



Revista
electrónica
de la Secretaría
de Investigación

FHyCS-UNaM

N° 21 DICIEMBRE 2023



► www.larivada.com.ar



La Rivada. Investigaciones en Ciencias Sociales.
Revista electrónica de la Secretaría de Investigación. FHyCS-UNaM
La Rivada es la revista de la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Es una publicación semestral en soporte digital y con referato, cuyo objeto es dar a conocer artículos de investigación originales en el campo de las ciencias sociales y humanas, tanto de investigadores de la institución como del ámbito nacional e internacional. Desde la publicación del primer número en diciembre de 2013, la revista se propone un crecimiento continuado mediante los aportes de la comunidad académica y el trabajo de su Comité Editorial.
Editor Responsable: Secretaría de Investigación. FHyCS-UNaM.
Tucumán 1605. Piso 1.
Posadas, Misiones.
Tel: 054 0376-4430140
ISSN 2347-1085
Contacto: larivada@gmail.com

Artista Invitado

IroniC-Wincha
https://www.instagram.com/ironic_wincha/

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.

Decano: Esp. Cristian Garrido
Vice Decana: Dra. Zulma Cabrera
Secretaría de Investigación: Dra. Beatriz Rivero
Secretaría Adjunta de Investigación: Mgter. Natalia Otero Correa

Director: Dr. Roberto Carlos Abinzano
(Profesor Emérito/Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Consejo Asesor

- Dra. Ana María Camblong (Profesora Emérita/ Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dr. Denis Baranger (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dra. Susana Bandieri (Universidad Nacional del Comahue/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Equipo Coordinador

- Romina Inés Tor (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET)
- Lisandro Ramón Rodríguez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina./CONICET)
- Christian N. Giménez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Comité Editor

- Débora Betrisey Nadali (Universidad Complutense de Madrid, España)
- Zenón Luis Martínez (Universidad de Huelva, España)
- Marcela Rojas Méndez (UNIFA, Punta del Este, Uruguay)
- Guillermo Alfredo Johnson (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- María Laura Pegoraro (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)
- Ignacio Mazzola (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata)
- Mariana Godoy (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
- Carolina Diez (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- Pablo Molina Ahumada (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
- Pablo Nemiña (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
- Daniel Gastaldello (Universidad Nacional del Litoral, Argentina)
- Jones Dari Goettert (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- Jorge Aníbal Sena (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- María Angélica Mateus Mora (Universidad de Tours, Francia)
- Patricia Digilio (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Mabel Ruiz Barbot (Universidad de la República, Uruguay)
- Ignacio Telesca (Universidad Nacional de Formosa, Argentina)
- Froilán Fernández (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Bruno Nicolás Carpinetti (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- María Eugenia de Zan (Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina)
- Juliana Peixoto Batista (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina)
- Natalia Aldana (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Consejo de Redacción

- Julia Renaut (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Julio César Carrizo (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Lucía Genzone (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET)
- Marcos Emilio Simón (Universidad Nacional de Misiones/Universidad Nacional del Nordeste)
- Emiliano Hernán Vitale (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Nicolás Adrián Pintos (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Mónica Faviana Kallus (Universidad Nacional de Misiones, Argentina).
- Carolina Miranda (Universidad de Victoria, Wellington, Nueva Zelanda)
- María Alejandra Avalos (Universidad Nacional de Misiones, Argentina).
- Alexander Ezequiel Gómez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET).

Corrector

- Juan Ignacio Pérez Campos

Diseño Gráfico

- Silvana Diedrich

Diseño Web

- Pedro Insfran

Web Master

- Santiago Peralta

EDITORIAL

Diez años de compromiso con la socialización de las ciencias sociales y humanas

En 2023 celebramos el décimo aniversario de nuestra revista científica, un hito que marca una década de dedicación incansable a la divulgación del conocimiento en el vasto y vital campo de las ciencias sociales y humanas. Nos esforzamos por generar una producción de vanguardia para la publicación de artículos académicos, científicos, de reseñas y ensayos que aborden los temas más apremiantes y relevantes de nuestro tiempo. En estos diez años, hemos visto florecer innumerables producciones que han enriquecido el diálogo intelectual y han contribuido de manera significativa al avance de nuestro entendimiento colectivo.

En tiempos en los cuales la producción de conocimiento científico vuelve a ser vapuleada y denostada, este colectivo de trabajo continúa considerando que nuestra tarea forma parte de los pilares fundamentales de la construcción de nuestra sociedad y se complace en presentarles nuestro vigésimo primer número de edición, un testimonio tangible del compromiso continuo con la excelencia académica, las ciencias sociales y la innovación.

Esta edición de **La Rivada** se compone del Dossier titulado *Sobre la muerte, el morir y los muertos. Reflexiones teóricas y metodológicas desde Latinoamérica* coordinado por César Iván Bondar, Adriana Gómez Aiza y Hippolyte Brice Sogbossi, que incluye nueve artículos relacionados a las vinculaciones que han construido diferentes sociedades con respecto a la muerte, sus rituales, prácticas y costumbres en la construcción de cada cultura e identidad en variados momentos históricos y espacios geográficos.

El primer trabajo del Dossier presentado por Alondra Domínguez Ángeles indaga sobre el ritual de cardiectomía realizado entre los antiguos Mayas y las razones simbólicas del fenómeno religioso en la cosmovisión mesoamericana. El segundo artículo es de coautoría de Enrique Richard, Denise Ilcen Contreras Zapata y Gonzalo García Crispieri y plantea revisiones en torno a las concepciones acerca de los cementerios y la cultura asociada como expresiones



de la cultura boliviana, la construcción de la identidad y el patrimonio de los pueblos. Se exponen tres estudios de caso en sitios patrimoniales vinculados a la muerte y su diversidad tipológica.

El tercer aporte lo realiza Sergio Sánchez Vázquez con un trabajo que, a partir del dato etnográfico, indaga sobre la denominación Zithú o Zidhú entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México. En el escrito se presentan las tensiones entre los significados impuestos por los evangelizadores en el siglo XVI y las identificaciones heredadas de las culturas prehispánicas. El siguiente trabajo de autoría de Francisco Luis Jiménez Abollado realiza un estudio de caso vinculado a las disertaciones y comentarios de cirujanos que, desde una perspectiva médica y al mismo tiempo teológica, dejaron constancia de una intervención de disección anatómica en una ciudad minera de Guanajuato, México durante el siglo XVIII.

El quinto trabajo realizado por Felipe Durán Sandoval se dedica a analizar la muerte del franciscano insurgente Fray José Vargas en San Luis Potosí en 1811. En el escrito se analiza el devenir del religioso en una contienda de toma de poder y control de la ciudad por parte de insurgentes y miembros del clero hasta su muerte. El sexto aporte de Dossier profundiza las costumbres y prácticas funerarias en Uchacha, Córdoba y es de autoría de Ana Clara Picco Lambert. Aquí se indaga sobre el pasado y presente en las concepciones de la muerte, la materialidad y los monumentos mediante estudios de caso de dos familias de inmigrantes vascos en esa localidad entre 1901 y 1960.

El séptimo escrito, presentado por Lucía Ríos, analiza, de modo etnográfico, los cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos en los 70 en Córdoba. El trabajo se interesa por la construcción que los periódicos de la época realizaron de un otro enemigo, los asesinatos espectaculares perpetrados por las fuerzas represivas y la deriva en muertes emblemáticas dentro de la militancia política.

El octavo trabajo de autoría de Ana Sánchez retrata las emociones que se suscitan en un grupo de empleados del cementerio San Vicente, Córdoba en el contexto de su trabajo con la muerte. Con foco en las emociones de los sepultureros se reflexiona sobre los sentidos, las representaciones y la construcción de conocimiento en el trabajo cotidiano, con la llegada de nuevos muertos en tiempo de pandemia y potencialidad del peligro de contagio. En el último trabajo del Dossier, autoría de Pilar Alzina, se describen investigaciones realizadas en América Latina y Argentina sobre experiencias del personal de salud en los servicios de Terapia Intensiva, Cuidados Intensivos, Emergencia y Guardia durante la pandemia de COVID 19 y luego se trabaja con los principales temores y percepciones sobre la muerte de los trabajadores de las primeras líneas de atención.

En la sección Artículos de esta nueva edición proponemos la lectura de dos producciones. Por un lado, Eduardo F. Simonetti y Gabriela L. Ríos Gottschalk, nos presentan el título *Mercados concentradores zonales: una política pública destinada a los agricultores familiares de la provincia de Misiones*. Una investigación en proceso que analiza críticamente esta política pública del Estado como experiencia alternativa de comercialización para pequeños agricultores y las diferentes estrategias que se despliegan en esta práctica. Por otro lado, contamos con el artículo *De configuraciones distópicas: El año de la rata de Mariana Enríquez y Jorge Alderete* escrito por Ángela Lucía Molina. La autora aborda esta crónica gráfica desde un enfoque se-



miótico-discursivo y propone así una reflexión sobre la acción creativa de la obra y las relecturas emergentes del cotidiano que problematizan el devenir social y modelizan lo real a partir de la contraposición de representaciones y discursos.

Tres textos componen la sección de Ensayos de esta edición de **La Rivada**. El primero de ellos pertenece a Aura Elena Rojas Guillen y se titula *El bello sexo y la razón libertaria en la emancipación venezolana*; una propuesta crítica para repensar la cuestión de la participación de la mujer y/o su presencia en la historia de la emancipación de Venezuela (1800-1821) arrojando luz sobre los consensos que determinaron su invisibilidad en tanto subjetividad histórica.

El segundo ensayo se denomina *Reivindicación étnica o lucha política: dos líneas de interpretación sobre el zapatismo contemporáneo* presentado por Andrés Felipe Pabón Lara. Aquí el autor reflexiona sobre las interpretaciones en torno al Zapatismo y, en especial, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a partir de dos concepciones disímiles: por un lado, una perspectiva multiculturalista cuyo eje de reflexión se apoya en aspectos culturales y enfoques basados en la diferenciación étnica; y por otro lado una concepción integradora de la lucha política desarrollada en Chiapas y su articulación con el movimiento antisistémico global.

Finalmente, proponemos la lectura de *La permanencia de la identidad en las condiciones de una sociedad cambiante* de Carlos Augusto Hernández Armas. Este ensayo analiza la categoría de identidad en el contexto de una sociedad individualizada exponiendo un recorrido por teorías clásicas como las de Erikson y Merton, y posturas contemporáneas como las de Bauman, Beck y Martuccelli. La premisa es que, cuando los individuos buscan soluciones biográficas para problemas estructurales, se enfrentan a la precariedad, la exclusión y la sobrecarga, utilizando herramientas individuales que no se enlazan con las de los demás miembros de la comunidad debilitando así la cohesión y la armonía de la sociedad.

En el apartado de Reseñas presentamos dos producciones. La primera denominada *Organizaciones Agrarias y estrategias para el desarrollo rural Latinoamericano*, escrita por Priscilla Gabriela De Lima nos ofrece un acercamiento crítico al libro *¿Apropiadas o impuestas? Economía popular en el agro mexicano y el Grupo Cooperativo Quali del autor José Martín Bageneta*. La autora destaca los interesantes debates sobre las formas que asume la Economía Popular Social y Solidaria (EPSS), y sus expresiones como las cooperativas y las ferias francas, junto a otras experiencias colectivas que se analizan en el libro. La segunda reseña, de Lara Montero se titula *Discusiones en torno a la batalla de Caseros: un acontecimiento crucial en la historiografía nacional*, basada en el libro *Caseros: La batalla por la organización nacional* de Ignacio Zubizarreta, Alejandro M. Rabinovich y Leonardo Canciani. Aquí la autora destaca los puntos de vista y discusiones, los intereses y los conflictos de los diversos actores involucrados en la batalla y que de forma trascendental los autores logran desarrollar en este trabajo historiográfico y colaborativo.

En esta edición número 21 retomamos la sección de Traducciones, presentando a nuestras lectoras y lectores el título *The Anecdote* del sociólogo Mike Michael (2012) traducido por Galo Dana. Éste es el segundo capítulo del libro *Inventive Methods, The Happening of the Social* compilado por Celia Lury y Nina Wakeford y constituye



un aporte significativo para el campo de la sociología exhibiendo las múltiples dimensiones teóricas y sociales que puede desplegar el género de la anécdota y el proceso de “anecdotalización”.

Como es habitual en cada número de **La Rivada** contamos con los aportes de artistas que ilustran toda la producción. En esta edición nos complace compartir la obra de Walter Darío Martín más conocido como “Wincha”; artista visual y un pionero en el muralismo y en el arte urbano a través del grafiti. Ha sido galardonado en la categoría Artes Visuales de los Premios Arandú 2016-2017, otorgado por la Municipalidad de la ciudad de Posadas.

