sin embargo, hay ocasiones en las que en las comunidades no se tiene dicha división entre los patios o solares que comprenden las viviendas.

Como parte de los espacios contruidos en las viviendas (*ki*), por lo general hay mínimo dos habitaciones, pues recordemos que esto depende de la extensión de la familia. Estas construcciones pueden tener una ventana o no, ya que en ocasiones son cuartos pequeños con sólo el marco de la puerta. Cuando son las habitaciones que dan a la calle es muy probable que tengan dos puertas, la que da a la calle y la que da al patio de la casa. Ellas se usan para dormir, pero también para almacenar sus pertenencias, tales como sus herramientas para trabajar la chaquira, sus máquinas de coser, si cuentan con ella, instrumentos musicales, entre otros. Su uso cambia dependiendo la hora del día: si es de noche su connotación se vuelve privada y sólo es para el descanso de quienes duermen en ese cuarto; mientras que durante el día todos los miembros de la familia

⁸ Lo cual no quiere decir que si los habitantes no construyen su vivienda, ésta no nos hable de su cultura, pues existen otras estrategias para observar las particularidades culturales, las cuales no necesariamente, tienen que ver con el hecho de construir sino de modificar, decorar o utilizar el espacio ya construido.

pueden acceder a las habitaciones. Así, el carácter de privado se vuelve público, ya que no sólo las personas que duermen en esa habitación pueden hacer uso del espacio, sino el resto de la familia, ya que a las personas invitadas se les sienta en la sombra del patio; es poco frecuente que personas ajenas a la familia ingresen a los espacios construidos de la vivienda.

En cuanto a la cocina, las viviendas pueden tener el fogón en el patio, aunque por lo general está techado de alguna forma, con lona o lámina; pero también hay casas que tienen la cocina dentro; esto es, tienen una casita construida para la cocina, pero ella debe tener buena ventilación, ya que al cocinar con leña se genera mucho humo. Habitualmente se come cerca del lugar donde se cocina, ya sea utilizando mesa y sillas debajo de la misma sombra del patio, pero si no se cuenta con mesa, que son casos muy raros, se come sentado con el plato en las piernas. A la hora de comer, dependiendo lo numerosa de la familia, del número de sillas y del espacio de la mesa, unos comen primero y otros después. También sucede así si se reúne la familia extensa. Respecto de los hábitos alimenticios, debido a los recursos disponibles, se acostumbra comer dos veces al día, con el fin de hacer buen uso de los mismos, pues una vez que se enciende el fogón se tiene que aprovecharla leña, pues es un trabajo arduo el conseguirla.

Otra construcción importante y típica de la vivienda *wixárika* es el carretón, consiste en una especie de casita que se construye arriba del nivel del suelo, apoyada por los postes de madera que la circundan. Sus paredes pueden estar hechas de carrizo u otate, el techo es de una especie de zacate (*hiwatsixa*), que se pone a secar y se teje de cierta manera para que no existan goteras ni se traspase humedad dentro del carretón. Aunque estos materiales son los que predominan en su construcción, no es raro que los *wixáritaari* usen lo que tengan a mano, como puede ser láminas de conglomerado para las paredes e incluso lonas para el techo, pero siempre resguardando el interior de la humedad (Ilustración 4).

El hecho de que se evite la humedad y estar al nivel del suelo, es debido a que su principal función es albergar maíz y frijol, entre otras; lo cual es ideal para mantenerlas a buen recaudo de la humedad y los artrópodos (como los gorgojos) que puedan arruinar los granos. La gran mayoría de las casas cuentan con un carretón, aunque en ocasiones pueden tener más de uno debido a la versatilidad

en sus usos, pues no es raro que se use para dormir por las noches o colocar herramientas para las actividades de siembra y cosecha. Lo que lo convierte en una parte importante en la vivienda, ya que en él se almacena lo que sostiene la alimentación de la familia (herramientas para la agricultura y almacenar el maíz y frijol para el autoconsumo). Lo anterior, de igual forma, nos remite directamente a sus actividades religiosas, pues los ciclos de la agricultura se corresponden a muchas de sus ceremonias. Por ejemplo, la fiesta del peyote se realiza antes de la siembra del maíz, con el fin de bendecir las semillas de la familia y tener buenas cosechas. Por lo tanto, se puede decir que no existe para la cultura *wixárika* una división tajante y concreta entre los aspectos de la vida cotidiana y los aspectos sagrados de su cosmovisión.

Si bien, son en los espacios construidos donde se guardan las pertenencias de la familia y se descansa, es en el patio donde se concentran la mayoría de las actividades cotidianas: lavar ropa, trastes, darle de comer a los animales que se tenga, así como el comer e incluso el tomar la siesta o recibir a invitados; el escenario de la convivencia diaria es el patio.

En los patios de las viviendas hay áreas destinadas para lavar trastes o ropa, pueden ser la misma área o ser diferentes, incluso en días de intenso calor, las personas se bañan en el patio donde tienen sus recipientes de agua, como pueden ser tinajas grandes, tinacos o tambos. También, como vimos, hay áreas en el patio para el descanso, donde hay sillas y/o hamacas, por lo general coincide con el área destinada para comer, donde bien puede haber una mesa con el mismo propósito; esta parte de la vivienda si bien no se le designa una construcción, sí está bajo techo, ya sea por una lona o lámina que proteja del sol y la lluvia. El patio es, pues, el espacio en el que las personas (con)viven, se hace chaquira o morrales, se descansa por las tardes en la hamaca, se cocina, se lava, se cuida de los animales y plantas, se come y se platica con la comadre. El patio no sólo físicamente sino en cuestión de actividades, es el centro de reunión de los habitantes de la vivienda.

Naanayari y vivienda

La metáfora del *naanayari* es un argumento más para establecer la relación entre la vivienda, el territorio y lo sagrado. Entendiendo que “el *naanayari* es un sistema

de meridianos que emana desde tiempos inmemoriales de lugares centrales de energía reproductiva sagrada hasta el ámbito de la unidad doméstica” (Liffman 2012: 91). En contextos ceremoniales es común que “la gente invoca el *naana-yari* para relacionar el fuego ceremonial del adoratorio familiar (*xiriki*) con el fuego del conjunto arquitectónico en torno a un gran templo (*tukipa*)” (*ibídem*). Estas guías o lianas (*naanari*) son las que vinculan la vivienda con lo sagrado.

En resumen, a través de aspectos lingüísticos, arquitectónicos y cosmogónicos se pueden estudiar las características de la vivienda *wixárika*. Sin embargo, es importante evidenciar la relación que tiene el espacio doméstico con la cultura, el lugar que se habita no sólo se compone de elementos físicos, como los materiales de construcción, la distribución o las dimensiones, sino que dichos elementos conforman una lógica constructiva que no se puede explicar sino es a través de la cultura que la produce. Por lo tanto, es posible argumentar a favor de que dentro de la comunidad *wixárika* no existe una división tajante entre lo sagrado y la vida cotidiana, sino que conforman una misma trama cultural que entreteje actividades cotidianas y espacio doméstico con actividades rituales y espacios sagrados.

Bibliografía

- Chamorro Escalante, Jorge Arturo (2007). *La cultura expresiva Wixárika. Reflexiones y abstracciones del mundo indígena en el norte de Jalisco*. México: Universidad de Guadalajara.
- Gómez Arriola N., J. Sánchez Rodríguez y E. Martínez Ortega (1981). *Arquitectura de subsistencia. Estudio en comunidades Cora y Huichol*. México: Universidad de Guadalajara.
- Liffman, Paul (2012). *La territorialidad Wixárika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- Lumholtz, Carl (1904). *México desconocido* (Tomo II). Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Medina Miranda, Héctor M. (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixárika del sur de Durango*. México: SEP, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Miguel Ángel Porrúa.

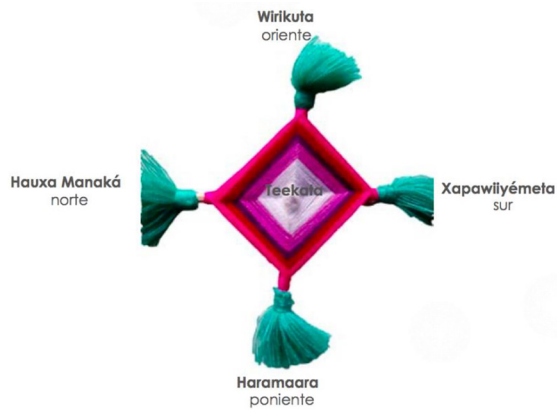
- Neurath, Johannes (2002). *Las estas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: INAH, Universidad de Guadalajara.
- _____. (2003). *Huicholes*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- _____. (2008). “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación”. En *Journal de la Societé des Américanistes*, núm. 94-1.
- Torres, José de Jesús (2000). *El hostigamiento a ‘El costumbre’ huichol*. México: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara.
- _____. (2017). *La organización social tradicional de los huicholes y las políticas públicas que pretenden generar desarrollo humano para resolver la pobreza*. México: Secretaría de Cultura, Universidad de Guadalajara.
- Vázquez Estrada, Alejandro y Diego Prieto Hernández (coords.) (2013). *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena de la metrópoli queretana*. México: INAH, Universidad Autónoma de Querétaro.

Ilustración 1. *Xiriki* de una vivienda



Fuente: Archivo de trabajo de campo.

Ilustración 2. *Tsikiri* o Ojo de Dios representando los lugares sagrados



Fuente: Elaboración propia.