En este décimo aniversario queremos expresar nuestro sincero agradecimiento a quienes forman parte y hacen posible esta construcción colectiva; a autores/as, investigadores/as, revisores/as, editores/as, diseñadores/as, ilustradores/as y lectores/as que han contribuido significativamente en cada número. Reafirmamos en cada edición de **La Rivada** la convicción de que la divulgación de las ciencias sociales y humanas, con su diversidad temática y de abordajes, repercute positivamente en las discusiones y dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas. Por esto, más que nunca, seguimos contribuyendo a la construcción del pensamiento crítico y profundo en torno a las problemáticas sociales y humanas que enfrentamos.

Los Editores



DOSSIER

Presentación. Sobre la muerte, el morir y los muertos. Reflexiones teóricas y metodológicas desde Latinoamérica.

Por César Iván Bondar, Adriana Gómez Aiza e Hippolyte Brice Sogbossi.

Morir por cardiectomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas

Por Alondra Domínguez Ángeles

Los gemelos de Guanajuato “unidos de la cabeza”: disertaciones y comentarios de cirujanos novohispanos a fines del siglo XVIII

Por Francisco Luis Jiménez Abollado

Zithú o Zidhú: “el Diablo” o “la Muerte” entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México

Por Sergio Sánchez Vázquez

Los cementerios Aymaras-Quechuas, de tortugas y almas humanas: Tres expresiones de la cultura boliviana

Por Enrique Richard, Denise Ilcen Contreras Zapata y Gonzalo García Crispieri

La muerte de fray José Vargas, un franciscano insurgente en San Luis Potosí en 1811

Por Felipe Durán Sandoval

Inmigración y funebria. Costumbres y prácticas funerarias en Ucache. Los vascos en la localidad de Ucache (Cba.): el caso de la familia Oyarzabal y el caso de la familia Belaúnde. 1901-1960

Por Ana Clara Picco Lambert

Asesinatos espectaculares, *muerres condicionadas* y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los '70

Por Lucía Ríos

Un lugar que te cambia la vida: Relevancia antropológica de las emociones ante la muerte, desde la perspectiva de los empleados del cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina

Por Ana Sánchez

Los miedos y las percepciones sobre la muerte del personal de salud durante la pandemia del COVID-19

Por Pilar Alzina

PRESENTACIÓN

*César Iván Bondar

IESyH-CONICET-Universidad Nacional de Misiones, Argentina. Post-Doctor, doctor en Antropología Social, especialista en Peritajes Antropológicos, magister en Semiótica Discursiva y licenciado en Antropología Social. Profesor en Educación, especialidad en Didáctica y Currículum. Docente investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Humanos perteneciente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor en el campo del Desarrollo Histórico de la Teoría Antropológica. Investigación: etnografía, antropología, y semiótica de la religión, de la muerte, ritualidad y demonología. Email: cesarivanbondar@gmail.com

**Adriana Gómez Aiza

Área Académica de Historia y Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México. Es antropóloga física (ENAH), MA en Estudios Aplicados en Población (Exeter) y PhD en Análisis de Discursos (Essex). Colaboró con el CONAPO, la SEDESOL, la CDI y el UNFPA. Profesora-investigadora de tiempo completo en las licenciaturas de Antropología Social e Historia de México, y los posgrados de Historia, Estudios de Población, y Ciencias Sociales. Invitada por la Universidad Intercultural del Estado de México y la Universidad de Misiones, Argentina (medicina tradicional) y Juniata College, Pennsylvania (ciencias políticas). Investigación: discursos identitarios (etnocentrismo), relación hombre-naturaleza (corporeidad, medio ambiente) y estudios de población (salud reproductiva, demografía étnica). Email: aiza@uaeh.edu.mx

***Hippolyte Brice Sogbossi

Universidade Federal de Sergipe, Brasil. Graduado en Lengua y Literatura Hispánica, con doctorado en Ciencias Filológicas, maestría y doctorado en Antropología Social. Profesor titular de Antropología y miembro colegiado del departamento de Ciencias Sociales, miembro del Posgrado en Antropología, y profesor permanente del Posgrado en Ciencias de la Religión. Colabora con el grupo de investigación en Estudios Étnicos y Relaciones Interétnicas (GERTS), el Consejo Deliberativo del Núcleo de Estudios Afro-Brasileños, y la Comisión para Apelaciones de Heteroidentificación Racial, para los concursos de cargos públicos en la UFS. Su experiencia se centra en letras y lingüística hispana, sociolingüística, lingüística antropológica y dialectología. Email: bricesogbo@hotmail.com

Sobre la muerte, el morir y los muertos. Reflexiones teóricas y metodológicas desde Latinoamérica

Por César Iván Bondar * Adriana Gómez Aiza ** Hippolyte Brice Sogbossi ***

(...) human beings are the only animal to reflect self-consciously on their future death. (Turner, 1992)

Todos sabemos que hemos de morir algún día, pero nadie lo cree realmente (Behar, 2003)

Acoplando el esqueleto

Como fenómeno natural, la muerte trasciende fronteras territoriales y temporales, dejando su huella por doquier, en restos biológicos, objetos y emplazamientos arquitectónicos, así como en la memoria viva de los pueblos y sus prácticas rituales. Si bien puede considerarse una experiencia universal que todos los pueblos han presenciado, la comprensión y los significados de los procesos de muerte (acontecimiento), del morir (expresión sociocultural), y de la relación con los muertos (constatación del proceso), se viven, sienten y configuran desde un aquí y un ahora diverso y heteróclito. De tal modo, la muerte, el morir, y los muertos, permean la historia y expresiones materiales de todos los pueblos del mundo desde tiempos inmemoriales, y son acontecimientos inexorables y constitutivos de toda experiencia humana; pero esa experiencia se plasma en actitudes particulares y concretas, propias de la idiosincrasia de cada pueblo.

Cierto, la actitud ante la muerte nos marca como especie. Nos regimos frente a ella acorde a elaborados sistemas rituales, conductuales y procedimentales, y estos rebasan los sistemas de comunicación compartidos con otros animales y sus actitudes. Esas diferencias “no son de naturaleza, sino del orden de las acentuaciones”, diríase una “brecha bioantropológica” que se traduce en respuesta tanatológica, propia del Homo sapiens; el único animal que sepulta a sus muertos, y que elabora la idea de cadáver y trascendencia



Como citar esta presentación:

Bondar, César Iván; Gómez Aiza, Adriana y Brice Sogbossi, Hippolyte (2023) "Sobre la muerte, el morir y los muertos. Reflexiones teóricas y metodológicas desde Latinoamérica". Revista La Rivada 11 (21), pp 8-16 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/409-sobre-la-muerte-el-morir>

(Thomas, 1983: 11). De ahí que la muerte y el morir nos interpielen, no como producto de una naturaleza que nos fue dada, sino como "un filón rico en significado" que podríamos cambiar si quisiéramos (Barley, 1995: 12).

Por eso, porque están atadas a los procesos de significación y estos se nutren de experiencias concretas, contextualmente específicas, las respuestas del *H. sapiens* ante la muerte, el morir y los muertos, también son distintas. En cada modo de morir se entretajan emociones, rituales y prácticas, según las configuraciones socioculturales y temporales particulares que rigen la conducta social e individual; y esta corresponde a las cualidades de quienes mueren y quienes poseen las facultades y el poder para intervenir sobre los muertos (su edad, género, pertenencia social). Precisamente por eso, porque "toca nuestras identidades y actúa como frontera entre el estar aquí y ahora, y el estar ausente" (Bondar y Giordano, 2017: 18), la muerte tiene relevancia para la vida. Desde esa experiencia se otorgan sentidos a los acontecimientos que marcan nuestra presencia en el mundo, sean nuestros grupos de adscripción y las emociones que generan, las pautas del comportamiento con sanciones y prebendas, los estados de salud y desarrollos mórbidos, la muerte misma y los limbos entre el estar aquí y ahora y dejar de estarlo.

Cómo se deciden y delimitan las fronteras entre la vida y la muerte frente al avance de los saberes y la medicina, cuando se mantiene un corazón latiendo y un cerebro vegetativo, en una carcasa de músculos y huesos conectada a un respirador mecánico, cuando varios órganos en el cuerpo de una persona que exhaló su último aliento mantienen sus funciones vitales por horas o días, dónde ubicar la existencia de un ser vivo cuyas células han de morir constantemente desde el momento de su nacimiento para evitar que su cuerpo agonice. La certeza de la muerte es menos cierta de lo que aseguramos con el desenfreno de la frase perentoria: "lo único seguro en esta vida es que algún día moriremos". Sumemos la batería de argumentos y jurisdicciones sobre la vida y la muerte, desde los terrenos religioso, bioético y emocional; las opciones de que se atestigüen por causas naturales o artificiales, producto de la guerra o desastres naturales, autoadministrada o asistida (la unión de las parejas hasta el fin de la vida como nos muestran las estadísticas de casos en los Países Bajos donde la muerte asistida es legal y aumenta significativamente el número de parejas que optan por esta alternativa en común acuerdo).

En suma, buscamos justificar la actitud y las acciones que adoptamos ante el hecho de una muerte que se avecina, sin saber cuándo ni cómo, si será repentina o gradual, si será la propia, la de una persona querida, o la de un ser ajeno; y esa actitud determina en buena medida cómo decidimos vivir, si buscamos postergar o poner fin a una existencia, y, sobre todo, la manera en que nos relacionamos con nosotros mismos, con quién y con lo que nos rodea. La complejidad y las variedades en las respuestas son infinitas.



Soportes blandos y ligaduras

Sobre la muerte, el morir y los muertos es fruto de una trayectoria y un esfuerzo por ampliar y compartir las preocupaciones que han estado presentes en las líneas de investigación y producción académica de los coordinadores de esta obra. Entre los invitados que aceptaron participar en este volumen, hay quienes por primera vez se asoman a esa rendija que nos lleva a contemplar el “más allá” desde el aquí y el ahora, y nos ofrecen una perspectiva fresca y novedosa sobre temas que a otros han ocupado por años. Mientras unos incursionan en temáticas poco exploradas, expandiendo el potencial de sus investigaciones a distintos terrenos del saber, otros descubren épocas y fuentes de información donde explorar los hilos que tejen realidades aparentemente bien conocidas. El resultado de coincidir en temas afines favorece a todos porque crecemos metodológica y epistemológicamente.

El interés sobre la muerte, el morir y los muertos, es una inclinación concreta y latente común a toda la humanidad, desde que comenzó a serlo; desde los primeros indicios del tránsito entre la condición *quasi* instintiva del primate acarreado a sus crías muertas por días y la disposición racional del homínido (Piel y Stewart, 2016). Los vestigios paleoantropológicos de las prácticas mortuorias y sistemas de enterramiento han dejado constancia de la calidad distintiva del *Homo*: la presencia de pensamiento abstracto y los conjuntos de creencias sobre la existencia y el devenir de quienes forman parte del conglomerado social. Ciertamente no sabemos mucho de ello sobre los conceptos de la muerte y sus significados en el pasado remoto, sin el riesgo de caer en extrapolaciones de creencias religiosas conocidas, pero las reacciones ante la muerte sí son identificables (Renfrew, 2016).

Milenios han pasado desde que los neandertales del paleolítico –si finalmente se les concede el honor– comenzaron a venerar a los muertos y a apropiarse simbólicamente de los espacios, prácticas que hoy suponemos daban cause y reforzaban los sentidos de pertenencia y supervivencia social (Zilhão, 2016). Fueron ellos quienes inventaron los procedimientos básicos para el manejo de los cadáveres previo a su enterramiento y los tipos de entierro que conocemos hasta ahora. Paradójicamente, pese a las grandes transformaciones tecnológicas, de atención médica, y de innovaciones arquitectónicas, esas prácticas han variado poco (Smirnov, 1989).

En efecto, los muertos siguen teniendo un lugar destinado exclusivamente a ellos, les llamemos cementerios, panteones, mausoleos, criptas o tumbas. Indistintamente de los sistemas de construcción y los estilos decorativos, los restos humanos se depositan en cajas o envolturas de diversos materiales, donde la postura dominante –cuando de cuerpos se trata– es el decúbito dorsal, o bien las cenizas se colocan en urnas si se opta por la cremación. Después, cajas, envolturas o urnas se sepultan bajo tierra o se alojan en cavidades y nichos dentro de muros, paredes o árboles de gran porte. A los muertos siguen dedicándose duelos y funerales, levantándose monumentos y altares, nombrándose recintos y calles en su honor, se les recuerda en fechas rituales, y se les convierte en reliquias.

No así nuestras actitudes y lo que concebimos como muerte. Las experiencias de la modernidad y del mundo contemporáneo, con sus avances científicos y la accesibilidad a medios artificiales que garantizan una mayor esperanza de vida, nos han llevado a cuestionar incisivamente qué separa la vida de la muerte, y a plantearnos situaciones donde acaso la vida puede llegar a ser menos valiosa que la muerte mis-



ma; en las que posponer la muerte –y convertirse en árbitro y regente de la vida, incluyendo la decisión sobre qué muertes son valiosas– no representa una alternativa respetuosa hacia los moribundos y sus deudos (Lee y Morgan, 1994).

Porque la respuesta tanatológica gira en torno a las emociones de los vivos y su manera de sobrellevar las pérdidas; los vivos somos los depositarios de herencias y testamentos, quienes llevamos el luto y lloramos, a quienes preocupa el destino de sus difuntos y lo que les espera allende el mundo terrenal (Lomnitz, 2006). Cuando estudiamos la muerte nos aproximamos a las relaciones que se entretajan entre vivos y muertos. Estas dimensiones abordadas tienen sentido en tanto orienta el rumbo del estar aquí y ahora, y al ya no estar repercuten generando una compleja memoria funeraria. La muerte hoy por hoy –de forma más general- se concibe como la antítesis de la vida, pero no siempre ha sido así, ni para todos. Incluso en un mismo aquí y ahora, una esfera de acción es la legal y la médica, y otra muy distinta la religiosa y la psicoterapéutica.

Algunas de estas discusiones atañen las preocupaciones de los colegas que aquí se reúnen, otras están ausentes. Los estudios de caso que presentamos corresponden a sociedades letradas con registros textuales que permiten comprender los distintos ámbitos de la experiencia de muerte en el pasado y el presente. Un panorama variado que retrata elementos culturales y simbólicos en torno a conceptos de la vida y la muerte que nos son ajenos, algunos que permearon entre ciertos sectores de la población traspasando fronteras temporales y geográficas, y otros que nos son del todo familiares. Algunos trabajos se centran en significaciones que rigen las respuestas emotivas, en las sustituciones simbólicas de valores y conceptos, en el contexto socio-histórico desde donde se gestiona la muerte, en los tratamientos y referentes legales para el manejo de los muertos, así como en situaciones de riesgo y los sentimientos que involucran. Información de fuentes primarias y de primera mano que permite constatar, con cierto nivel de certeza, la urdimbre de representaciones que sostienen la vida a través del espejo de la muerte.

De órganos internos

El dossier *Sobre la muerte, el morir y los muertos* explora algunas de las distintas prácticas, creencias, saberes, actitudes y emociones en torno a la muerte, el morir y los muertos, desde el amplio arco territorial y cultural latinoamericano, una realidad polifacética y compleja, plasmada de experiencias concretas que van del pasado remoto a nuestros días. Busca promover un diálogo transdisciplinar, por lo que su ángulo es propositivamente diverso y atiende aspectos de las diversas manifestaciones y respuestas conductuales que el hombre ha ido desarrollando, consolidando y transmitiendo en su relación con la vida y la muerte. Miradas que abarcan ciencias médicas, demografía, derecho, economía, antropología, historia, filosofía, sociología, psicología, educación, comunicación, lingüística, semiótica, teología, arte y arquitectura.

Aquí se reúnen propuestas de investigadores pertenecientes a distintas universidades y centros de investigación de diversos países latinoamericanos, quienes desde sus trincheras miran crítica y reflexivamente la muerte-suceso, el morir-cronotopo y el muerto-evidencia, mostrando que la temática es relevante y vigente en todos los tiempos y lugares. El tema sigue leyéndose bajo insospechadas perspectivas, fuentes



de información, recursos teóricos y metodológicos, y desde experiencias de primera mano. Cada ensayo contribuye así, desde la especificidad temporal y espacial de las realidades observadas, a una comprensión global del fenómeno.

El primer grupo de ensayos, congregados bajo el título “Creencias sobre la muerte: el móvil etno-cultural”, tiene como afinidad la preocupación por entender las convicciones de diversos grupos humanos en torno a la muerte, y las explicaciones que incorporaron en sus prácticas culturales. El primer trabajo, *Morir por cardiectomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas*, está centrado en la experiencia corporal asociada al ritual de cardiectomía en el contexto mesoamericano, a la concepción del cuerpo humano y al ciclo vida-muerte dentro del cual se insertan la práctica y las creencias de continuidad cósmica. Se discurre en las razones simbólicas subyacentes a la cosmovisión de los antiguos mayas que daban sentido al sacrificio humano, una práctica que sólo se entiende enmarcada en el sustrato cultural que le daba soporte. Al empeño de los pobladores originarios, que rescataron sus sistemas de escritura (códices) de la destrucción que acompañó la conquista espiritual de los pueblos de América, se sumó el registro documental emprendido por los frailes misionarios en apoyo al adoctrinamiento de los indios “supersticiosos” e “idólatras”, quedando constancia de los sistemas de creencias y conocimientos que regulaban la vida social entre los nativos antes de la llegada europea a los territorios del Nuevo Mundo.

Tras la conquista, las prácticas de sacrificio se prohibieron, pero las creencias en torno a lo sagrado, al cuerpo humano y a la diada vida-muerte fueron reformuladas y aún subsisten entre algunos pueblos de origen ancestral. Por ejemplo, entre las culturas andinas se compartía una noción de entidad anímica (o almas) semejante a la que prevalecía en Mesoamérica; también aquí dicha entidad estaba presente en humanos y animales, y la noción que sobre ella existía quedó inscrita en los espacios de resguardo a los muertos, como se muestra en *Los cementerios aymaras, de tortugas y almas humanas: Tres expresiones de la cultura boliviana*. Sin embargo, la vigencia de las creencias, en este caso sobre la vida y la muerte, pende de su transformación constante, y nos confronta al dinamismo que acompaña los procesos de significación cultural. El estatus asignado a los muertos es una muestra perdurable del valor que tiene el pasado, pero en tanto que este no se asume como propio, los sitios de veneración pierden valor y llegan a adquirir los impuestos por la colonización (ej. señalar los cementerios prehispánicos como sitios de residencia del diablo y los cementerios católicos como el lugar donde se enterró a los ancestros). En contraste, la industria turística y el saqueo especializado han aprovechado ese mismo patrimonio desdeñado o no reconocido como tal. El abandono y desprecio por los cementerios aymaras y quechuas, y la presencia de agentes externos que dan nueva “vida” a esos paisajes culturales, muestran la ambivalencia que hoy día permea en el manejo del patrimonio material e inmaterial.

Otra muestra de pervivencia de creencias prehispánicas en torno a la vida-muerte, de paisajes culturales y adaptaciones conceptuales, lo encontramos en *Zithú o Zidhú: “el Diablo” o “la Muerte” entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México*. A partir de la similitud fonológica entre los actuales nombres de las deidades otomíes, pertenecientes a dos regiones geográficas distintas, se plantea la sustitución en los patrones de creencias impuesta por los religiosos durante la evangelización de México. En este caso, la figura del Diablo fue empatada con “la venerable Muerte”;



la primera figura sagrada respetada por los ñ'ha ñ'hus del Valle del Mezquital, la segunda venerada por los n'yuhu de la Sierra Otomí-Tepehua. La “venerable muerte” representa a una de las deidades asociadas con el culto de los antepasados, quienes al morir se transforman en piedras cargadas de energía vital que puede beneficiar o perjudicar a los vivos. Tal concepción fue incomprensible para la mentalidad medieval, y se tradujo a una terminología familiar a partir de los elementos religiosos que pretendían combatir: una piedra-deidad con fuerza vital representaba idolatría y animismo, y como el propósito era salvar almas y llevarlas a la fe “verdadera”, al “dador de la vida y juez de la muerte” se le igualó a la deidad más negativa del panteón católico, el diablo (dada la obvia imposibilidad de equipararle con dios).

En efecto, la evangelización y los referentes occidentales ganaron terreno y terminaron por hegemonizar las lecturas sobre la diada vida-muerte y sus explicaciones. Esto es evidente en la preminencia de las nociones que se discutieron a finales del periodo novohispano en la ciudad de México entre los médicos encargados de las disecciones anatómicas y autopsias y legistas, frente al caso que se expone en *Los gemelos de Guanajuato “unidos de la cabeza”: disertaciones y comentarios de cirujanos novohispanos a fines del siglo XVIII*. La polémica tuvo tintes de corte bioético y teológico, y discurrió sobre la presencia y localización del alma, así como la pertinencia del bautismo y el número de sacramentos que habrían de tener lugar. Ambas preocupaciones eran legítimas y armonizaban a la perfección con las mentes que transitaban de un contexto medievalista hacia los aires del racionalismo ilustrado; un contexto que recuperaba los conocimientos y prácticas de la anatomía comparada, junto al interés por los seres “monstruosos” que poblaban el imaginario médico y las profundas dudas que planteaba el derecho de tales seres a recibir los sagrados sacramentos.

Otro grupo de estudios aparecen bajo la leyenda “Tratamientos *post mortem*: devenir histórico entre la memoria y olvido”, y comparten su interés por el manejo formal de los muertos; esto es, los procedimientos, ritualización y actos funerarios implementados tras un deceso. El primer estudio por presentar es cercano en época al tema anterior, y aquí también convergen los aspectos religiosos y normativos en torno a la ejecución y resultados de una autopsia; pero a diferencia de aquella, la preocupación rebasa el ámbito de las creencias y disertaciones teológicas, para enfocarse en el ámbito legal. *La muerte de fray José Vargas, un franciscano insurgente en San Luis Potosí en 1811* narra el proceso judicial seguido contra un religioso acusado de actuar en favor de los indios y los insurgentes durante la guerra de independencia. Tras situar el contexto material e ideológico que dio pie a la participación del clero en el movimiento armado, se propone que el párroco decidió entregarse a las autoridades reales, buscando la indulgencia y garantizar su vida ante la eminente derrota de sus correligionarios. La infidencia se castigaba con el fusilamiento. El proceso en contra del fraile no concluyó porque este murió en su celda mientras el juicio se desarrollaba; su muerte, determinó el médico cirujano, fue causada por un proceso patológico, y el caso fue cerrado.

El juego que estableció el clérigo entre los principios que le movían a la acción, y el renunciar a ellos buscando mantenerse con vida, lo mismo que el tratamiento legal de la muerte, tienen su contraparte en la ritualidad. La ritualidad es una pieza de la identidad cultural igualmente maleable y transportable, lo que suele ser más evidente en el caso de la población migrante y su relación con los paisajes culturales asociados a su pasado y su presente. *Inmigración y funebria. Costumbres y prácticas funerarias*



en *Ucacha. Los vascos en la localidad de Ucacha (Cba.): el caso de la familia Oyarzabal y el caso de la familia Belaúnde. 1901-1960*, describe la experiencia de dos familias que se trasladaron de un entorno geográfico a otro, que no sólo era diferente sino también fragmentado, donde coexistían concepciones de la vida y la muerte diversas. Como la mayoría de los migrantes, respondieron y se insertaron en el nuevo contexto con ajustes en las pautas y patrones culturales conocidos, y la adopción de formas de relacionarse que no les eran propias y formaban parte de un paisaje cultural heterogéneo. Así surgen formas de ritualidad y enterramientos más pragmáticos ante la pérdida de los seres queridos, como la muerte medicalizada y la intervención de las agencias funerarias. Ambos elementos neutralizan el pasado y “separan” a los vivos de los muertos, lo que transforma la logística de los cortejos fúnebres y la arquitectura de los sepulcros. Con todo, en la amalgama de conmemoraciones funerarias, se mantienen las huellas de un origen remoto que sirven de referencia para la memoria de las nuevas generaciones.

Las referencias relacionadas con la muerte y su manejo a veces se materializan mediante procesos y contextos muy disímiles. Algunos aluden a ritualidades sagradas, otros a una serie de liturgias laicas y de orden público; no todos los muertos son iguales, ni se les da igual trato. En ello la memoria juega un papel fundamental. Hay muertos “emblemáticos” a quienes se les consagran ejercicios conmemorativos, aun si lo que justifica esa dignidad no alude a muertes nobles. La experiencia de las guerras sucias y las dictaduras es un caso en cuestión. Tal como se plantea en *Asesinatos espectaculares, muertes condicionadas y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los 70*, los modos de matar a aquellos vinculados con la política en el periodo más convulsionado del peronismo, nos habla de la mensajería oculta y explícita ejercitada entre las partes en confrontación. A partir del registro periodístico y de la memoria viva de los sobrevivientes, se expone la escalada de violencia hacia quienes eran considerados como “enemigo” del Estado. Muertes por desmembramiento, por desaparición forzada, o por aislamiento y falta de atención, son descritas como una puesta en escena, un acto performativo que más tarde es resignificado por los deudos con actos de consagración implementados en memoria de las víctimas. Los velorios y entierros masivos restituyeron a los cadáveres de una “vida política” y una identidad como militantes, es dentro de ese espacio público donde la muerte se transforma en memoria.

Por último, cierran el dossier dos estudios bajo la rúbrica “Los muertos: regulando espacios y conductas”, preocupados por las emociones que acarrea la muerte como un fenómeno tangible y materializado en el cuerpo, cuando esta toca los espacios públicos. Ambos trabajos están centrados en la perspectiva de quien enfrenta la muerte como un fenómeno ajeno, que viven otros. El primer ensayo se aboca a las representaciones del “complejo material” con que trabajan los sepultureros, el manejo de los cadáveres y los procedimientos habituales para su enterramiento. *Un lugar que te cambia la vida: Relevancia antropológica de las emociones ante la muerte, desde la perspectiva de los empleados del cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina*, destaca la gestión de la muerte y la percepción del potencial de peligro-contagio a la que se exponen de manera habitual quienes manipulan a los cadáveres, pero son invisibles en esa larga cadena que va del fallecimiento a las ceremonias luctuosas. Entre ellos, el valor de la vida adquiere tintes significativos; el contacto sensorial directo y cotidiano con la muerte desata emociones y procesos reflexivos sobre la inminencia



y fragilidad de la vida mediante una experiencia equivalente a vivir en un escenario *memento mori* del día a día. Con la pandemia, la llegada de “nuevos muertos” a los cementerios, y la amenaza de ser tocados por la muerte ajena, esa invisibilidad pasó a primer plano y evidenció que estas personas forman un eslabón crucial en la administración de la muerte, donde la regulación del miedo ocupa un lugar prominente.