Ilustración 3. Distribución de los *ki*
en la vivienda respetando la centralidad del patio



Fuente: Archivo de trabajo de campo.

Ilustración 4. Carretón típico de la vivienda *wixárika*



Fuente: Archivo de trabajo de campo.

Un panorama de la magia en Catemaco, Veracruz

Renato Adrián Castillo Franco

Introducción

Catemaco, Veracruz, ubicado en la zona de los Tuxtlas, es reconocido en México como un espacio en que confluyen brujos, chamanes, gitanas, sanadores de raigambre indígena, practicantes *new age* y toda suerte de especialistas mágicos. La dinámica local se presta a la inserción de actores y prácticas que lucran con la fama de lugar mágico o sobrenatural. Dicha fama atrae visitantes interesados en consultar a alguno de estos especialistas. Entre los pobladores locales se denuncia que las prácticas “tradicionales” han ido mutando o se han sustituido.¹ No obstante, cada año se realiza “El Festival de Brujos”, organizado por el ayuntamiento local, promovido por el Gobierno del Estado de Veracruz y difundido por los medios masivos de comunicación. Según la prensa local, congrega alrededor de quince mil visitantes.

A pesar de que la actividad de los brujos y chamanes genera escepticismo entre los habitantes de la localidad, la magia es una de sus actividades más redituables. El turismo representa una de las tres principales actividades económicas y, en parte, se debe a la fama a nivel nacional de Catemaco como “tierra de brujos”. Algunos especialistas declaran ser herederos de la magia y sabiduría “prehispánicas”, aunque han incorporado prácticas desanación de todo tipo.

¹ Buen número de los habitantes locales se posicionan entre la creencia y orgullo por los antepasados, que afirman eran brujos y nahuales, y el escepticismo y desprecio por los especialistas actuales, de quienes opinan que “sólo actúan para el turismo”.

Reiki, santería, espiritismo, astrología, armonización con cuarzos e imanes, conviven con la interpretación local de la brujería occidental y creencias y prácticas relacionadas con el nahualismo. Por otra parte, se incentiva la incorporación de la localidad en el circuito esotérico nacional y se resaltan los atractivos naturales propios de la región de los Tuxtlas.

Catemaco es un espacio propicio para la proliferación de buscadores espirituales, practicantes de magia, actores próximos al circuito *new age*, que incorporan en sus cosmovisiones particulares, aspectos de distintas tradiciones orientales, africanas y occidentales; las cuales entran en contacto con las cosmovisiones locales de raigambre histórica que abrevan de la magia y medicina indígena (zoque-popoluca). Hasta ahora, los de por sí pocos estudios de la magia en los Tuxtlas, se han centrado principalmente en la recopilación etnográfica de prácticas en su vertiente más tradicional (Münch, 2012; Olavarrieta, 1989). Y aunque se mencionan determinadas prácticas mágicas no indígenas (“entrevistas con el diablo”,² “misas negras”, “magia erótica”, entre otras), el abordaje de éstas, ha sido tangencial o despectivo. El estudio de Münch (2012) tacha estas nuevas prácticas de “moda turística de la farsa”, si bien, aborda el tema de la oferta espiritual actual, su perspectiva en todo momento está cruzada por el adjetivo “charlatanería”. En su trabajo hay un tono de desdén por las nuevas prácticas mágicas y esotéricas locales.

Olavarrieta (1989), desde un análisis parsoniano del sistema de salud/enfermedad, ignora las prácticas abocadas al turismo, que, para la década de los sesenta del siglo pasado, se encontraban en un proceso de consolidación. Él hace una extensa descripción de los curanderos tradicionales y su rol social en la comunidad. Y, aunque da cuenta de las prácticas, en génesis para ese momento, no profundiza en la comprensión de las problemáticas sociales que ella acarrea. Las “misas negras”, las “entrevistas con el Diablo” —que relata a detalle—, parecen no aportar nada sustancial a la dinámica social y al sistema salud/enfermedad del que habla. Otro autor, Saldívar (2009; 2011), se preocupa por la inserción de prácticas santeras en la localidad. Atiende lo que, para él, son

² Ritual en el que, de acuerdo a quien lo realiza, se invoca al diablo para pedirle favores.

procesos sincréticos entre creencias barrocas y translocales.³ Sin embargo, deja de lado el contexto social, centrándose en una explicación puramente simbólica de las prácticas mágicas. Retrata la mezcla de creencias en lo que parecería una negociación exenta de conflictos y luchas de poder.

Contrario a lo anterior, en este trabajo, me centro en los procesos de apropiación y resignificación de diversas prácticas mágicas por parte de los habitantes de la ciudad, dando un mayor peso a la interacción social y al contexto económico y político. Me interesa analizar el contexto que da lugar a la diversificación de prácticas y discursos en torno a la magia, por su propensión tanto al conflicto como a la negociación, entre las formas históricamente consolidadas de la magia (como la brujería y nahualismo), con nuevas y diversas prácticas (como el chamanismo).⁴ La información que expongo a continuación es resultado de mi estancia en campo en la ciudad entre los meses de septiembre y diciembre de 2016, así como de un par de visitas a “El Festival de Brujos” de 2016 y 2017.

La magia en su sentido más “tradicional”, ligado a la cultura indígena nahua y popoluca, ha menguado en Catemaco. Los curanderos de raíz indígena que quedan, realizan sus prácticas en paralelo a los especialistas de vertiente más mercantilizada. Sin embargo, al estar dirigidas a diferentes fines y a distintos tipos de personas, algunas de las prácticas de raigambre más histórica, han mutado para adaptarse al contexto actual, y otras han desaparecido o se encuentran en dicho proceso. Aunque, las prácticas mágicas han ido mutando en algo

³ Saldívar explora el sincretismo entre prácticas espirituales afro, en especial la santería. Pero, otros ejemplos de traslocalización de prácticas y sentidos de magia europea, se encuentran en el texto socorrido por los especialistas o brujos de la ciudad: *La clavícula de Salomón* o *La llave menor de Salomón*, grimorio datado entre el siglo XVI y XVII, atribuido al rey Salomón. Es una guía para conjurar y contralar demonios y espíritus.

⁴ En la localidad la magia está ligada históricamente a la figura del brujo, que trabaja la magia negra y obtiene sus poderes del diablo y a la figura del nahual, personas con la capacidad de transformarse en animales a voluntad. Esta interpretación de la magia tiene sus raíces en las creencias zoque-popolucas y cristianas de la región de los Tuxtlas. El chamán, en cambio es una figura de reciente inserción y se entiende que su práctica se liga exclusivamente a la sanación y el manejo de energías positivas.

totalmente distinto a lo que eran hace medio siglo, por ejemplo, su eficacia simbólica (Levi-Strauss, 1995)⁵ no ha desaparecido para los clientes y pacientes de los diversos especialistas mágicos de la localidad.

Las prácticas mágicas como campo social

Hablar de prácticas y especialistas mágicos en Catemaco, es abarcar una compleja red de diversas expresiones culturales, intereses y luchas de poder, encarnados en un conjunto de actores. Brujos, chamanes, nahuales, espiritistas, yerberos, santeros, etcétera, atienden todo tipo de necesidades, desde atraer el amor o prosperar, hasta la supuesta cura de enfermedades como el cáncer o el SIDA. De diversos autores que han abordado las creencias sobrenaturales (Frazer, 1981; Durkheim, 2008; Mauss, 1979; Turner, 1990; Evans-Pritchard, 1976; Gluckman, 1978; Herveau-Légér, 2005; Beck, 2009), infiero que la magia como fenómeno social implica: 1) la creencia en una dimensión que sobrepasa la esfera de la naturaleza y que puede incidir en ésta; 2) la capacidad del hombre de acceder a esa dimensión para manipular su entorno y destino; 3) el consenso de un grupo (no necesariamente toda una sociedad) que acepte dicha capacidad como real; 4) que el conocimiento necesario para acceder a lo sobrenatural es de carácter “oculto” e iniciático; 5) la relación entre el especialista mágico y su cliente o paciente suele ser individualizadora y contingente (sólo para solucionar problemas puntuales); 6) la magia sigue una lógica distinta a la de la ciencia y en ocasiones se traslapa con la de la religión; 7) al ejercer la magia también se ejerce poder; y, 8) su eficacia es de carácter simbólico.

⁵ Lévi-Strauss (1995) señala que la eficacia simbólica de los rituales, recae en dotar de sentido una dolencia que en principio carece de él. Cuenta la historia de Quesalid, un chamán que aprende a ocultar un gusano en la boca para escupirlo a modo de prueba de que expulsó el mal del cuerpo del enfermo. Con asombro, comprueba que sus pacientes mejoran al creer que algo negativo les ha sido extirpado. Según el autor, la eficacia simbólica consiste en tratar un mal físico mediante una terapia simbólico-psicológica. Más que tratar el organismo, se trata la *psique*, dando sentido a un malestar que, en principio, no lo tiene.

Un ejemplo de lo anterior es que en la localidad es sabido que los brujos de antaño interactuaban con el Diablo, sanaban cualquier afección y convertían las hojas de árbol en billetes. Elías “El Junior” (lanchero y guía de turistas local), contaba que su padre cada primer viernes de marzo llevaba en lancha a Manuel Utrera⁶ a Cuexalapan (en la orilla de El Lago de Catemaco, al sureste del centro de la ciudad); iba a platicar con “El Señor” o “El Amigo” —los catemaqueños no se refieren al Demonio por su nombre, por respeto y temor—. Su padre tenía que esperar en la orilla. Ya de regreso, Manuel Utrera arrancaba un puñado de hojas, las frotaba entre las manos y las convertía en billetes:

Había un cabrón que convertía hojas de árboles en dinero, se llamaba Manuel Utrera. El difunto de mi papá me platicaba que, llevaba a ese señor [...] a un lugar llamado Cuexalapan. Ese señor, decía mi papá, que lo llevaba cada primer viernes de marzo de cada año [...] cuando lo llevaba en la lancha, en la orilla [...] ya lo estaba esperando un caballo, [...] le decía a mi papá, “quiero que me espere usted con la lancha aquí yo me voy a ir con El Amigo”, “¿cuál amigo?”, “pues aquel que está en el caballo”, dice. ¡ah jijo!, dice mi papá que se espantó. Dice, que lo miraba el caballo retbien grandote, que hasta echaba lumbré por las patas. Dice, que ya llegaba ahí y se perdía en la oscuridad. [...] se iba y ya como a la hora ya venía con el hombre ese, que hasta se escuchaban los galopados del caballo. Llegaba el caballo, ya se bajaba el brujo, el mero brujo, y dice que le decía a mi papá: “Oye Elías”, se llamaba igual que yo mi papá, dice, “oye Elías, aquí está tu dinero”. “Oye, pero es mucho dinero para mí”. “No, no, no, agárralo es tuyo”. Dice, que ya lo guardaba mi papá, dice, que el otro día era pura hoja [...] A la gente que llegaba [a atenderse con Manuel Utrera] le daba unos tomos, unos frasquitos [...] llegaba mucha gente que ya se andaba muriendo. Dice, tomate esto, y unos que no caminaban, qué andaban todo mal, de volada veías que ya caminaban [...] Ese cabrón era mejor que todos los que hay ahorita (Entrevista, Elías el “Junior”, Catemaco, Ver., 16 de septiembre de 2016).

⁶ Manuel Utrera y Gonzalo Aguirre Pech (maestro y discípulo), son considerados como los brujos más poderosos que ha dado Catemaco, se cuenta que ambos tenían pacto con el Diablo y eran nahuales.

Para comprender las diferencias entre los distintos especialistas mágicos de Catemaco, primero es necesario entender que son sujetos situados (Rosaldo, 2000), que dialogan con distintos interlocutores: conciudadanos que ponen en duda su veracidad, actores del ayuntamiento que solicitan su cooperación en eventos públicos, otros especialistas que los intentan desprestigiar, turistas que quieren saber quiénes son los brujos “auténticos”. De entre ellos, los más importantes son los clientes o pacientes. La magia en Catemaco no deja de estar cruzada por la lógica del capital, si bien significada como un acto ritual y sobrenatural, en la mayoría de los casos, no deja de constituir un intercambio de servicios a cambio de una remuneración.

Para entender las prácticas mágicas de la ciudad, hay que considerar que los especialistas se encuentran en un proceso dialógico con las personas que llegan a consultarlos; tienen que satisfacer sus expectativas sin que caigan en un exceso de complacencia que haga dudar de su veracidad. Por tal razón, una característica de sus prácticas es la plasticidad, la capacidad de adaptarse a las necesidades de los distintos interlocutores, sin por esto caer en la mera teatralización. En Catemaco se puede encontrar a un especialista que se adecúe a cada tipo de necesidad: desde yerberos —que reflejen la expectativa del “especialista indígena”—; brujos dedicados a la magia negra; chamanes para quienes buscan magia blanca; y, alguna que otra sorpresa, como espiritistas, santeros o practicantes de *reiki*. Lo impresionante es que más de una de estas expresiones, en apariencia antitéticas, se pueden conjugar en una misma persona.

Las distintas prácticas mágicas se conjugan en un todo, en un campo social al que doy en llamar campo mágico de Catemaco. El campo mágico alude al conjunto de diversas prácticas y puntos de vista que, en ocasiones, entran en conflicto entre sí. El término refiere a la riqueza de expresiones culturales —de raigambre histórica, prácticas o creencias translocales, religiosidad popular—, en torno a la magia que se hace presente en la localidad como parte de un fenómeno complejo y en ocasiones contradictorio, en el que distintos actores pugnan por conseguir algún tipo de beneficio. De la Torre (2012) refiere como “nebulosa mística esotérica” al espacio en que se mezclan objetos y significados relacionados con el *new age*, religiones orientales, chamanismo, magia blanca, religio-

sidad popular. Sin embargo, en el campo mágico de Catemaco no siempre se da una mezcla y si se logra, la mixtura suele ser contingente. Además, al ser la magia el eje o matriz de sentido, el concepto de campo mágico, se antoja más humilde y sintético.

La magia de Catemaco es de naturaleza fluctuante y dinámica, es de entender que la clasificación que aquí presento, es una simplificación de la plasticidad de la magia, utilizando términos que puedan englobar dicha diversidad. *Grosso modo*, los contenidos semánticos del fenómeno mágico en Catemaco (significados, atributos), se dividen en blancos y negros. La magia blanca representa la luz, lo visible, lo permitido. La magia negra la oscuridad, lo oculto, lo prohibido. Tanto la magia blanca como la negra comparten como atributos la capacidad de sanar enfermedades, atraer el amor, la fortuna, la prosperidad. La diferencia radica en que la primera no acarrea consecuencias negativas, en tanto la segunda puede perjudicar a la persona que manda hacer la brujería.

En Catemaco la distinción entre magia negra y blanca sigue la lógica de la polaridad; en lugar de ser concebidas como fuerzas distintas, muchos especialistas sostienen que ambas constituyen polos opuestos de un mismo fenómeno (el de la manipulación del mundo por medios sobrenaturales). En lugar de ser entendidas como contrarias, son expresiones complementarias del mismo fenómeno. Como tal, la frontera que en general, se establece de manera común (la magia blanca sirve para atraer lo “positivo” y la negra lo “negativo”), se va desdibujando en las prácticas locales. Me viene a la mente el consultorio del brujo José Zetina, “El hijo del nahual”, en el cual su recibidor estaba lleno de figuras y cuadros de santos y vírgenes, dividido por una puerta se encontraba un espacio colmado de pentagramas y figuras demoniacas. A quien pedía un trabajo de magia blanca lo atendía en el recibidor, a quien buscaba un trabajo de magia negra, lo pasaba al siguiente cuarto.

Las prácticas mágicas de Catemaco transgreden las convenciones entre negro y blanco, al utilizar, por ejemplo, magia negra con fines de sanación y para atraer la fortuna. Esto se debe, en buena medida, a que las prácticas mágicas no retoman “blanco” y “negro” como sinónimos de “bueno” y “malo”. En ese sentido, los especialistas son amoraes, puesto que se conciben a sí mismos

como intermediarios entre los deseos de sus clientes o pacientes y la consecución de los mismos. Se rigen bajo la lógica que dicta que en un trabajo mágico para provocar la mala fortuna o la enfermedad, las consecuencias —porque las malas intenciones se revierten—, son para la persona que lo está deseando, no para el especialista; el cual es un puente entre el sujeto y el objeto de deseo.

Si bien, algunos especialistas siguen marcando una diferencia moral entre la magia blanca como “buena” y la negra como “mala”, en la práctica, una gran parte de ellos intercala lo negro y lo blanco, dependiendo de las exigencias de sus clientes o pacientes, dotado de plasticidad a las prácticas locales. Incluso, algunos permiten que se realicen prácticas de sanación combinadas con magia negra. Así sucede en la Misa Negra, llevada a cabo cada primer viernes de marzo.⁷ En ella, dicen sus practicantes, se abren portales a otras dimensiones para invocar a las fuerzas de la oscuridad, con la intención de sanar y atraer la buena fortuna para los espectadores, y cargar de “fuerza espiritual” a los especialistas presentes, para que puedan realizar sus trabajos mágicos el resto del año. En la Misa Negra de 2017, su dirigente, Enrique Marthen el “Brujo Mayor”,⁸ aclaró a los asistentes, que aquello formaba parte de una ceremonia “prehispánica” y que en la cosmovisión “indígena”, el Demonio no era ni bueno ni malo.

La intencionalidad de causar daño, no ha permeado las prácticas clasificadas como “magia blanca”, pero sí a la inversa: la “magia negra” ha incorporado una

⁷ El primer viernes de marzo de cada año se realiza “El Festival de los Brujos”, cuyo evento culmen es una Misa Negra, un ritual semiprivado al que se invita a especialistas mágicos de todo el país y a la prensa. Tuve la oportunidad de asistir a la Misa Negra de 2017, en la que atestigüé cómo las decenas de especialistas mágicos de todo el país y el escenario (un pentagrama en el suelo de unos quince metros de diámetro), estaban rodeado de un equipo de luces y sonido, varios grupos de danzantes contratados para la ocasión y medio centenar de reposteros.