Igualmente, asociada a la emergencia sanitaria de la pandemia y los temores que esta desató, está la mirada de quienes trabajaron en el cuidado directo de los enfermos por el virus que alteró nuestra relación con la vida y la muerte de manera inesperada. Una vez que se da cuenta de las características de financiamiento, segmentación y fragmentación de los sistemas de salud en América Latina, y se han señalado sus brechas y desigualdades respecto al acceso a efectivo, el trabajo *Los miedos y las percepciones sobre la muerte del personal de salud durante la pandemia del COVID 19*, se enfoca a las emociones encontradas y los temores que se desataron entre el personal a cargo del servicio de terapia y cuidados intensivos, guardia y emergencias en los hospitales y clínicas que recibieron a los contagiados durante la pandemia. Esto es, la vivencia de quienes se encontraban en las primeras líneas de atención al paciente, donde el contacto con procesos de morbi-mortalidad es intenso. Además del riesgo inherente a su profesión, este sector laboral sufrió la estigmatización como portador de enfermedad a sus círculos familiares e íntimos, con repercusiones directas en su estado de salud mental. Como en el caso anterior, estas condiciones, presentes de manera constante y cotidiana, son imperceptibles para el resto de la sociedad, y sólo en situaciones de riesgo extremo emergen a la conciencia pública.

El panorama que presentan los aportes de nuestros colegas (historiadores unos, antropólogos otros, enfocados a la medicina los menos), es amplio, pero no es total. Su orden no persigue una intención cronológica, aunque siempre es natural tratar de respetar el devenir histórico cuando este es evidente. La secuencia de los artículos pudo ser diferente, si los criterios de clasificación hubiesen sido distintos (ej. geografía, época, enfoque disciplinar); pero se dio preferencia a la intención expositiva y temática con el propósito de fomentar la concurrencia de miradas sobre los propios ejes de la convocatoria: la muerte-suceso, el morir-cronotopo y el muerto-evidencia. De ahí que esta distinción (el acontecimiento, la expresión sociocultural, y la constatación del proceso) fuese la base para congregar los trabajos y dar un sentido integral a este dossier.

Sobra aclarar que la sección inicial correspondería *grosso modo* a las expresiones socioculturales con las que se explica el morir en tanto eventualidad, desde los contextos de los pueblos originarios o de las sociedades herederas de la colonización y la evangelización; la segunda sección está más relacionada con la constatación y el manejo de los muertos desde los ámbitos legales, rituales o políticos; y en el cierre se atienden las respuestas (emocionales) ante la presencia eminente de la (amenaza de) muerte como vivencia y acontecimiento directo.

En todos estos trabajos queda flotando la idea de la amenaza de muerte y la conciencia de finitud que acompaña la vida, como algo que asociamos con la certeza de un tiempo y una experiencia inescapable; pero igualmente dejan claro, sin que sea la meta de sus argumentos, que tal eventualidad no es algo que afecte nuestro aquí y ahora, ni nos quite el sueño. Lo vemos como algo lejano que no nos ocurrirá a nosotros. Sólo cuando toca de cerca las puertas de nuestros hogares con la muerte de un familiar (que tampoco creía que su vida concluiría pronto), recordamos que nuestra



existencia es un tránsito y que nuestra despedida de este mundo puede estar a la vuelta de la esquina.

Referencias bibliográficas

BARLEY, Nigel (1995) *Bailando sobre la tumba*. Barcelona: Editorial Anagrama.

BEHAR, Daniel (2003) *Un buen morir*. Encontrando sentido al proceso de la muerte. Ciudad de México: Editorial Pax México.

BONDAR, César Iván, GIORDANO, Mariana (2017) "Lecturas sobre la Muerte y el Morir desde disciplinas convergentes" en Avá. *Revista del Programa de Postgrado en Antropología Social*, SINVyP, FHyCS, UNaM. N° 30, pp. 7-12.

LEE, Rober; MORGAN, Derek (1994) *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*. Londres: Routledge.

LOMNITZ, Claudio (2006) *Idea de la muerte en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

PIEL, Alexander K.; STEWART, Fiona A. (2016) "Non-Human Animal Responses towards the Dead and Death: A Comparative Approach to Understanding the Evolution of Human Mortuary Practices" en C. Renfrew, M. J. Boyd, I. Morley (eds.) *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World: "Death Shall Have No Dominion"*. Nueva York: Cambridge University Press. Pp. 15-26.

RENFREW, Colin (2016) "The 'unanswered question': investigating early conceptualizations of death" en C. Renfrew, M. J. Boyd, I. Morley (eds.) *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World: "Death Shall Have No Dominion"*. Nueva York: Cambridge University Press. Pp. 1-10.

SMIRVOV, Yuri (1989) "Intentional human burial: Middle Paleolithic (last glaciation) beginnings" en *Journal of World Prehistory*, Vol. 3, pp. 199-233.

THOMAS, Louis-Vincent (1983) *Antropología de la Muerte*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

TURNER, Bryan S. (1992) *Regulating bodies. Essays in Medical Sociology*, Routledge, Londres.

ZILHÃO, João (2016) "Lower and Middle Palaeolithic mortuary behaviours and the origins of ritual burial" en C. Renfrew, M. J. Boyd, I. Morley (eds.) *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World: "Death Shall Have No Dominion"*. Nueva York: Cambridge University Press. Pp. 27-44.



Morir por cardiectomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas

*Dying by cardiectomy among the ancient Mayas, Ritual death
that consecrates and releases souls*

Alondra Domínguez Ángeles*

Ingresado: 15/08/2023 // Evaluado: 16/11/2023 // Aprobado: 08/12/2023



Resumen

Esta investigación se centra en el estudio del ritual de cardiectomía realizado entre los antiguos mayas, con el propósito de comprender las razones simbólicas dentro de la cosmovisión mesoamericana que subyacen a este peculiar fenómeno religioso y así redefinir el acto sacrificial.

Palabras clave: cardiectomía – entidad anímica – sacrificio humano – cuerpo

Abstract

This research focuses on the study of ritual cardiectomy among ancient Mayas, in order to understand the symbolic reasons within the Mesoamerican cosmivision that underlie this peculiar religious phenomenon and thus redefine the sacrificial act.

Keywords: *cardiectomy – souls – human sacrifice – body*



***Alondra Domínguez Ángeles**

Historiadora de México, maestra y doctora en Ciencias Sociales (Estudios históricos y antropológicos). Docente por asignatura en Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. E-mail: alondra_dominguez3388@uaeh.edu.mx ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9387-0974>

Como citar este artículo:

Domínguez Ángeles, Alondra (2023) "Morir por cardiotomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas". Revista La Rivada 11 (21), pp 17-41 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/390-morir-por-cardiotomia>

Introducción

Este trabajo explora los relatos míticos tanto en fuentes novohispanas como en testimonios netamente prehispánicos, tales como los códices mayas que son de contenido augural. Ambas fuentes develan la instauración de occisiones por cardiectomía como hechos primordiales establecidos por las deidades, y por lo tanto necesariamente recreadas ritualmente por los antiguos mayas.

El lector podrá entender las razones simbólicas que subyacen a este fenómeno religioso en la tradición mesoamericana, para ello se aborda el concepto de cuerpo y de entidades anímicas entre los mayas para enfrentarse al cuestionamiento de qué es lo que se sacrifica, lo que se mata desde la perspectiva maya prehispánica; y *por qué esta forma de morir libera y consagra lejos de destruir*.

Metodología

Con la finalidad de abordar la práctica del sacrificio humano por cardiectomía entre los antiguos mayas, este trabajo se inscribe dentro la corriente teórico-metodológica de la cosmovisión formulada por Alfredo López Austin (1980), pues el sacrificio humano es un peculiar ejercicio ritual común en toda Mesoamérica que manifiesta una particular forma de religiosidad, que se halla plasmada en materiales arqueológicos, bioarqueológicos, visuales y escritos; todos ellos analizados desde diferentes disciplinas a las que la Teoría de la cosmovisión recurre para el estudio de estas fuentes.

Ser humano, el contenedor de entidades anímicas

En la cosmovisión mesoamericana, el cosmos comprende la totalidad de lo existente, tanto aquello que compone al mundo físico y que se percibe mediante los sentidos, como aquello que es etéreo. De manera que todo está dividido en dos ámbitos, el ecúmeno y el anecúmeno. El ecúmeno está habitado por los astros, la flora, la fauna, los cuerpos de agua, las piedras, montañas y los humanos, es decir, criaturas compuestas de materia densa y perceptible, mientras el anecúmeno es el espacio designado a los seres de sustancia sutil, gaseosa e intangible (López, 2016).

Todas las criaturas están compuestas por la materia pesada y perecedera pero dentro de ellas habitan sustancias de naturaleza anecuménica, lo que comúnmente llamamos almas¹. De tal suerte que el ser humano es un corpus que se compone tanto de una corporeidad pesada, perecedera y densa como de elementos sutiles y divinos, que articulados producen las funciones fisiológicas del cuerpo, en palabras simples el cuerpo humano es un contenedor de entidades anímicas (López, 1980; 2017). Partimos en este trabajo de entender como “entidad anímica” a una subjetividad incorpórea indígena (Martínez, 2007: 154) que se entiende como una “unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se ubica” (López Austin, 1996: 197).

1 Velásquez (2011) enfatiza la importancia de diferenciar alma de entidad anímica, pues las entidades pueden ser cuerpos espirituales, conciencias independientes, pero también deidades encapsuladas y alientos vitales, lo cual no corresponda al concepto judeocristiano del alma.

Los órganos, huesos, partes y líquidos que conforman el cuerpo humano fueron representados en fuentes visuales y arqueológicas, ejemplo de ello son corazones, fémures, cabezas cercenadas, cuerpos con disecciones y/o decapitados, ojos, cavidades oculares y en ocasiones hasta vísceras, en sus formas físicas y tangibles, pero dentro de un contexto que alude al componente anímico que contiene (Domínguez, 2019). Gracias a la emblemática obra *Cuerpo humano e ideología* (1980) se sabe que el cuerpo humano posee tres entidades anímicas fundamentales que son *teyolia*, *tonalli* e *ihiyotl*, las cuales se concentran en la cabeza, corazón e hígado, por lo cual López Austin (1980) los denominó centros anímicos² mayores, cabe advertir que algunas de estas entidades son concebidas como deidades pues así se comportan, ya que además de tener voluntad se pueden fisionar o fusionar tal como los dioses, por tal motivo podemos entender que el cuerpo humano es una morada de los dioses, tal y como lo señala Velásquez (2023).

Al hablar de entidades anímicas entre mayas y nahuas es preciso advertir que las concepciones que han existido de estas varían sutilmente según la temporalidad y cada cultura, pese a compartir los elementos más significativos del mismo conjunto de cualidades y funciones anímicas (Martínez, 2007), en palabras de Velásquez (2023) esto se debe a que cada cultura mesoamericana tiene sus particularidades en la periferia variable del núcleo duro³ de la cosmovisión y a que los datos recopilados de cada región fueron producto de diferentes cuestionamientos y ópticas.

Una vez aclarado esto, nos enfocaremos en el caso maya, los textos epigráficos del Clásico llaman a la persona *winik* o *maahk*, y dividen las partes del cuerpo en dos categorías, sobre las que se tiene control (frente, brazos, manos, boca, ojos, rostro, alma corazón y nahual) y sobre las que no se tiene control (huesos, cráneo, sangre y pies). De las que se tiene control, se obtiene el nombre de tres entidades anímicas: *b' aahis* frente, *o' hlis* alma-corazón, *wahyis* nahual (Velásquez, 2011).

De entre estas tres entidades anímicas, resulta de suma importancia para este trabajo el alma corazón llamada *o' hlis* al ser la que se aloja en el músculo cardíaco. De acuerdo al multicitado López Austin (2016), esta entidad es la principal de todas las que conforman a la persona, por eso él la identificó como “el alma esencial o identitaria”, pues está constituida por partículas tanto del dios creador de la humanidad como de las deidades patronales, que se fisionan y se trasladan a cada bebé, mientras se gesta en el vientre materno. Es la responsable de definir la personalidad de acuerdo al género y al rol familiar, es la fuente generadora de emociones, ya que en ella radica la voluntad y la memoria (Guiteras, 1965; López Austin, 1980). También es la entidad que de acuerdo a lo registrado por Tezozomoc (s/f) en *Crónica mexicáyotl*, realiza el viaje al inframundo, misma que se introduce en las aguas y que es depurada mediante diferentes tormentos hasta volverse semilla de vida de otro individuo, es de naturaleza cálida, pero se vuelve fría cuando el cuerpo muere y entonces este componente etéreo inicia su viaje al inframundo (López, 2016). Inscripciones del Clásico

2 Partes del organismo humano en las que existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales y en la que se generan los impulsos básicos de dirección, de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de funciones psíquicas (López Austin, 1980).