⁸ El título de “Brujo Mayor” se daba en la localidad al especialista más poderoso y reconocido, en su tiempo Manuel Utrera y Gonzalo Aguirre ostentaron el título. En la actualidad es más un cargo de rotación asignado por el ayuntamiento. En “Brujo Mayor” en turno es responsable de patrocinar la ciudad en los medios de comunicación y de ayudar en la organización de “El Festival de Brujos”.

intencionalidad benéfica, ¿por qué? A mi parecer, se debe a que, en la localidad, la figura del brujo —comúnmente ligada a la magia negra—, goza de una mayor visibilidad mediática y un arraigo histórico y cultural profundo. Al ser signo de identificación local, la figura del brujo se hizo más “accesible” para los visitantes, que pueden temerla por ligarla con el “mal”. Por tal motivo, en la última década, se empezó a difundir por parte del ayuntamiento local, una versión que indica que los brujos no sólo trabajaban la magia para causar daño. En tanto que algunos especialistas que adoptaron el apelativo de “brujos”, quisieron perpetuar la asociación con la magia negra —entendida como dedicada a causar daño—, debido a que las prácticas mágicas dirigidas a este fin, suelen cobrar cantidades mucho más elevadas que las prácticas de sanación.

Para el grueso de la población local y visitantes, la palabra “brujo” es sinónimo de especialista mágico. Si bien saben que hay distintas especializaciones, la palabra se ha vuelto un término que se emplea en cualquier situación. Por otra parte, la *doxa* local señala que los especialistas más poderosos son aquellos que dominan la magia negra, puesto que se cree que los “débiles de mente” se vuelven locos si intentan aprender las artes oscuras. Practicar la magia negra es una cuestión de estatus, ya que se cree que un “brujo completo” es aquel que domina tanto la magia blanca como la negra. Como expresaría Elías el “Junior”:

Lo que pasa es que los brujos es una cosa y los yerberos son otra cosa, los curanderos usan las plantas [...] además hay brujos y chamanes, que son diferentes [...] la diferenciencia [sic] es que, para mí, el que es bueno es el brujo [...] Porque es el que conoce todo lo que es la magia, la magia negra [...] Los chamanes son namás [sic] para hacer limpiezas normales, pero ya el que está bien metido en todo lo negro es el brujo (Entrevista, Elías el “Junior”, Catemaco, Ver., 16 de septiembre de 2016).

Olavarrieta (1989) señala que don Gonzalo Aguirre, el brujo más famoso que ha tenido la ciudad, era considerado un “brujo completo” por conjugar y dominar ambos aspectos de la magia. Muchas personas buscan a un especialista reconocido en la localidad (creen que será más efectivo), y el estatus está ligado

a la idea de ser un “brujo completo”. Así, en la práctica, la magia blanca y negra se entrelazan para satisfacer las expectativas de los clientes.

La regidora de turismo, la Lic. Xóchitl, me contó que en un esfuerzo por promover una figura más “accesible” para la vocación turística de la ciudad, se introdujo en fechas recientes, al chamán, dedicado exclusivamente a prácticas de sanación y de “magia blanca”. No se sabe con certeza en qué momento se popularizó el uso del término, pero queda claro que se empleó con el interés de facilitar el contacto de los turistas con los especialistas locales. El término se significó con atributos positivos ligados a la sanación y el “enriquecimiento espiritual”. Se puede conjeturar que su aparición se relaciona con la apertura de la reserva ecológica Nanciyaga, puesto que los guías de turistas fueron los primeros en especificar, en los recorridos por el lago de Catemaco —que incluyen la opción de hacer una parada en el lugar, de clara inspiración *new age*—, que se podía visitar al chamán de la reserva, quien sólo trabaja la magia blanca.

Algunos guías de turistas me contaron que comenzaron a especificar a los visitantes, la diferencia, pero no sabían con certeza quién y cuándo había echado a andar dicha iniciativa. Sin embargo, ese apelativo no terminó de ser asimilado, Catemaco sigue siendo conocido como “tierra de brujos” y no de chamanes. Los habitantes que no están versados en temas esotéricos, equiparan los términos, argumentando que son dos formas de nombrar lo mismo. Por su parte, algunos especialistas, al ver que no todos entienden la diferencia, han dado por utilizar ambos términos de manera indiscriminada; otros los han mezclado, dándolos por sinónimos; y, unos más argumentan que cuando trabajan con magia negra son brujos y cuando lo hacen con blanca son chamanes. En consecuencia, ambos términos se han resemantizado de distintas maneras, difuminando la frontera entre lo “negro” y lo “blanco”.

El éxito comercial y el estatus no siempre van de la mano en Catemaco. Anclada en la “tradición”, la *doxa* popular dicta que los especialistas veraces, mantienen su don en secreto o no lo explotan con fines comerciales. Dicha creencia no es particular de la localidad, es un tropo extendido en esferas esotéricas por todo México. Si bien en Catemaco una buena cantidad de personas se dedican a comerciar con la magia, también reproduce la noción de que lo sobre-

natural no se debe “contaminar” de elementos que se consideran profanos, como el dinero (Eliade, 1983). Un naranjero local, el “Güero”, me presentó a María de la Cruz, una curandera de setenta y dos años que no cobraba por sus servicios, por tal motivo la consideraban en la localidad como “auténtica” e incluso se rumoreaba que era nahuala. Así, muchos especialistas se encuentran en una encrucijada: ejercen el oficio para obtener dinero, pero si prosperan pierdan credibilidad.

A don Enrique Marthen, actual “Brujo Mayor”, su éxito comercial, le ha granjeado tanto la enemistad de otros especialistas, como el descrédito de buena parte de los catemaqueños. Algunos argumentan que es un “vendido”, un “farsante”, debido a que ha aprovechado la promoción de los medios masivos de comunicación (participando en diversos programas televisivos), como la colaboración en eventos públicos organizados por el ayuntamiento local y el gobierno estatal. De esta posición crítica ante los especialistas actuales se ha desprendido el siguiente dicho: “en Catemaco sí hay brujos que hacen limpias, pero de bolsillo”; expresando el escepticismo para con los especialistas mágicos, al cuestionar la intencionalidad de su vocación: la de enriquecerse a costa de la fama de “tierra de brujos” de la ciudad.

Para ser aceptado como un especialista con cierta credibilidad y reconocimiento, es necesario demostrar el manejo de los dones heredados o aprendidos, así como manejar una imagen pública como prestador de servicios específicos en el terreno mágico-esotérico. A la vez que se compite con otros especialistas, no sólo en el terreno económico, sino por el reconocimiento público y estatus social, hay que saber encontrar el punto medio entre la demostración de los dones, atributos y conocimientos, y la franca exageración, puesto que si se exagera, su veracidad se verá puesta en duda; dentro de lo socialmente aceptado como “real”: tener ancestros nahuales es aceptable, proclamarse uno mismo como nahual genera escepticismo; a la vez que si no se hace un esfuerzo por acreditar las capacidades o dones sobrenaturales, tampoco tendrá oportunidad de competir entre la oferta de especialistas.

Conocí a un brujo, Juan, que se autodenominaba “Brujo Mayor”, afirmaba ser nahual y comer animales crudos (conejos, gatos, perros) para absorber su

energía y transformarse en animal por las noches; en la localidad era visto con más escepticismo que otros demás especialistas por estas afirmaciones. La mayoría de especialistas actuales admiten no poseer los poderes y capacidades de los brujos de antaño, el brujo José Zetina Hernández, “El hijo del nahual”, afirmaba, “ellos [los brujos de antes] fueron los que tenían poderes ocultos, eran nahuales, se transformaban en animales, y ¿cómo te digo?, pues fueron los que hicieron famoso que aquí en Catemaco te podías curar o chingar a alguien” (Entrevista, José Zetina, Catemaco, Ver., 27 de septiembre de 2016).

Las creencias y prácticas mágicas y esotéricas en Catemaco constituyen un campo social, en el cual conviven elementos de distintas cosmovisiones formando un todo. Se encuentran en el mismo espacio, prácticas diferentes, las cuales se pueden mixturar, repeler o entrar en conflicto. Las diferentes prácticas, al formar un conjunto, se superponen, tocan y repelen, y los límites entre “bueno” y “malo” se desdibujan. El brujo no es esa figura rencorosa avocada a realizar el mal, el chamán, en ocasiones, es brujo al mismo tiempo. Como Gluckman señala: “con frecuencia un hombre acusa, no a alguien que lo odie, o que esté envidioso de él, sino a alguien a quien odie o de quien sienta envidia” (1978: 6), por esta razón, los especialistas son amorales, no causan directamente el mal, es el cliente quien desea el daño. El especialista es un facilitador, un intermediario para que los sujetos alcancen sus deseos. La magia que se practica en la ciudad tiene como característica el monismo, ya que da lugar a las energías blancas y negras como dos expresiones de un mismo fenómeno. Algunos prefieren trabajar solamente con la parte “luminosa”, otros con la “oscura”, muchos más combinan ambas formas.

El cliente o paciente juega un papel muy importante, ya que según sus necesidades, creencias o inclinaciones —ya sean de sanación, ayuda en la vida cotidiana o perjuicio contra un tercero—, el especialista adoptará el papel de brujo o chamán dependiendo de la situación y de sus necesidades. En todo caso, el especialista mágico carga de significados “positivos” o “negativos” su práctica, dependiendo de las necesidades del interlocutor. Como las distintas especialidades y prácticas mágicas conforman un campo social integrado por fuerzas de distinta magnitud y dirección, que se entrecruzan en algunos aspectos y se

repelen en otros, el especialista no encuentra problema en echar mano de estos entrecruces, contradicciones y ambigüedades, puesto que, tanto para él como para sus clientes o pacientes, el campo mágico, como un todo, es más importante que las prácticas aisladas.