3 De acuerdo a la propuesta de López Austin, ya que la cosmovisión no es un modelo acabado, se caracteriza por su adaptación al devenir histórico y su fuerte permanencia en el tiempo, esa fuerte permanencia es realizada por la parte medular de la cosmovisión que parece inmune al tiempo, pues tiene una muy larga duración, esa parte es la entendida como núcleo duro (López Austin, 2012).

como la del tablero central del Templo de las inscripciones de Palenque y los textos mayas coloniales determinan que el *o'hlis* era una entidad que sólo poseían los dioses y los humanos (Velásquez, 2011).

Los músculos cardíacos sintomatizaban físicamente la vulnerabilidad que experimentaba dicha entidad, pues los corazones se tornaban de colores y sabores distintos, por ejemplo, si los corazones estaban alegres y satisfechos por logros, se asociaban al blanco, los que tienen el peso del arrepentimiento son fuertes y resistentes a los maleficios y se consideran amargos, mientras los dulces permanecían encapsulados en los cuerpos infantiles y podían ser depredados por entidades voraces (López Austin, 1980). Por otra parte, los comportamientos transgresores enfermaban tanto a la entidad como a su receptáculo, por eso el corazón podía sentir presión y ser atacado por flemas y oscurecimiento, para sanarlo era indispensable expiar la culpa mediante ofrendas y veneración a las deidades, así también se recurría a remedios y tratamientos medicinales (López, 2016). Recientemente Velásquez (2023), tras un detallado estudio epigráfico en comparación con las referencias lingüísticas virreinales, señaló la posibilidad de que, desde el Clásico, los antiguos mayas hayan considerado al corazón como algo sagrado.

El precitado Velásquez (2023), en su obra *Morada de los dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*, aclara más detalles sobre la complejidad del *o'hlis*, entre ellos que en tableros palencanos se homologan los nombres de deidades con la frase *o'hlis K'uh*, que se traduce como dioses corazones, lo que supone que dichas deidades son los patrones de linaje y por lo tanto partículas de tales dioses fisionados habitaban en los corazones de los miembros de la élite. Así también el músculo cardíaco en el periodo Clásico fue representado como un tamal, al ser el principal sustento de las deidades, lo que también es un recordatorio de que la humanidad actual está hecha de maíz y que, de acuerdo a lo relato en el *Popol Vuh*, únicamente los humanos de maíz tenían la facultad de la palabra y de la conciencia para venerar y alimentar a sus creadores por lo tanto parece ser que el creador del músculo cardíaco es el propio dios del maíz, que fisionado habita en los corazones de los humanos, lo cual parece enfatizarse con la presencia del glifo T533 (Velásquez, 2023).

Otro componente anímico que se desencapsulaba tras la muerte es el *sak iik 'aal*, que deriva del vocablo *iik* aire, esta palabra o palabras que se forman con ella como: *ik'al*, *yik'al* en las lenguas mayas de las Tierras Bajas significan aire, aliento, ánimo, espíritu, hálito, respiración, vaho y viento, por lo tanto, este concepto en sí no es una entidad anímica como el alma corazón más bien es un elemento que proporciona vida, el cual no es controlado por la persona (Velásquez, 2011). Lo fascinante de ese componente es que al parecer tenía su principal asiento en una parte del corazón, conocida como miocardio, así lo hacen pensar los curiosos colgantes de jadeíta con los que se ataviaban el pecho algunos gobernantes del Clásico, puesto que justo en su centro tienen el signo "T" que se lee *ik'*, de esta manera estaría relacionado con el *o'hlis* o bien es un elemento de él (Velásquez, 2023).

Velásquez (2011) identificó una fuerza anímica que está dispersa en el cosmos y tiene la peculiaridad de habitar dentro y fuera del cuerpo, cuando está dentro del cuerpo se concentra en el pecho y al igual que el *b'aa'his* viaja a otras partes del cuerpo a través de la sangre y sale del cuerpo por la coronilla durante el sueño o bien bajo rituales específicos que propician dicha salida, cuando una persona moría esta



fuerza llamada *sak b'ook* era expulsada por la boca y/o el rostro, como es una fuerza etérea y no una entidad daba vitalidad a los distintos niveles del cosmos no sólo a las personas.

La frente, la cabeza y el rostro eran referidos entre los mayas con la palabra *b'aaahis*. De acuerdo con Sahagún (2016), entre los nahuas, la cabeza se relaciona con el estrato celeste del cosmos mesoamericano, es la poseedora del raciocinio y sapiencia debido a que en ella se encuentran los órganos a partir de los cuales percibimos y aprendemos del entorno y en ella se ubican las fontanales, cuya peculiaridad de esta especie de cavidad hizo pensar a los antiguos mesoamericanos, que por ahí entraba el *b'aaahis* (en nahuatl *tonalli*) y también podrían escaparse lo que produciría el deceso, pues la cabeza es el asiento de dicha entidad (López Austin, 2016). La cabeza es también lo que identifica a la persona, no sólo por las facciones que posee sino también por las huellas culturales que detenta, tales como la modelación craneal, horadación de orejas y nariz, tatuaje, escarificación, tipos de peinados y tocados que la atavían, ejemplo de ello es la banda blanca con la efigie del “dios Bufón” que entre los mayas del Clásico simbolizaba el poder político (Nájera, 1987; Velásquez, 2011).

Esta entidad también es de naturaleza cálida al habitar en la parte del cuerpo asociada con el cielo, y es catalogada como individualizante, al ser la que proporciona al individuo la distinción entre otros miembros de su comunidad, también es la responsable de determinar el temperamento de una persona. Se creía que, pese a que el origen de esta entidad es el estrato celeste, el nacimiento debilitaba al *tonalli*, puesto que el bebé había atravesado por trayecto frío y acuoso al abandonar el cuerpo de su madre, así que la entidad debía ser fortalecida. Y para ello, en los hogares donde había un recién nacido, se encendía fuego utilizado únicamente para energizar al infante hasta el momento en que quedaría fijado el *tonalli* del pequeño mediante la imposición del nombre en un baño ritual, ceremonia celebrada de acuerdo a las instrucciones del especialista religioso que interpretaba el calendario (López Austin, 1980).

Ahora bien, se debe precisar que esta fuerza calorífica es trasladaba a todo el cuerpo mediante la sangre y a través de ella emanaba la fuerza vital que dinamizaba al cuerpo, pues se sabía que mediante canales internos tanto la sangre como la entidad anímica fluían en el cuerpo, así que si este líquido vital se detenía en un miembro se volvía un riesgo para el corazón y peligraba la continuidad de la vida de la persona, igual de amenazantes eran dislocaciones, fracturas y torceduras en los huesos y músculos que manifestaban hematomas e hinchazón. Dada la intensidad que se le atribuía a la sangre, se creía que bastaba con ungir a las deidades con ella o untar en el cuerpo de otros para fortalecerlos y vivificarlos (López Austin, 1980). Estudios etnográficos atestiguan que actualmente ciertos grupos mayas aún creen en la existencia de una fuerza generada por el Sol, llamada *k'ihn* que se va intensificando con el paso del tiempo y la obtención de cargos, entonces aquellos que obtienen este fluido acentuado pueden ser capaces de dañar a los demás (Velásquez, 2011).

El *wahyis* y *wahyal* es entendido como un componente anímico que funge como un aspecto del alma capaz de separarse del cuerpo durante la noche (Houston et al., 2006), aunque hay quienes creen que es una coesencia, el glifo que es el núcleo de este vocablo se lee *way* o *wahy* y significa dormir o soñar (Bricker, 1986; Houston y Stuart, 1989). Aunque parece haber divergencias en torno a las cualidades de esta entidad o coesencia, el desciframiento epigráfico e iconográfico de unas vasijas del

Clásico realizado por López Oliva (2013) deja en claro que el glifo refiere al nahualismo y a las prácticas ceremoniales en torno a este (Velásquez, 2009 y 2011).

López Austin (1967) definió el *nahualismo* como el fenómeno que consiste en la proyección fuera del cuerpo del *ihiyotl* (entidad anímica que reside en el hígado), para introducirse en otro ser, sin embargo, existe la creencia popular exotérica acerca de la transformación total corpórea. Por su parte, Villa Rojas (1985) precisó que el nahual habitaba en el día en el músculo cardíaco, pero en la noche abandonaba de manera momentánea el cuerpo de su poseedor humano y podía deambular de modo independiente. Vemos entonces que en Mesoamérica la creencia del asiento del *wah-yis* o nahual varía, así que Velásquez la define así:

capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse mágicamente en algún animal, ente portentoso o fenómeno natural, o bien, al poder que tenían algunas personas de proyectar fuera del cuerpo a voluntad una de sus entidades anímicas para introducirla en otro ser (2011: 245-246).

Las evidencias visuales y textuales que muestran fenómenos asociados al nahualismo como las vasijas Kerr estudiadas por López Oliva asocian esta facultad con las élites, lo que coincide con la creencia observada por Villa Rojas (1985) que señala que los ancianos y los jefes son los que tienen nahual. Esta particularidad de los miembros de las élites y de poderosos especialistas religiosos de ser los únicos facultados para controlar y tener un nahual en un plano onírico también fue plasmada en tres códices del grupo Borgia (Domínguez, 2019; Domínguez y Gómez, 2020).

Entre los nahuas se reconoce la existencia de otra entidad anímica que se vincula con el estrato inframundano y que está contenida en el hígado, denominada *ihiyotl* que entraba a un recién nacido mediante el primer baño en el que se introducía el *tonalli*. Se creía que esta entidad era la dadora de deseo sexual, valor, poder, pasiones y sentimientos (López Austin, 1980). Entre los mayas yucatecos actuales y en vocablos de lenguas mayenses se indica que los emociones y los sentimientos son producidos en el corazón, así también esta entidad que en maya yucateco es *ool* se cree que se disipa al morir, lo que la hace totalmente distinta de la creencia prehispánica y, en este sentido, se parece más a la concepción del *ihiyotl* entre los nahuas precolombinos (Bourdin, 2008).

El Sacrificio humano en la cosmovisión mesoamericana

La práctica cultural del sacrificio humano en Mesoamérica ha despertado un especial interés en comprenderla, así que ha sido estudiada por antropólogos, historiadores y etnohistoriadores, por ello existe un vasto estado del arte que consultar. Para los mayistas que nos aproximamos a este fenómeno religioso, la obra de Nájera (1987) *El don de la sangre en el equilibrio cósmico* es una lectura obligatoria pues explica el universo simbólico de este ritual entre los mayas, dos años antes un interesante aporte holístico lo realizó para el sacrificio entre los mexicas González Torres (1985), 20 años después salió *El sacrificio humano entre los aztecas* de Graulich (2016) y desde una perspectiva político-económica destacan los trabajos de Christian Duverger

(1983), Olivier (2010), Escalante y Martínez (2010); la autora de este trabajo también ha contribuido con dos tesis (2015, 2019) al estudio del sacrificio humano desde el enfoque teórico metodológico de la cosmovisión.

¿Qué se define como sacrificio humano? *La Real Academia Española*⁴ apunta que el vocablo sacrificio proviene del latín *sacrificium*, cuyas raíces son: *sacer* –sagrado– y *facere* –hacer–, es decir, etimológicamente es “sacralizar algo”. González Torres (1985) puntualizó que el sacrificio supone la renuncia de algo muy significativo para quien lo entrega, y tiene como propósito impactar el plano sobrenatural, cuyo corpus ritual necesita componentes esenciales, tales son la víctima sacrificial, el sacrificante (aquel que ofrenda), sacrificador, oficiante (especialista religioso), los medios empleados, el lugar y tiempo sagrado.

La especialista en sacrificio humano Nájera (1987: 40) lo entiende como la ofrenda ritual que consiste en la destrucción total del objeto ofrendado, en este caso de la vida de la víctima o víctimas. Ahora bien, el exhaustivo análisis del ritual sacrificial contenido en los códices prehispánicos calendárico–rituales me permitió redefinir el sacrificio humano en Mesoamérica como

El medio ritual, mediante el cual es posible la desencapsulación inmediata de las entidades anímicas para reintegrarse al ámbito anecúmenico, de tal forma que las entidades son lo que realmente se está ofrendando y por lo tanto, el sacrificio humano no es la destrucción total del objeto ofrendado, sino la liberación de entidades y algo más: su transmisión de manera directa a las deidades elegidas como el objeto de la adoración, del sacrificio y de todos los rituales necesarios para que esa transmisión ocurra de manera efectiva, incluyendo el aniquilamiento del cuerpo, que es tan efímero como perecedero (Domínguez, 2019: 329).