Esta plasticidad resulta en un tipo de especialista mágico polifacético, que toma distintos contenidos semánticos —algunos en franca contradicción entre sí—, para satisfacer a su cliente o paciente. Esto da pie a una suerte de prácticas que se superponen, tocándose y traslapándose en algunos aspectos, y manteniéndose separadas en otros. Recuerdo a Enrique Marthen, el “Brujo Mayor”, dando un recorrido por su rancho a un grupo de visitantes, primero los llevó al altar en el que trabajaba la magia blanca, un cuarto lleno de iconografía de inspiración prehispánica; después los guió a una galera a espaldas del primer cuarto, era su “Cueva del Diablo”, llena de iconografía satánica. Les explicó que, dependiendo del cliente y el trabajo, trabajaba en un cuarto o en otro, y afirmó que el demonio en la cosmovisión “prehispánica” no era ni bueno ni malo.

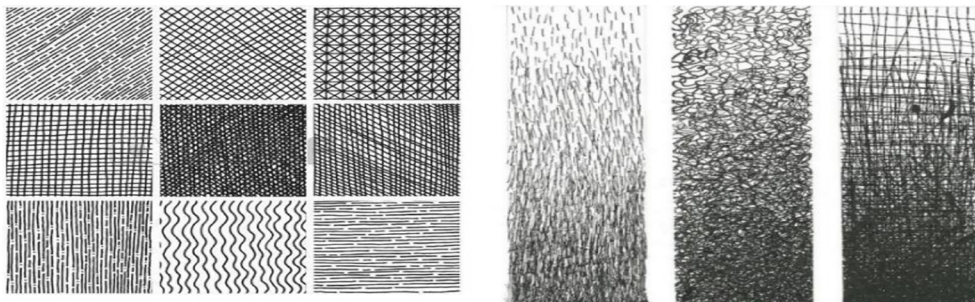
Si quisiera referir a la mayor cantidad de especialistas de la ciudad, sobre todo los que se hacen llamar brujos y chamanes, con un sólo apelativo, este sería el de especialistas polifacéticos, puesto que, en buena parte, retoman diversos contenidos semánticos para ejercer su oficio. Cada especialista rescata y ejerce distintas formas de magia, y se asume como brujo, chamán —algunos como nahual, espiritista o santero—, en momentos específicos. Otros adoptan más de un apelativo al mismo tiempo, por ejemplo: pueden ser chamanes, espiritistas y yerberos de manera simultánea, puesto que no hay mayor contradicción entre esas especialidades. No tienen problema en utilizar la magia blanca o negra; en alternar entre una imagen más “tradicional”, recetando remedios herbolarios, y una más “moderna”, prescribiendo medicina homeópata y alópata; pueden trabajar con figuras devocionales católicas, como santos y vírgenes, o con entidades más cercanas a la religiosidad popular, como la Santa Muerte. Su principal interés es brindar un servicio con el cual el cliente o paciente se sienta satisfecho. Esa polisemia es posible debido a que son actores situados en un proceso dialógico, en el cual es central satisfacer los deseos de las personas que contratan sus servicios.

El achurado social

Como señalé, la variedad de especialistas que se encuentran en Catemaco, da lugar a un campo semántico de lo más variado, en el cual se puede conjugar más de una especialidad u oficio mágico en una persona. De manera simultánea, dichas prácticas se encuentran en una pugna constante por legitimarse a costa tanto de la mixtura y la hibridación, como de la exclusión y descrédito de las demás.

Para poder entender mejor la dinámica de la magia, propongo imaginar el campo social concerniente a la magia como un achurado de prácticas que, en ocasiones, van en sentidos opuestos, que se superponen, se tocan o comparten sólo algunos de sus aspectos; mientras otras de sus características permanecen aisladas o repeliéndose entre sí. Siguiendo a Thompson (1978) y Roseberry (2002), podemos imaginar el campo o arena social, como un campo magnético, en el que los actores tienen la agencia de acercarse a un polo u otro en momentos determinados. Esta libertad permite encuentros, desencuentros, dominación y luchas de poder entre los actores. La visualización literal de un campo magnético nos remite a una imagen formada por limaduras metálicas que se entrecruzan entre sí.

Ilustración 1. Ejemplos de achurado



Grosso modo, el achurado consiste en la posición o sobreposición de líneas regulares o irregulares, con distancias y direcciones variables, cuya intención es crear figuras, tonos, patrones o juegos de luz y sombra. Concibo el campo social

concerniente a la magia de Catemaco (el campo mágico), como un achurado de fuerzas —entendidas como las líneas que conforman la figura o el todo—, que van en distintas direcciones y que llevan distintas magnitudes, motivaciones e intenciones.

Como se enseña en las clases de física, para aplicar una fuerza, se necesita que ésta tenga una magnitud y una dirección. Por mi experiencia en el dibujo, puedo decir que, de igual manera, una línea dibujada en un papel lleva una magnitud (puede ser más o menos oscura y visible; o más delgada o gruesa), y una dirección (vertical, horizontal, diagonal, curva, etcétera). Si imaginamos el campo social como una figura, los distintos actores y fuerzas en disputa serían líneas de distinta magnitud y dirección. Para formar una figura, la densidad del patrón puede variar, desde patrones bien ordenados y discernibles, en los que las líneas no se cruzan entre sí y se encuentran equidistantes (alejadas o próximas), hasta otros en los que las líneas se interceptan por ir en direcciones distintas, pero se encuentran alejadas entre sí, por lo que es fácil diferenciarlas, u otros en los que el orden es mucho más compacto y difícil de diferenciar por que las líneas se encuentran muy próximas unas a otras. También tenemos figuras con patrones caóticos, abigarrados, de líneas que se interceptan, retuercen y confunden entre sí, pero que no se terminan de mezclar por completo. Desde mi perspectiva, el achurado puede ser:

- De una sola dirección: cuando está conformado por líneas equidistantes que van en forma diagonal, horizontal o diagonal. En el campo social estaríamos hablando de fuerzas que no se tocan o entran en contradicción entre sí porque hay un orden social bien establecido.
- De líneas irregulares: cuando las colocas en distancias diferentes. Estas líneas pueden ser aplicadas al azar. En el campo social sería cuando no hay un orden establecido en las distintas fuerzas sociales.
- De líneas cruzadas: puede ser la combinación de las formas anteriores, en ella, líneas que van en distinta dirección y distancia, se interceptan entre sí. En este caso, las fuerzas sociales llevan motivaciones y direcciones encontradas, causando conflictos entre los distintos intereses en juego.

En general, el achurado social se puede entender como una manera de concebir cómo es que propuestas, en apariencia disímiles, se conjugan en determinados aspectos, sin que implique una mixtura total (Rivera Cusicanqui, 2010), la intersección entre fuerzas puede ser contingente o pasajera, se puede desvanecer y volver a restablecer en otro momento. En el achurado, cada fuerza (línea) por sí misma no tiene un sentido pleno, depende de su relación con las fuerzas que le acompañan, oponen o interceptan, por lo que sólo en conjunto, las distintas fuerzas (líneas) forman un campo (figura); es decir, sólo en la totalidad tienen sentido.

En Catemaco cada especialidad mágica tiene una dirección, orientada a satisfacer necesidades específicas de su campo de acción: el chamán con la magia blanca atrae la fortuna; el brujo con la negra atrae la fortuna o el infortunio; el yerbero trata enfermedades tradicionales. Cada especialidad tiene una magnitud: la brujería tiene una mayor que el chamanismo, puesto que tiene una significación más arraigada y mayor visibilidad y representatividad local. Al ser la brujería la práctica de mayor arraigo en la localidad, se puede decir que es de mayor magnitud que prácticas de inclusión más reciente y de menor reconocimiento social, tales como el chamanismo o el espiritismo (el primero de nueva inserción, y el segundo de poco reconocimiento social).

El campo mágico de Catemaco constituiría un achurado de líneas cruzadas, puesto que las fuerzas —representadas por actores que ejercen distintas orientaciones y prácticas mágicas—, confluyen en determinados aspectos; en tanto que en otros, se encuentran separados o en franca pugna. Por ejemplo: la utilización de la magia blanca o negra para realizar curaciones. Sin embargo, dicha confluencia no necesariamente habla de un sincretismo o mixtura, cada tipo de especialista aborda la curación desde su particular punto de vista y campo de acción: la magia blanca utiliza las energías de la luz, consideradas por algunos, de menor eficacia, pero sin repercusiones; la magia negra emplea las energías de la oscuridad que, según sostienen varios catemaqueños, pueden curar enfermedades que la blanca no, pero con repercusiones negativas naturales o sobrenaturales.

A pesar de que un especialista pueda recurrir tanto a la magia blanca como a la negra, ello no significa que se encuentren en un proceso sincrético, ya que

cada una ocupa su espacio —aunque pueda parecer ambiguo—, debido a que las fuerzas (líneas) del achurado se encuentran muy próximas entre sí. No obstante que converjan o se superpongan en determinadas prácticas, dichos contactos en ocasiones pueden provocar conflictos; además de existir aspectos que no se tocan. Por ejemplo: las gitanas pueden compartir con los espiritistas la capacidad de augurar la fortuna, pero una gitana no se dejaría poseer por un espíritu —como hacen los espiritistas—, ni siquiera cree que los espíritus la puedan poseer.