El mito y la ofrenda del corazón en la literatura maya

En el amplio repertorio literario de obras mayas coloniales, aparecen relatos míticos en los cuales las deidades llevaron a cabo cardiectomías rituales con diferentes propósitos y en ámbitos distintos. Dentro de estas narraciones se develan sutilmente las razones que subyacen a la práctica sacrificial y el deber divino y social que suponía su realización, por ello aquí se presenta un breve recorrido por los episodios que versan sobre la extracción del corazón. El *Popol Vuh* es un libro quiché probablemente escrito entre 1550 y 1558 en la ciudad de Santa Cruz del Quiché, Guatemala. Se piensa que su autoría se le debe a tres miembros de la élite indígena, razón por la que las secciones mítico-históricas de ese libro están escritas desde la óptica de los linajes (Vela, 2007). En sus páginas se narran las audacias de los gemelos divinos *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu*, primogénitos de la doncella *Xkik'*, que era hija de uno de los amos del inframundo *Kuchumakik'*.

Según el *Popol Vuh*, *Xkik'* había sido fecundada milagrosamente por la cabeza cercenada del dios *Jun Junajpu*. Pues este dios y su hermano habían desatado la irada de los señores *Xib' alb' a⁵ –inframundo–*, por haber jugado una partida de “juego de pelota”

4 Concepto consultado en <https://definicion.de/sacrificio/>

5 Toda la grafía utilizada del *Popol Vuh* en este artículo es la propuesta por Craveri (2013) ya que esta traducción e interpretación son consideradas actualmente las mejores.

en el plano terrestre, lo que los señores del *Xib' alb'* a interpretaron como ofensa, pues hacían ruido sobre sus cabezas. Para el infortunio de los osados hermanos, en el inframundo les hicieron pasar por diferentes pruebas, tras las cuales fueron sacrificados. El texto dice “pues fueron enterrados, pues, en lugar del sacrificio⁶, del juego de pelota, este es su nombre, fueron enterrados ahí. Fue cortada la cabeza de *Jun Junajpu* y solamente su tronco fue enterrado con su hermano menor” (Craveri, 2013: 66–67). El relato continúa narrando que dicha cabeza fue colocada en un árbol que nunca había dado fruto antes, pero una vez que la cabeza pendió de él, brotaron frutos.

Tiempo después, esta historia llegó a oídos de la curiosa *Xkik'*, que fue a visitar ese árbol (acción que había sido prohibida por las temibles deidades de la muerte). Una vez ahí, el cráneo de *Jun Junajpú* le habló para incitarla a tomar una de las calaveras que el árbol tenía como frutos, *Xkik'* extendió su mano derecha para aceptar el fruto del cráneo, que de inmediato le lanzó un chisguete de saliva, el cual contenía la semilla de *Jun Junajpu*, para preñarla con su esencia (Craveri, 2013)⁷.

El mito cuenta que, tras quedar fecundada, *Xkik'* fue acusada de haber ofendido a las deidades del inframundo, con su transgresión sexual, pues desconocían quién era el padre y no le creían cómo había sido mágicamente fecundada. Así que su propio progenitor la entregó a unos tecolotes para que la sancionaran extrayéndole el corazón. *Xkik'* logró convencer a los tecolotes que no había cometido falta y evadió ser sacrificada (Recinos, 1978; Craveri, 2013). Para burlar a los amos del inframundo, los tecolotes les ofrendaron la savia roja de un árbol⁸, la cual, al caer como sangre, se coagula tomando la forma del músculo cardíaco. Acto seguido, el poderoso *Jun-Kame* lo elevó con sus manos mientras derramaba sangre para después exponerlo al fuego y deleitarse junto con los otros señores del *Xib' alb'* a con el dulce aroma que destilaba mientras en conjunto se inclinaban (Craveri, 2013).

Nájera (1987) señaló que la elevación del falso corazón y el dulce aroma que al sahumarlo complació a las deidades indican que el acto narrado en el *Popol Vuh* se trata más de sacrificio que de un castigo, ya que la acción de levantarlo era la manera en que este órgano se ofrendaba a las deidades, a las que también se les sustentaba con el aroma de sangre incinerada.

La segunda extracción del corazón a la que se alude en el *Popol Vuh* es protagonizada por los gemelos divinos *Junajpu e Xb'alanke*, quienes, al igual que su padre y tío, enfadaron a los señores del inframundo, por lo que les impusieron diferentes pruebas que tuvieron que sortear en los dominios del *Xib' alb'* a, las cuales culminaron con el sacrificio de los gemelos en una hoguera, cuyos restos fueron molidos y arrojados al río (Recinos, 1978).

Sin embargo, al quinto día aparecieron bajo el aspecto de hombres-peces humildes, que realizaban peculiares danzas y trucos asombrosos tales como: incendiar casas y reedificarlas de inmediato, sacrificarse uno al otro, reviviéndose al instante. Semejantes proezas captaron el interés de los amos del *Xib' alb'* a para conocerlos y

6 *Pus b'al* se traduce como lugar del sacrificio, lugar donde se corta (Craveri, 2013). *Pus-b'al* es la forma en que Craveri escribe el vocablo *Pucbal* de la versión de Recinos (1978).

7 Esta milagrosa fecundación se dio en el inframundo, ahí estaba la cancha del juego de pelota con el árbol de jícaros, pues *Jun Junajpu* le indicó a *Xkik'* que subiera a la Tierra (Craveri, 2013).

8 *Chuh Cakché*. Es el árbol que los mexicanos llamaban *ezquahuitl*, árbol de sangre, y los europeos denominaban sangre, Sangre de Dragón, *Croton sanguifluus*, una planta tropical cuya savia tiene el color y la densidad de la sangre (De la Garza, 1980).

ser sorprendidos con sus trucos (ya que los ingenuos señores de la muerte no sabían que se trataba de los invencibles gemelos). Entonces allá en el *Xib'álb'* a sus amos, les pidieron ver las proezas que llevaban a cabo, así que ejecutaron danzas acrobáticas, luego inmolaron a un perro, incendiaron la morada del dios *Jun Kame*, y delante de todos sacrificaron a un varón⁹, a quien le sacaron el corazón y culminaron desmembrándose uno al otro. En la traducción del *Popol Vuh* propuesta por Mondloch y Carmack (2018) se especifica que el varón fue desmembrado antes de que se le efectuara la cardiectomía, hecho que destaca el fenecimiento total del cuerpo y que enfatiza la proeza de reanimarlo. Este relato continúa con otra cardiectomía, la tercera en el *Popol Vuh*, Craverí (2013) traduce que se los heroicos gemelos se inmolaron a sí mismos, es decir, se auto-desmembraron¹⁰, mientras Mondloch y Carmack (2018) traducen “despedácese el uno al otro” por lo que supone que uno al otro se sacrificaron, sin embargo, es claro que el que primero haya sido el descuartizador del otro, tendría que haberse auto-sacrificado. En lo que convergen ambas traducciones es que a *Xb'alanke* se le extrajo el corazón de *Junajpu*, quedando así en el frenesí danístico sólo *Xb'alanke*, lo más interesante de este relato para los fines de este artículo es que el corazón de *Junajpu* fue remojado y colocado en *Tz'alik*, hojas para envolver tamales, lo que concuerda con la idea de que el corazón contiene fisiones del dios del maíz y por ello se le representaba como un tamal (Velásquez, 2023).

Prodigiosamente en este relato, el perro fue reanimado, la morada reconstruida, el hombre que había experimentado la cardiectomía resucitado, y la corporeidad de los gemelos reintegrada. El episodio continúa con la victoria de los gemelos divinos sobre los dioses del inframundo (Recinos, 1978; Craverí, 2013). Observamos que el mito exalta las exhibiciones de poder de los gemelos, poder capaz de seducir la voluntad de sus oponentes, entre estas manifestaciones de grandeza encontramos la realización de una cardiectomía, a petición de los señores del inframundo, quienes esperaban ser ofrendados con el corazón así que los gemelos extirparon dicho órgano de un hombre y lo elevaron en señal de ofrenda, pero rápidamente lo regresaron a la cavidad torácica, para revivirlo minutos después, así que los gemelos divinos son sacrificadores de hombres y dioses pues desmembraron a dos de los amos del inframundo. La inmólación que llevaron adelante por cardiectomía simboliza que el corazón es la semilla de nueva vida, resistente a la muerte del cuerpo a la extirpación del músculo, pues al reinstalarse en la corporeidad dota de vida, lo que manifiesta que la entidad anímica que ahí reside es reciclable y eterna (Domínguez, 2019).

Existe otra alusión a la extracción de corazón en el *Popol Vuh*, que también es relatada con sutiles diferencias en *El Título de los Señores de Totonicapán*, manuscrito quiché, datado en 1554. El *Popol Vuh* relata las exigencias del dios *Tojil*, nombre que alude a una denominación genérica de las deidades; *Tojil*, *Awilix*, *Jaqawitz* y *Nik'aqaj Taq'aj*, patrones del rayo, del fuego y de las tormentas (Nájera, 1987). Según el texto quiché, sólo los quichés protegidos por el don de *Tojil* tenían fuego mientras los

9 Aunque siguiendo un estricto orden cronológico de los hechos, surge la pregunta sobre cómo hubo un varón antes de la creación de la humanidad, debemos recordar que los mitos cosmogónicos tienen como función explicar el génesis del cosmos, de sus criaturas y entre estas de los humanos, sin embargo, al proceder de la tradición oral y al no obedecer a la rigurosidad de la crítica académica, los mitos integran eventos que parecen dar saltos en el tiempo e incluyen personajes que se supone aún no existían según su propia narrativa, pues las incongruencias forman parte de su relativa coherencia (López, 2016).

10 Para comprender el simbolismo del auto-desmembramiento y auto-decapitación, se sugiere consultar la obra citada en este texto de Domínguez y Gómez (2020).

otros pueblos padecían frío, granizo, neblina y lluvia negra así que suplicaban a los quichés que les compartieran fuego, recordándoles que antes de llegar ahí tanto los quichés como los otros pueblos provenían del mismo lugar (Recinos, 1978; Craveri 2013).

Ante la petición, un numen inframundano con alas de murciélago aconsejó a los sacerdotes sacrificadores *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i B'alam*, que sólo compartieran fuego si los “no quichés” veneraban a *Tojil*, a lo que las tribus respondieron ofreciéndoles bienes. Pero esas ofrendas no son lo que apetecía *Tojil*, pues replicó “Está bien ¿No quieren ellos dar el pecho, desde su costado, desde su sobaco? ¿No quieren ellos que sus corazones me abracen a mí, *Tojil*? Entonces, pues, si ellos no quieren, no les daré el fuego” (Craveri, 2013: 153).

Ante las penurias que aquellos, los no quichés, estaban atravesando accedieron a las exigencias de *Tojil*, y les respondieron a *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i B'alam* que sus corazones serían tomados de sus pechos para abrazar al dios (Craveri, 2013). Hubo un señorío que no deseaba someterse a los quichés, estos eran los cakchiqueles de la casa de *Zotzil* que realizaron una maniobra en la cual consiguieron robar del fuego de los protegidos de *Tojil* sin entregarse como vencidos y, por lo tanto, sin ser víctimas para el sacrificio (Recinos, 1978). Una vez consumados los sacrificios *Balam Kitze*, *Balam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i Balam* se fortalecieron con majestuosidad (Craveri, 2013).

La versión del relato en el *El Título de los Señores de Totonicapán* atestigua la instauración del ritual de cardiotomía, a partir de las peticiones de *Tojil*, pero dice que sucedió así:

...Y había pasado tiempo de estar en Hacavitz cuando acordaron hacer fuego: “Hemos sufrido demasiado frío, dijo Balam-Qitzé, tratemos de sacar fuego.” “Está bien, dijeron los trece pueblos de Vukamag, probemos de conocer en qué han de tener algún premio los que primero lo sacaren; si os parece, podemos convenir en dar nuestras hijas a los que primero sacaren fuego.” “Está bien”, dijo Balam-Qitzé (Chonay, 1980:395).

Balam-Qitzé, *Balam-Agab*, *Mahucutah* consiguieron superar el desafío obteniendo el fuego, en cambio las tribus de *Vukamag*¹¹ jamás lo lograron, convirtiéndose así en los derrotados, los de *Vukamag* suplicaron a los quichés les dieran fuego y que ellos les retribuirían con lo que pidieran, así que *Balam-Qitzé* les dijo “Si os parece, os besaremos los pechos en señal de que nos sois deudores de vuestras hijas” a lo que los 13 pueblos accedieron (Chonay, 1980: 396). De la Garza (1980) y Nájera (1987) aclaran que besar el pecho es una alusión a ofrendar lo que ahí se alberga, precisamente el corazón.

La diferencia medular entre estos dos textos quichés es que el segundo enfatiza que hubo un intento por parte de los señoríos no quichés de producir fuego mediante el frotamiento de madera y piedras, lo que indica dos cosas, la primera es que se esforzaron tanto como los quichés para obtenerlo, pero el don les fue negado y la segunda es que son los vencidos, aquellos que no superaron la prueba y, por lo tanto, legítimamente sometidos a las peticiones de los vencedores (Domínguez, 2019).

Estas inmoluciones instauraron la práctica de incisión torácica en el plano terrestre como pago por los dones, en este caso, el fuego, puesto que en los relatos ante-

11 *Vuk amag* se traduce como “las siete tribus”, pero en realidad eran trece, ya que el *Popol Vuh* las llama *Oxlahuh Tecpam*, “los trece de Tecpam”.

riores las inmolaciones habían sucedido en el inframundo y las habían realizado los dioses, mientras en el caso de los quichés los humanos encumbrados toman el rol de sacrificador y cumplen con la ofrenda a las deidades.

Ambos relatos coinciden en lo que aconteció después del intercambio fuego-corazones, *El Título de los Señores de Totonicapán* señala que en tiempo de guerra se volvieron a reunir los de *Vukamaq*, preocupados por las desapariciones constantes de hijos de miembros de sus tribus, temiendo que tan terribles eventos fueran producto “de los besos que se habían dejado dar” (Chonay, 1980). El *Popol Vuh* narra que los sacrificadores *Balam Kitze*, *Balam Aq'ab*, *Mjukutaj e Ik'i Balam*, comenzaron a raptar gente mientras iban caminando con el propósito de sacrificarlos frente a *Tojil y Awilix*. Pues estas deidades no eran saciables lo que derivó en la intensificación de la práctica sacrificial con el rapto de pobladores (varones, infantes y mujeres) de señoríos vecinos de los quichés, ya que los sacrificadores protegían a sus vástagos y a los miembros de su comunidad (Recinos, 1978; Craveri, 2013).

Esto nos permite adentrarnos en el sentir de los sacrificadores en torno a las inmolaciones religiosas, ya que pese a ser profundamente devotos y obedientes de las deidades, se esfuerzan por conservar su vida y la de sus allegados¹² (Recinos, 1978; Craveri, 2013). Los constantes raptos atemorizaron y enfadaron a los vecinos de los quichés, puesto que sospecharon que tales desapariciones obedecían a la obligación de los especialistas religiosos de saciar la voracidad de sus deidades, así que conspiraron para vencerlos (Chonay, 1980; Recinos, 1978).

Los mitos mayas de las dos obras citadas develan tres razones distintas que legitiman la cardiectomía.

El primer relato se remonta a un tiempo muy remoto en donde sólo había dioses, anterior a la creación del último Sol, en ese escenario la extracción del corazón es una forma de expiación de una supuesta culpa por transgresión sexual, en ella los ofrendados son los amos del inframundo, la víctima una diosa (o al menos eso creyeron los ofrendados) y los sacrificadores son los tecolotes.

El segundo mito es consecuencia de la supuesta transgresión que cometió *Xkik'*, pues de su milagrosa fecundación nacieron los gemelos divinos, que serán los sacrificadores que extraen corazones de hombres, no de dioses, cuya peculiaridad reside en su facultad de revivir a las víctimas mediante “el reciclaje” del músculo cardíaco y los componentes anímicos que ahí se asientan. Los ofrendados en este caso son los señores de la muerte, quienes reciben el corazón como una dádiva que los complace y alegra, empero esa no era la intención de los osados gemelos, que buscaban vencer a los del *Xib'alb'a* y la cardiectomía fue parte de la treta.

El último propósito por el que se ofrendan corazones es cuando sirven de pago fundamental por los dones que reciben los humanos de las deidades. Las víctimas son humanos, los sacrificantes (persona en quien recae el beneficio de la ofrenda), los sacrificadores son especialistas religiosos que ofrendan a las deidades representadas

12 Nájera (1987) registró la existencia de ciertos individuos encargados de ir a poblaciones aledañas a raptar niños, sin embargo, Landa (1978) mencionó que la única forma de obtener niños era ser ofrendados por los propios padres o tíos, como manifestación de su profunda devoción.

en *Tojil*. Ahora bien, estos pagos¹³ (víctimas) no son miembros del señorío protegido por *Tojil*, sino foráneos que además fueron vencidos y sometidos por los beneficiados por el fuego, esto hace que los señoríos de donde se toman las víctimas también sean sacrificantes, pues los pueblos no quichés aceptaron entregarse a las peticiones de la deidad de los quichés y a ofrecer el corazón de miembros de sus grupos. Por lo que este sacrificio legitima la toma de cautivos por parte de los victoriosos en la guerra para ser eventualmente sacrificados. Además, la narración especifica que la expansión territorial quiché fue gracias a su actividad bélica, lo que requirió una exhaustiva toma de cautivos entre los cuales no estaban sólo los legítimamente entregados sino personas raptadas de señoríos menos poderosos (Domínguez, 2019).

La narrativa maya que vincula la extracción del corazón con la transgresión o con los vencidos o con la obligación de pago por dones recibidos tiene su paralelo en el corpus mítico del altiplano (Vail y Hernández, 2013; Olivier (2015), ejemplo de ello son *La leyenda de los Soles* (1992)¹⁴ y *La historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay y Ponce de León, 1965)¹⁵ que destacan el origen de la guerra como actividad sacra y de la instauración del sacrificio como alimento para el Sol, en dichas narraciones los 400 *mimixcoa* debían sustentar al Sol con corazones y sangre de los cautivos, pero estos hicieron caso omiso y prefirieron embriagarse y cohabitar con mujeres. El relato prosigue contando que habían nacido otros cinco *mimixcoa*, y que, como los primeros 400 habían desobedecido, entonces el Sol en sanción por su falta envió a estos cinco a enfrentar a los 400 y a tomarlos como cautivos y sacrificarlos para que con ellos mismos se sustentara al Sol. Desde entonces los *mimixcoa* se convirtieron en las víctimas con las que se ofrenda, pues son además de los transgresores los vencidos.

La desobediencia a las deidades solares y el hambre del Sol por sangre y corazones fueron igualmente expresados en la *Crónica Mexicáyotl*, en donde se narra que *Copil*, sobrino de *Huitzilopochtli* e hijo de *Malinálxochitl*, desafió a los mexicas y se rebeló ante el mandato de *Huitzilopochtli* en Chapultepec, por lo que lo inmolaron por extracción del corazón y el órgano fue lanzado a un tular, donde geminaría la nopalera que sirvió de punto para la fundación de la Gran Tenochtitlán¹⁶ (Alvarado Tezozómoc, 1992). El numen solar *Huitzilopochtli* es una vez más señalado como quien exige ser tributado con corazones en *La tira de peregrinación*, en ella se detalla que cuando los peregrinos provenientes de Aztlán buscaban su tierra prometida del cielo llovieron ocho *mimixcoa*. Así que *Huitzilopochtli* les indicó a los jefes aztecas que los capturaran para sacrificarlos por extracción del corazón, y les entregó el arco, la flecha y la red para cazar; además advirtió que ese acto los hacía llamarse entonces “mexicas”, tras la realización de la occisión ritual *Huitzilopochtli* premia a sus protegidos con los palos para crear el fuego (Graulich, 2016: 99).

13 López Austin asume que todos los tipos de sacrificio se pueden agrupar en dos clases: los “pagos” y los “no pagos” (ixiptlas de deidades). Los primeros son la ofrenda que alimenta a las deidades; por ello, en las ceremonias se quemaba la sangre con copal para alimentar a las deidades con los aromas, o se untaban las bocas de las esculturas de las deidades. Los ixiptla –imagen de los dioses– quienes son la representación viva de las deidades (Duverger, 1983).

14 Traducción de la *Leyenda de los Soles* es de Bierhost (1992).

15 Traducción de HMP realizada por García Icazbalceta (1891) se expresa lo mismo.

16 Este dato además de estar referido en las precitadas fuentes también aparece en el *Codex Mexicanus* 23-24 y en *La historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el *Códice Aubin* y en el *Chimalpahain* hay referencia a una ofrenda fundacional de corazón de un guerrero muy prestigiado colhua en la construcción del primer templo de Tenochtitlan.

Tanto en los mitos mayas como nahuas encontramos que, cuando el sacrificio por cardiotomía se da entre deidades, hay un grado de parentesco entre los venerados y las víctimas pues los gemelos divinos mayas son nietos de uno de los señores del *Xib'álb'a*, los cinco ofrendantes mimixcoa son hermanos de los otros 400 y en ambos casos estos sacrificios se asocian con el Sol, entre los mayas, *Junajpu* se convierte en el Sol y en los textos nahuas el Sol exige se le alimente con sangre y corazones. Así también el don del fuego aparece como elemento de la deuda sagrada tanto en el caso de *Tojil*, en la narración maya, como en el relato nahua en la *Tira de peregrinación*, en ambas narraciones las víctimas son los otros, los sometidos mediante guerra y conquista.

Cardiotomía *in illo tēmpore* y la toma de cautivos. La extracción del corazón en códice mayas

La narrativa visual de los códices *Dresde* y *Madrid* muestran en sus pasajes¹⁷ inmolaciones por extracción del corazón en las que participan deidades en dos contextos distintos.

En el *Códice Dresde* lámina 3a se aprecia con claridad una cardiotomía en el centro del cosmos; ya que el cosmos es representado en el espacio de la escena que es delimitado por cuatro deidades, en el extremo izquierdo superior está el dios S¹⁸ *Jun Ajaw* (Vail, 1996; Velásquez, 2016) deidad venusina y del inframundo, equivalente del numen quiché *Junajpu*. Aparece sin cabeza con el cuello sangrante y sus características motas en el cuerpo que aluden a un estado de putrefacción o bien a su tránsito por el inframundo; en el extremo derecho superior se encuentra el dios B *Chaak*, reconocible por su nariz ganchuda y colmillo comisural (Sotelo, 2002; Quesada, 2008).

Abajo a la derecha se encuentra el dios *Ch Yáax Bolon* o *Yax Balam*¹⁹ en calidad de cautivo, se le identifica por su juventud y por las manchas de piel de jaguar alrededor de su boca (Vail, 1996; Sotelo, 2002) que expresan el carácter nocturno y lunar de la deidad (Coe, 1989), asociado con augurios aciagos y muerte. Este dios es *Xb'alanke*, el otro gemelo divino del mito quiché, *Xb'alanke* (Taube, 1985). Lo acompaña en la escena una iguana que también está lazada. El dios E, señor del maíz, es el equivalente quiché del padre de los heroicos gemelos, que está en el extremo inferior izquierdo ofrendando tamales en una vasija que sostiene en sus manos.

En el centro de la escena hay un altar sacrificial en forma árbol-saurio (Velásquez, 2017), cuya base sostiene el cadáver de un varón con el abdomen abultado y el falo erecto (Véase Figura 1). El inmolado tiene el cabello largo y porta orejeras, que son un indicador de estatus de la élite, las sogas que atan sus pies y manos muestran que se trata de un cautivo. De la disección torácica brota la copa del árbol, dicha herida

17 Se entiende por pasaje o sección una temática delimitada en las láminas del códice, que expresa augurios, los cuales ya han sido descifrados por destacados mayistas. Este trabajo se sirve de las lecturas propuestas de Velásquez (2016 y 2017) para el *Dresde* mientras que para el *Madrid* se utilizan las de Vail y Hernández (2018).

18 Cada deidad maya expresada en los códices se identifica por una letra de la A a la Z, que obedece a la clasificación elaborada por Schellhas en 1904, dichas letras son utilizadas en este trabajo para referir a las deidades y se integran los nombres glíficos con los que son llamados en los propios códices.

19 La lectura como *Yaax Balam* es la sugerida por Velásquez (2016) y el mismo autor refiere a que en yucateco es *Yáax Bolon*, *Yaax Bolon* en mopán y *Yax Bolon* en Itzá.

indica que se realizó una cardiectomía, pues tal occisión solía hacerse mediante una disección en el abdomen, cortando tejidos musculares del diafragma y tejidos blandos para alcanzar el corazón, así lo prueban los análisis tafonómicos y osteológicos de Tiesler (2007) y Chávez²⁰ (s/a).



Figura N°1: Altar sacrificial con varón inmolado por cardiectomía. Códice Dresde lámina 3ª.
Fuente: Dibujo de Regina del Hennar Vergara Ángeles

El árbol elemento que representa a la mítica ceiba en la concepción maya está naciendo del tórax, como una manifestación del carácter axial de la entidad anímica que contiene que es semilla de vida reciclable y eterna (Nájera, 1987). Un zopilote sujeta el globo ocular desprendiéndolo de la cavidad orbitaria, este buitres se concebía como un portador de muerte, pero también con quien anuncia la llegada de la lluvia (Tozzer y Allen, 1910). Las cuatro deidades no aparecen como sacrificadores pero sí como ofrendantes e incluso dos de ellos como víctimas sacrificiales pues las deidades S y Ch expresan que son cautivos en su estadía por el inframundo, entonces esta escena narra visualmente el ritual primordial develado en el *Popol Vuh*, cuando los gemelos divinos sacrificaron a un hombre por cardiectomía, quien asombrosamente fue revivido pues los gemelos divinos estaban probando su facultad para hacer morir y revivir (Domínguez, 2019). Así que el elemento medular del ritual es la extracción del corazón que fue celebrada en el inframundo antes de la creación del Sol y la Luna, ofrenda necesaria para la eventual creación de los astros.