El achurado es pues, una forma de entender que el campo mágico de Catemaco se conforma de un conjunto de prácticas y visiones del mundo disímiles, que concuerdan en aceptar que existen maneras de manipular el mundo por medios sobrenaturales, pero que no necesariamente, concuerdan en los métodos para hacerlo. Aun así, sólo en conjunto, todas estas alternativas cobran un sentido pleno, formando un campo social localizado en una ciudad que, se cree, tiene singular relevancia para la manipulación sobrenatural.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, mostré cómo es que la diversidad de prácticas y especialistas que coinciden en Catemaco forman parte de un todo, de un campo lleno de contradicciones, de pugnas, de encuentros y desencuentros. El campo mágico local se caracteriza por su plasticidad, por su fluctuar constante entre la añoranza por las glorias del pasado, representada por actores mitificados a los que se les imputan dones sobrenaturales extraordinarios, y una posición crítica —y en ocasiones despectiva—, ante los especialistas y sus prácticas actuales; quienes no pueden competir con el simbolismo en torno a los brujos de antaño.

Los especialistas ahora tienen que competir con la imagen construida por el ayuntamiento de la localidad y los medios de comunicación, y resemantizada por los clientes, pacientes, turistas. Prácticas antes ajenas a la ciudad se han insertado como parte de la oferta mágica. Chamanes, gitanas, santeros, etcétera, conviven en Catemaco. No obstante, el sustrato cultural y la raigambre histórica valida una especialidad en particular, la brujería. Catemaco es “tierra de brujos”, muchos especialistas adoptan este apelativo en conjunto con otros que pudieran

parecer contradictorios, debido a que un especialista efectivo y poderoso, uno “completo”, tiene que ser brujo, “como los de antes”.

Como realidad social, la magia es ampliamente aceptada y, paradójicamente, cuestionada. Se cree en los relatos de antaño y se cuestiona a los especialistas actuales, se critica la clara orientación comercial de algunos —de los que se dice que realizan “limpias de bolsillo”—, a la vez que se promueve la magia como atractivo turístico para atraer derrama económica. Aun así, Catemaco es reconocido, a nivel nacional e internacional, por ser la meca de la brujería en México.

Bibliografía

- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- De la Torre Castellanos, Renée (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS, Casa Chata.
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, Mircea (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Frazer, James (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid: FCE.
- Gluckman, Max (1978). “La lógica de la ciencia y de la brujería africanas”. En *Ciencia y brujería*. Barcelona: Cuadernos Anagrama. Recuperado el 21 de marzo de 2017. Disponible en *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*, CIESAS. edu
- Herveau-Légér, Daniele (2005). *La religión, hilo de la memoria*. España: Herder.
- Levi-Strauss, Claude (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Münch Galindo, Guido Germán (2012). *La magia Tuxteca*. México: UNAM.
- Olavarrieta, Marcela (1989). *Magia en los Tuxtlas*, Veracruz. México: CONACULTA.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.

- Roseberry, William (2002). “Hegemonía y lenguaje contencioso”. En G. M. Josephy D. Nujent, *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Era.
- Saldivar Arellano, Juan Manuel (2009). “Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz”. En *Revista Ciencias Sociales*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Thompson, E. P. (1978). “Eighteenth-century English society: Class struggle with out class?”. En *Social History*, vol. 3.
- Turner, Víctor (1990). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Entrevistas citadas

- Elías el “Junior”, guía de turistas, entrevista realizada a la orilla del lago de Catemaco, 16 de septiembre de 2016.
- José Zetina Hernández “El hijo del nahual”, entrevista realizada en su consultorio, Catemaco, Ver., 27 de septiembre de 2016.

Las dimensiones globales del movimiento *Heavy Metal*

Bianca Natascha Pérez González

Notas preliminares

Como resultado del surgimiento del liberalismo tecnocrático o neoliberalismo, las relaciones de producción capitalista pasaron de sustentarse en la producción industrial a inaugurar una nueva fase del capitalismo “más pura”, según Jameson (1991: 14), apoyada en el concepto de la Aldea Global: “un espacio planetario atravesado por una misma red económica, en donde se habla el mismo idioma, dentro de la cual la gente se comunica fácilmente gracias al desarrollo de la tecnología” (Auge, 1993: 123). Este acontecimiento, anunció la venida de una nueva sociedad, bautizada como sociedad postindustrial, sociedad de los media o sociedad posmoderna (Jameson, 1991: 13-14).

El posmodernismo o cultura posmoderna, por un lado, nace como una nueva fase del Modernismo, para manifestar su oposición a la institucionalización académica de este movimiento y su incorporación a la cultura hegemónica (Jameson, 1991: 17). Por otro, se presenta como un periodo histórico que emerge junto con la sociedad postindustrial, caracterizada por las relaciones globales y la presencia mundial de Internet hacia la década de 1980; las cuales generan una ruptura en el estilo de vida y la economía, pues han permitido que la información esté “disponible para todo tipo de sociedades y accesible a todo tipo de personas, para experimentar con la construcción de la identidad y la imagen personal” (Appadurai, 2001: 19-20).

Estas condiciones políticas, culturales, tecnológicas y sociales originaron como consecuencia, movimientos de contracultura durante la segunda mitad del siglo xx, tales como el *Rock*, el *Punk*, el movimiento *Hippie*, las luchas feministas y el movimiento ambientalista, entre otros. La convergencia de tales corrientes se encontraba en la afirmación del poder del individuo para crear su propia vida, más que para aceptar las convenciones sociales posmodernas (Goffman, 2004: 61), que pretendía la uniformización planetaria en torno a la hegemonía económica representada por la cultura occidental, la descentralización del poder y la desterritorialización de las identidades (Kearney, 2008: 63).

Hacia finales de la década de 1960, nace el *Heavy Metal*, una expresión contracultural de Occidente, impulsada desde una juventud principalmente masculina, blanca y obrera del Reino Unido. Movimiento que pronto comenzó a manifestar su condición de *outsider* al interior de una sociedad vulnerable, y a reclamar una identidad individual dentro de una colectividad homogeneizada por la imagen de los artistas *pop* estadounidenses; que llegaban a todo el mundo con la invención de la televisión.

Si bien su propósito consistía en evidenciar las problemáticas de su entorno occidental inmediato, pronto se incorporó en sus canciones la protesta en contra de la Guerra de Vietnam —esfuerzo norteamericano de dominación militar y económica con dimensiones mundiales—. No obstante, a través del *no-Lugar* de los *mass media*, lo que llegaba al mundo no era la imagen de Oriente, sino su construcción desde la mirada occidental, a través de la cual se hacían declaraciones y descripciones sobre aquel, para influir en lo político, ideológico, social y militar, glorificando el imperialismo estadounidense en detrimento de Oriente (Said, 1990: 21-22). Así, el Oriente que apoyaba el *Heavy Metal* en sus canciones, no era sino una invención eurocentrista sobre él.

Pese a que el *Heavy* se presentaba como un movimiento reaccionario, Black Sabbath debió cambiar el nombre de su álbum *War Pigs* por *Paranoid*, ante la sensibilidad de Occidente en el tema de Vietnam. Deep Purple y Led Zeppelin escribían canciones sobre Japón y Marruecos desde el discurso utópico de seres exóticos y paisajes edénicos. En síntesis, la contracultura del *Heavy Metal* se mantuvo como una subcultura privilegiadamente de Occidente, pues aún en su

intento por formar una postura sobre el *sistema-mundo*, su modo de relacionarse con éste se basaba en la experiencia europea. Hasta el día de hoy, se mantiene la creencia de que “el inglés es el idioma del *Metal*”, lo cual afianza la idea de una lengua universal para la comunicación intelectual, dentro de la *Aldea Global* (Lins Y Escobar, 2009: 42).

Las dimensiones globales del *Heavy Metal*

Con la apertura del acceso a internet desde los hogares, hacia finales de los años de 1980, los medios electrónicos ofrecieron nuevos recursos y disciplinas para la construcción de la imagen del *sí mismo* y del mundo (Appadurai, 2001: 19). A partir de la década de 1990, con la velocidad y la facilidad de conexión, los medios de comunicación global pasaron a ser una herramienta de información y comunicación que permitió conocer, (casi) en tiempo real, la política, la vida doméstica, el mundo del espectáculo, los conflictos internacionales directamente desde el lugar donde se originaban, desde la mirada vivencial de los sujetos de esas sociedades. Esto resultó en el cuestionamiento sobre las formas discursivas en torno a las cuales se habían construido hasta entonces, las relaciones entre distintas sociedades en diferentes puntos del planeta.

Además, los canales de comunicación que nos vinculan hacia cualquier parte del globo, hizo posible que el discurso de resistencia del *Heavy Metal* dejaran de construirse desde la perspectiva exclusiva de Occidente, para generar un *Discurso del Metal* posicionado desde la mirada propia de sociedades ajenas a Europa o Norteamérica, a través de idiomas nativos distintos al inglés y desde las simbologías propias de cada cultura.

De acuerdo con la teoría discursiva de Foucault, quedaría abierta la posibilidad de que, ante décadas e incluso siglos de colonización política y cultural de Europa y Estados Unidos hacia las regiones no occidentales, la conformación de un nuevo discurso de contracultura disociado de la occidentalidad haya sido, en un primer momento, una dificultad epistemológica compleja de superar, por lo que en un primer momento la producción de una nueva forma de contracultura descentralizada haya comenzado por utilizar el discurso hegemónico global en contra de él mismo, desde la deconstrucción, la resignificación, el sincretismo y la asimilación.

La Antropología se ha dedicado a estudiar los efectos de la globalización en la cultura, y viceversa, pero pocas veces ha considerado particularmente el rol del *Heavy Metal* en este proceso. Ahora que está permeando a nuevas regiones a través de la *web*, surge la pregunta en torno al papel que han tenido la posmodernidad, la globalización, la migración y el imperialismo neoliberal en la expansión del *Metal* como fenómeno cultural en las primeras décadas del siglo *xxi*. Así como la importancia que éste ha cobrado para el ejercicio de la resistencia desde el *No Occidente*, ante las problemáticas que surgen de la misma posmodernidad y su carácter planetario.

Si se observa desde la mirada de la “antropología de lo bueno” (Ortner, 2018: 132), el *mundo poselectrónico*, al que refiere el antropólogo indio Arjun Appadurai, ha facilitado la conformación de una identidad de resistencia colectiva en el *Metal Global*, que se proclama desde la particularidad, mediante de lo universal, con ayuda de los medios de comunicación de masas, permitiendo así la conformación de lo que Appadurai denomina como la *comunidad de sentimiento* (1990: 23).

La función de los no-lugares de la comunicación se redefine para transformarlos en lugares donde la gente sí se puede reconocer, y si bien, es en estos espacios abstractos donde se lleva a cabo el ejercicio del consumo de la industria cultural, “donde hay consumo, hay placer, y donde hay placer, hay agencia” (Appadurai, 1990: 22-23), la *agencia* de la resistencia colectiva a través del discurso artístico de la contracultura, fundamentado en la revitalización de la cultura propia.

Por otra parte, si se observa desde la óptica de la *antropología oscura* (Ortner, 2018: 132), se vuelve evidente una de las problemáticas del mundo neoliberal que permean en el alcance planetario del *Heavy Metal*, a saber, la aún vigente interpretación eurocentrista del mundo, que se manifiesta con la posibilidad de llevar este género musical a más regiones para su apropiación, pero no promueve una condición equivalente para la polifonía cultural. La colonialidad se reproduce desde la teoría de la uniformización, pues aunque comienza a haber apertura a creaciones musicales en idiomas distintos al inglés, a la manifestación de mitologías orientales, americanas o africanas; así como al sincretismo simbó-

lico que caracteriza al *Metal*, la industria cultural prioriza la difusión de aquellas expresiones que o bien, se apegan más a las condiciones homogéneas de la *Aldea Global*, o bien refuerzan el concepto de la otredad exótica capitalizable.

Para ilustrar la mirada antropológica de lo bueno y lo oscuro, se hace referencia en este texto a agrupaciones y movimientos como Orphaned Land (Israel), la Asociación de Rockeros y la asociación de mujeres del Rock en Maun (Botswana), Bloodywood (India), el movimiento del *Metal* Indígena (México), el caso de Acrassicauda (Irak), Al Namrood (Arabia Saudita). Todas las bandas y movimientos mencionados han sido históricamente permeados por el colonialismo, la militarización, la guerra, el extractivismo, o bien, por el ejercicio de poder al que Chandra Mohanty define como el *imperialismo contemporáneo global* (1988: 123).

Encontrar producciones de *Heavy Metal* en regiones consideradas “culturalmente incompatibles” con la filosofía del género (percepción propia de la construcción occidental de la identidad del mundo), no es una situación nueva, pero sí novedosa porque han comenzado a atraer la atención de documentales, reportajes noticias, medios virtuales y redes sociales alrededor del mundo, potenciada por el fácil acceso a estas evidencias a través del *Internet*.

En el 2007, la compañía VICE, dio a conocer un documental sobre la primera banda iraquí de *Heavy Metal*: Acrassicauda. A través de esta historia, la productora presentó, la versión “no americana” sobre la intervención estadounidense en Bagdad, que provocó la guerra por el desarme nuclear del 2003 y el derrocamiento de la dictadura de Sadam Husein.

Los integrantes de Acrassicauda se convirtieron en unos de los millones de refugiados de guerra que llegaron a Siria en busca de asilo, después de recibir amenazas de muerte por parte del Estado Islámico, si continuaban tocando esa música que “significaba adorar al demonio”. Padecieron el segregacionismo, el exilio y el abandono político. Al negárseles la renovación de estancia como refugiados en Turquía y con ayuda de la productora del documental, los miembros de la banda fueron recibidos en Estados Unidos, de tal manera que en la *web* ahora son descritos como la “banda iraquí de *thrash* con base americana” o, definitivamente, *an american thrash metal band*.

Con su exilio de Irak, tuvieron que ajustarse a la categoría de “refugiados”. Sus elementos culturales fueron cooptados por la cultura posmoderna estadounidense, sustentada en la dominación militar y económica de la guerra, la tortura y el horror (Jameson, 1991: 19) que, si bien materializó el lanzamiento de su primer álbum discográfico y su exilio de la zona de conflicto, los confinó a un “campo de refugiados” en el cual habitan de manera anónima en su condición de desterrados, como resultado del mesianismo norteamericano; desde el cual se justifican las diásporas, el intervencionismo, la aculturación de los pueblos y la enajenación cultural en favor de un modelo geopolítico global de dominación.

Como contraparte, la propuesta de Orphaned Land tiende hacia una perspectiva positiva en torno a la liberalización y democratización de la música como herramienta para superar la política del individualismo, el cosmopolitismo y los conflictos armados, apelando al cooperativismo y el cultivo de la hermandad como una forma de demostrar que “la música no tiene fronteras y que está por encima de las nacionalidades” (Klochender, 2013). Además, a través de sus letras, Orphaned Land construye una coherencia *in situ* del conflicto religioso entre las tres principales religiones abrahámicas, que no queda exento de la reproducción de estereotipos y narrativas colonialistas, pero sí define —desde dentro y no desde Occidente—, quién y qué es el Medio Oriente, qué es Jerusalén y cuáles son los modelos racistas, imperialistas y dogmáticos que existen en sus relaciones marcadas por el conflicto político-religioso (Said, 1990: 27).

El *Metal* ha permitido que las voces locales se visibilicen y reivindiquen su identidad regional a través de la música y con ayuda de herramientas digitales, como redes sociales y nubes de almacenamiento, lo que posibilita la creación, difusión, distribución y venta de contenidos musicales sin la mediación de la industria del entretenimiento. Además, *internet* como espacio transfronterizo de encuentro, ofrece la posibilidad de la producción musical bajo el anonimato, para aquellos quienes como Al Namrood, requieren de un lugar donde su identidad y su historia no permanezcan ocultos, para poder producir *Black Metal*.

La superlocalización que genera la interconexión de la red, hace posible que esta banda condense lo hiperlocal y lo hipermundial en un *avatar* que se presenta ante la comunidad global sin ocupar un espacio real (Augé, 1993: 130-131).

Es en ese *no-lugar* de la identidad virtual donde Al-Namrood encuentra la libertad para abordar en su música temas anti-islam, pues el develar su identidad real los conduciría a recibir el castigo de la ejecución, según las leyes de su país de origen (Cheater, 2015). Dentro del régimen islamita, del que ellos mismos han hablado en entrevistas exclusivamente realizadas por chats de redes sociales o correos electrónicos, cada acto que se realiza debe estar justificado por el Islam, por lo que la individualidad queda excluida de su sociedad. Por ello, esta banda utiliza los *media* para ocultarse detrás de perfiles falsos en la red, así como del uso de pasamontañas para cubrir su rostro al aparecer en videos, para poder seguir protestando a través de la construcción de una identidad virtual.

Las redes sociales han facilitado la conformación de comunidades alrededor del mundo sin tener que congregarse en un espacio geográfico tangible. De esta manera surgió la Asociación de Rockeros de Maun, quienes a través de *Facebook* crearon un colectivo conformado por hombres y mujeres de Botswana, con la intención de crecer la comunidad de la subcultura emergente del *Heavy Metal*, “para que cada vez sean más y sean menos rechazados en su sociedad” (Las Reinas del Rock en África, 2019). Más allá del vínculo musical, esta asociación se involucra en el activismo ecológico y campañas de concientización sobre el VIH.

Para los Rockeros de Maun, el *Metal* les permite reafirmarse como nación independiente de la colonización británica, por medio del sincretismo, añadiendo a su indumentaria metalera símbolos culturales como el cencerro, que alude a la época de la esclavitud, así como argumentando que el futuro del género se encuentra en la cultura africana, ya que posee una tradición mitológica y simbólica de la cual aún no se ha hablado, como se ha hecho de las mitologías de otras regiones del mundo. De esta manera, se comienza a construir, socializar y difundir al mundo un discurso cultural particular del “Tercer Mundo” (Mohandy, 1988: 119) desde la deconstrucción del discurso apropiado del *Heavy Metal*.

Asimismo, desde su identidad colectiva como mujeres del *Metal*, las “reinas del rock”¹ se han preocupado por producir un discurso contracultural de la

¹ Entre miembros de la comunidad, utilizan de “reinas” para referirse a las mujeres y el de “reyes” para nombrar a los hombres.

mujer negra africana trabajadora, para definirse a sí mismas, en contraste con el “discurso feminista occidental”, que codifica a la mujer africana desde “la lástima condescendiente [desde donde] no había posibilidad de una conexión como iguales”, como narra Chimananda Adichie (2009). Así, las “reinas del rock” establecen la música, la resistencia, la no discriminación, el trabajo, el medio ambiente y las políticas públicas de salud como temas en torno a los cuales les interesa organizarse como mujeres de un mundo globalizado.

En el sur de Asia surgió en el 2016, Bloodywood, como banda que en sus inicios difundía versiones *Metal* de canciones *pop*, principalmente provenientes del continente americano. A través de su canal de *Youtube* y con la subvención de sus seguidores por medio de *Patreon*, el proyecto de Bloodywood se encauzó en el uso de la parodia como forma indirecta de resistencia ante el discurso de la cultura popular, por un lado, y como vía para la emisión de un mensaje político dirigido al activismo en pro de los animales, al igual que un mensaje de paz para el mundo, por otro. Sin embargo, su presencia en el mundo real, es el resultado de su presencia en el mundo virtual, que al integrarse a la dinámica del mecenazgo virtual se convierte en un producto cultural consumible.

Desde el ejercicio de la *infrapolítica* (Scott, 2016: 44), esta agrupación se manifiesta en contra de la hegemonía cultural occidental parodiándola y añadiendo a ésta rasgos musicales de su propia cultura originaria —la india—, así como de su cultura apropiada —la del *Metal*—, al mismo tiempo que transforma el mensaje subversivo del *Heavy* en un mensaje de resistencia dentro de un espacio carnavalizado, donde los subordinados pueden arrebatarle el triunfo político a los dominantes,

Usando sutilmente los códigos, uno puede introducir en los ritos [...], en las canciones [...] significados comprensibles sólo para un público específico e incomprensibles para el que uno quiere excluir. A su vez, el público excluido [...] puede captar el mensaje subversivo, pero resultarle difícil reaccionar porque dicho mensaje aparece en una forma que también puede interpretarse de manera totalmente inocente (Scott, 2016: 190).

En los discursos se legitima la diferencia del otro: puede ser invisibilizado, denigrado o marginado (Rodríguez y Magaña, 2017: 4). A través de la lengua se denota la situación social, étnica, política y cultural de los hablantes. Es por ello que muchos de los hablantes de una lengua originaria disminuyen su uso a espacios familiares o definitivamente dejan de aprenderla para evitar ser discriminados.

En una época donde el contacto con la tecnología es lo común, las generaciones jóvenes de los pueblos originarios comienzan a simpatizar con las nuevas culturas e intentan imitarlas, poniendo en riesgo de extinción sus elementos culturales, particularmente la lengua. No obstante, a pesar de que las nuevas tecnologías se proponen integrar a las comunidades del mundo en el sistema-mundial, a veces en detrimento de su identidad, también es cierto que han producido efectos positivos, como la recuperación de la polifonía cultural, que observa en la aculturación una oportunidad para revitalizar las culturas en peligro de desaparición, y por ende también su lengua (Rodríguez y Magaña, 2017: 4).

Esto ocurre, por ejemplo con el movimiento del *Etnorock* en México, en el cual por medio de la apropiación de una contracultura europea a través de las nuevas tecnologías de la comunicación, miembros de comunidades originarias integran el tzotzil, el seri o el náhuatl en la cultura hispanohablante, componiendo canciones con bases musicales occidentales, pero en sus lenguas originarias.

Estas creaciones que surgen de la asimilación cultural y la integración de elementos externos, hace posible la resignificación del sentido de pertenencia entre las generaciones más familiarizadas con la comunidad global.

Conclusiones

La esencia contracultural del *Heavy Metal* para el siglo *xxi*, ha comenzado a ser cuestionada al definirse como una “forma aburguesada” de la contracultura; algo similar a lo que manifestaba el posmodernismo con respecto de la cultura de la Modernidad. Esta idea se justifica en el hecho de que este género musical se ha convertido en una manifestación cultural presente en regiones del mundo donde las temáticas, los símbolos e incluso las formas de protesta que emplean,

llegaron a ser prohibidas pero ahora han dado apertura a que este producto musical se presente y comercialice. En palabras de Kearney, el *Heavy Metal* se ha convertido en una regla aceptada, incautado por el capitalismo (2008: 10).

No obstante, en su calidad de producto industrial de la posmodernidad, también ha logrado generar una comunidad diaspórica global, interconectada a través de la tecnología, que emerge como una incipiente *cultura retícula* del nuevo siglo (2008: 75).

Las áreas culturales se han sustituido por culturas transfronterizas, se adquieren repertorios culturales multinacionales y se aleja de las identidades unívocas, de los símbolos hegemónicos, de la lengua universal, de las identidades occidentales y las manifestaciones uniformizadas para generar una “implosión” en el mundo contemporáneo (Kearney, 2008: 9).

Pese a ello, la configuración del Metal como fenómeno cultural de la “sociedad sobremoderna”, incurre en la paradoja del mundo contemporáneo: en él coexisten la uniformización y los particularismos, el exceso y la medida, la resistencia y la colonialidad, la contracultura y la institucionalización de la contracultura, la ruptura con la perspectiva hegemónica y la retroalimentación del sistema imperante, el discurso dominante y el discurso de los dominados.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la modernidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Augé, Marc (2007). “Sobremodernidad. Del mundo tecnológico de hoy al desafío esencial del mañana”. En Denis de Morales (coord.), *Sociedad mediatizadas*. México: Gedisa.
- Chester, Nick (2015). “Meet the Saudi Arabian Black Metal band that’s breaking saudi law by being a Black Metal band”, en *Noisey*. Disponible en https://www.vice.com/en_us/article/zngeew/anti-religious-black-metal-band-in-saudi-arabia-666
- Jameson, Frederic (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

- Kearney, Michael (2008). “Lo local y lo global: la antropología de la globalización y el transnacionalismo”. En Daniel Hiernaux y Margarita Zarate (eds.), *Espacios y transnacionalismo*. México: UAM-Iztapalapa y Casa Juan Pablos.
- Kleinalstede, Steffan (productor) y Vianney Sarah (director) (2018). *Las reinas del rock en África*. [documental] Alemania: Deutsche Welle.
- Klochender, Pierre (2013). “El Heavy Metal conecta a árabes y judíos”. En *Inter Press Service*. Disponible en <https://www.ipsnoticias.net/2013/07/el-heavy-metal-conecta-a-arabes-y-judios/>
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.) (2009). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: CIESAS, UAM-Iztapalapa, Universidad Iberoamericana, Wenner-Grenn Foundation.
- Mohanty, Chandra (2008). “Bajo los ojos de Occidente”. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Ngozi, Chimamanda (2009). *El peligro de la historia única*. Ted Talks. Disponible en https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=es
- Ortner, Sherry (2018). “La antropología oscura y sus otros. Teoría desde los ochenta”. En *Revista del Museo de Antropología*, 11(2).
- Rodríguez G., Lilian y Jorge Magaña O. (2017). “Revitalización de la lengua y la cultura a través de la música”. En *Boletín Antropológico*. 35 (94). Venezuela: Universidad de los Andes. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71256055006>
- Said, Edward (1990). *Orientalismos*. Madrid: Libertarias.

Acerca de los autores

Agustín Hernández Ceja, doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, profesor-investigador del Departamento de Historia, Universidad de Guadalajara.

María de los Ángeles Gallego Ramírez, doctora en Antropología, profesora-investigadora del Departamento de Historia, Universidad de Guadalajara.

María Estela Guevara Zárraga, doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, profesora-investigadora del Departamento de Sociología, Universidad de Guadalajara.

Elvia Vega Llamas, doctora en Lingüística, profesora del Departamento de Letras, Universidad de Guadalajara.

Yesica Elizabeth Higareda Rangel, maestra en Estudios sobre la Región, profesora-docente del Departamento de Ciencias Pecuarias y Agrícolas, CUALTOS—Universidad de Guadalajara.

Eva Lis Alcérreca Ramos, licenciada en Antropología, Universidad de Guadalajara.

Brenda Fernanda Macedo Córdova, licenciada en Antropología, Universidad de Guadalajara, estudiante de la Maestría en Arqueología en El Colegio de Michoacán.

Renato Adrián Castillo Franco, licenciado en Antropología, Universidad de Guadalajara, doctorante en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, CIESAS-Occidente.

Bianca Natascha Pérez González, estudiante de la Licenciatura en Antropología, Universidad de Guadalajara.

Las rutas de la Antropología en Jalisco

Registrado y producido como libro electrónico en diciembre de 2021

en Trauco Editorial

Camino Real a Colima 285-56, Antares 1

Tlaquepaque, Jalisco, México

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

La presente obra surgió de la reflexión en torno a la formación del profesionista en Antropología en la Universidad de Guadalajara, al interior del Cuerpo Académico Antropología y Región (UDG-CA-1030). A 14 años de haberse aprobado el programa académico de la Licenciatura (26 de septiembre de 2006), nos hemos dado cuenta de la necesaria sistematización y crítica de fuentes en torno al trabajo antropológico que se ha venido cultivando en Jalisco y en el Occidente de México; así como de sus aportaciones para el conocimiento de nuestra realidad regional. Fue por ello que en 2018, iniciamos el proyecto colectivo: “Historia y desarrollo de la Antropología en el Occidente de México”, que tiene como objetivo comprender el devenir de nuestra disciplina a través del estudio de sus instituciones, investigadores y sus obras.

Así, *Las rutas de la Antropología en Jalisco*, pretende dibujar el camino que la disciplina ha seguido entre los vericuetos de las instituciones que le han servido de base y soporte para su desarrollo; instituciones que han acogido a distintos expertos en el área y se han dado a la tarea de formar a las nuevas generaciones de estudiosas y estudiosos de la Antropología. Confiamos en que éste sea el primero de muchos otros trabajos en los que podamos profundizar en el conocimiento de nuestro campo de estudio a través de la revisión de autores más destacados.