La creación del tiempo y del espacio, los rumbos del universo

En el pasaje de las láminas 75 y 76 del *Madrid*, se enumera un conjunto de ofrendas que integran una decapitación y una cardiectomía. La sección presenta un *tzolk'in* (calendario ritual) dentro de un cosmograma, segmentado en cuatro secciones que corresponden a los rumbos cósmicos, todos ellos en torno a un cuadrante central, que funge como quinto rumbo y como *axis mundo* (Camacho, 2013). En dicha representación, los mayas expresaron su concepto de la dualidad espacio-tiempo, pues para los antiguos mesoamericanos el tiempo estaba determinado por el movimiento del Sol (León, 1986). Cada segmento está delimitado por huellas de pies negros, (Cama-

²⁰ Lo informado por Chávez es resultado de una investigación en conjunto con López Luján, Valentín y Montufar acerca de la inmolación de un infante en la ofrenda 111 del Templo Mayor.

cho, 2013) que parecen estar asociadas a la creación y al cálculo del tiempo primordial por los dioses *Bolon o'kte*.

Cada rumbo despliega una pareja de deidades realizando ofrendas, al centro se observan al dios D *Itzamna* –dios supremo–, que tiene como atributos iconográficos: aspecto de anciano, nariz ganchuda y el adorno que rodea su ojo (Sotelo, 2002), y a la diosa O, *Chak Chel* patrona del tejido y consorte del dios D, se le identifica por su boca desdentada y por la arruga que rodea su boca (Sotelo, 2002). Entre ambos personajes hay un altar que simboliza un eje cósmico, pues ya que la pareja está compuesta por deidades creadoras, la imagen alude al momento de la creación cósmica (Camacho, 2013).

La misma pareja es representada en el rumbo poniente *chikin*, ambos sostienen el glifo *wàah* –sagrado alimento– tamales, por ello Camacho (2013) sugirió que se está llevando a cabo un intercambio de ofrendas. En oriente, está nuevamente dios D *Itzamna* y una deidad que parece ser el dios de las flores *Nik*, en medio de ellos hay una ofrenda con tamales e instrumentos de sangrías rituales (navajas de obsidiana y una espina de mantarraya)²¹.

Los rumbos sur y norte tienen las ofrendas principales pues son víctimas sacrificiales; en el sur, está el cadáver de un varón amortajado y en posición fetal (Knorosov, 1999), su cabeza ha sido cercenada pues en lugar de ella hay un espacio negro rodeado de pequeños puntos, es necesario subrayar que el occiso porta la misma collera con cascabeles de la muerte con la que los dioses Ch y S fueron representados en el *Dresde* (Vail y Hernández, 2013; Domínguez, 2019). El cadáver es custodiado por dos personajes, uno parece ser el Señor de las flores (Vail y Hernández, 2013) pero el otro no posee los atributos iconográficos suficientes para reconocerlo.

La cardiectomía se ubica a la izquierda del cosmograma, que corresponde al rumbo norte cuyo glifo es *xaman*. Las deidades que la presiden son curiosamente el Señor de la muerte humana, el dios A, *Kimil* y por el dios Q, dios de la guerra y el sacrificio (Véase Figura 2). La víctima sacrificial es un varón de cuerpo ocre como el del decapitado, miembro de la élite pues porta orejeras, está lazado de los pies y de las manos y tiene la cavidad torácica abierta por un cuchillo muy grande de pedernal, de su pecho brota un torrente de sangre.



Figura 2: Extracción del corazón en el rumbo norte. Códice Madrid 76.
Fuente: Dibujo de Hernández Garnica

²¹ Todos estos objetos los encontramos también en la lámina 37, descrita más adelante.

Se identifica al dios A por: su característico cráneo descarnado, orejas de hueso y ojos siempre abiertos que expresan que él está vivo y por el maquillaje corporal en forma de puntos, que simbolizan putrefacción. En contraste, el dios Q es un joven y musculoso varón de ojos almendrados (Vail, 1996), que siempre están abiertos, es decir, está vivo (Domínguez, 2018), en los códices siempre se le representa con una banda punteada que envuelve su cuerpo²², y su nombre es *Jun Lajun Talaan* Uno diez misterios²³ (Velásquez, 2016). La escena sugiere que estos dioses son los *ofrendantes*²⁴ o bien los venerados con el sacrificio.

Como en la escena se está recreando, la ordenación del cosmos y el inicio del cómputo tiempo, presentando así la convergencia entre la rueda calendárica y los rumbos del universo (Paxton, 2009), las entidades anímicas alojadas en el corazón y en la sangre que brota de la cavidad torácica son el elemento esencial que dinamiza el cosmos al poner en marcha el ritmo del tiempo, cada ofrenda sirve para realizar pacíficamente el paso de un ciclo a otro, por eso se otorgan tamales, sangrías rituales y cabezas cercenadas de cautivos.

Esta mítica extracción del corazón debe recrearse en el ecúmeno, dada la concepción maya de tiempo cíclico, sólo así se avalará la continuidad del cosmos. Es menester resaltar que este cosmograma ejemplifica la triada mesoamericana guerra, sacrificio y creación, sugiere además que las víctimas más preciadas son los cautivos de guerra provenientes de la nobleza.

La toma de cautivos y un dios sacrificado

El *Madrid* ofrece dos peculiares escenas en las que el precitado dios Q entierra un cuchillo de pedernal en la cavidad torácica del dios M, estas se encuentran en los almanaques M50a y M84a, su particularidad reside en ser las únicas representaciones visuales de los códices mayas de cardiectomía con víctimas sacrificiales de pie y no extendidas sobre un altar, pues en esta modalidad la víctima sacrificial permanecía parada y se le amarraban los brazos hacia atrás en una estructura vertical, lo que expone tórax para facilitar la incisión (Thompson, 2006). En ambos pasajes, la inmolación sucede justo en el centro del cosmos (pues hay glifos de los cuatro rumbos delimitando el espacio), donde convergen los tres estratos del cosmos mesoamericano, lo que legitima la sacralidad de la guerra y la necesidad de esta para la obtención de víctimas sacrificiales.

En la 50^a, en la segunda columna del almanaque, se ve a la izquierda al dios *M Ek Chuah*, patrón de los mercaderes, a quien fácilmente se identifica por lo negro de su cuerpo, su nariz estilo Pinocho (Sotelo, 2002), se encuentra sentado y haciendo su cabeza hacia atrás y pone la mano izquierda en ella, acto que en los códices indica muerte, su deceso es derivado de la incisión en su pecho producida por el cuchillo que le entierra el dios del sacrificio humano, quien en esta escena muestra claramente su calidad de sacrificador y de captor pues, además de encajarle el cuchillo, sostiene una piedra sobre el patrón de los mercaderes (Véase Figura 3).

Ek Chuah, deidad que según Landa (1978) era venerada con incienso por los caminantes (mercaderes) en sus prolongadas jornadas, a él rendían plegarias para regresar a sus hogares con bienes, pues sus deberes con el señorío incluían el ser espías de guerra. Es plasmado despojado de sus insignias de comercio ya que existía la costumbre de desprender a los cautivos de guerra de sus atributos de distinción social para ser representados como los pagos a las deidades.



El pasaje correspondiente a la lámina 84a tiene los mismos elementos compositivos de la escena sacrificial que la 50a, sólo que el dios Q está a la izquierda y el dios M a la derecha, la deidad sacrificadora con su mano izquierda hiere en el tórax al dios M, en esta ocasión no hay brote de sangre, pero el glifo T628 –sangre– en medio de los dioses la hace presente. Estas escenas muestran la contienda entre dos dioses que se vinculan con actividad bélica, en la cual claramente el vencedor se vuelve el legítimo sacrificador (Domínguez, 2018). La cardiotomía narrada en estos pasajes expone que las deidades pueden ser vulnerables a la muerte, ya que su tránsito por el ecúmeno los debilita, por ello deben morir para renacer o bien ser alimentados, para ambas cosas es menester el sacrificio humano.

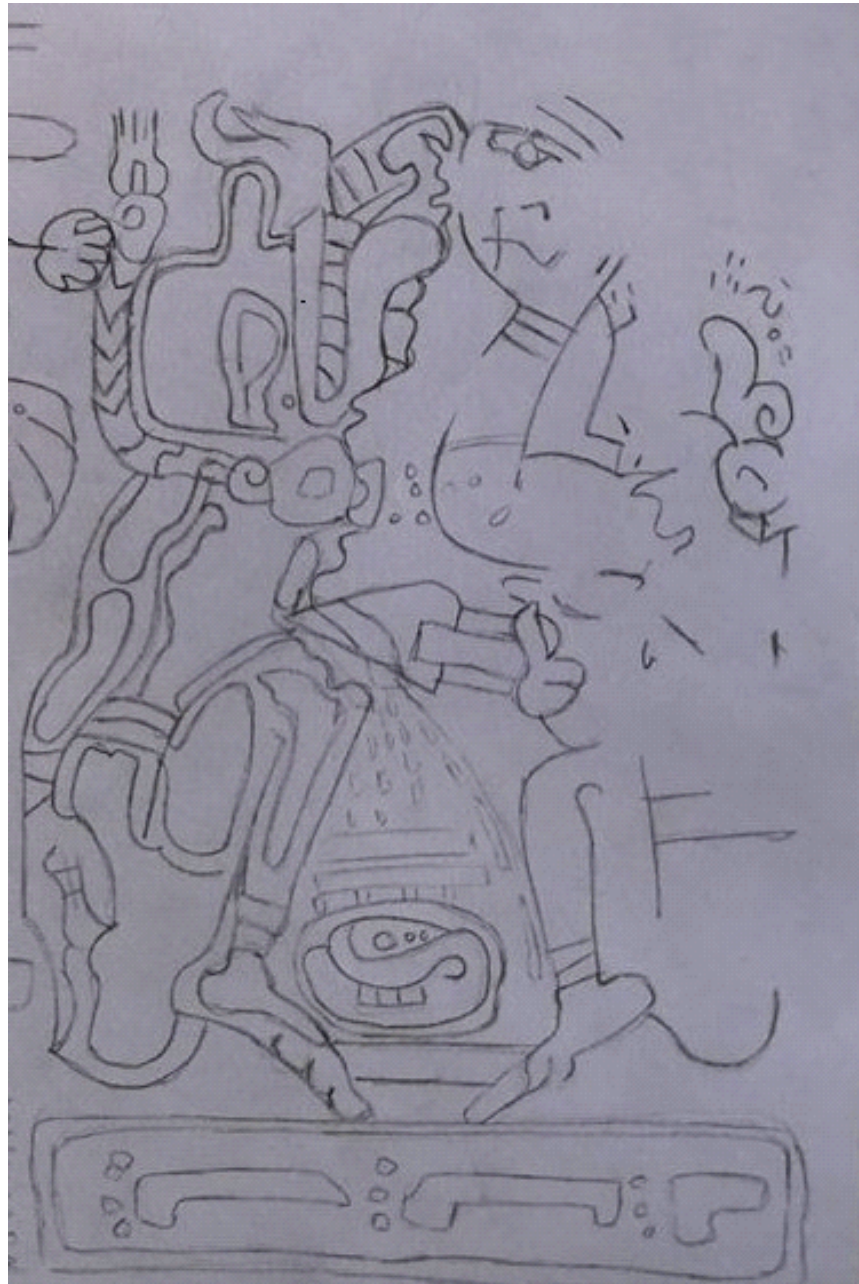


Figura 3: Ek Chuah sacrificado por el dios Q. Códice Madrid 50a. Fuente: Dibujo de Hernández Garnica

Testimonios bio-arqueológicos y/o arqueológicos sobre esta práctica cultural

Ante la negación de las prácticas sacrificiales en la época prehispánica, es menester mencionar que existen evidencias tanto arqueológicas como bio-arqueológicas que atestiguan su existencia, pues se han encontrado cuchillos de pedernal, hachas, altares donde se extendía el cuerpo para la cardiotomía, vasijas con residuos de sangre aderezadas con copal y resina y en especial osamentas con evidencia de violencia ritual; además, entre los mayas, hay todo un repertorio iconográfico como las vasijas del Clásico y los discos de Oro del Posclásico que expresan rituales sacrificiales de distinta índole.

Se sabe que la remoción del corazón requería de mucho más detalle y tiempo del que mencionaron cronistas y frailes novohispanos, pues estos afirmaron que el músculo cardíaco se removía inmediatamente tras el golpe del cuchillo. Los estudios osteofonómicos y bio-arqueológicos del siglo XXI señalaron que este ritual requería de un profundo conocimiento de la anatomía y de un estricto procedimiento ritual. Pese a que en el área maya, las osamentas suelen no conservarse en buen estado, Tiesler y Cucina (2007) analizaron restos de mujeres y adolescentes en contextos que parecían sacrificiales en tres sitios provenientes del Clásico, Becán, Palenque y Calakmul, en todos se encontraron marcas de violencia ritual, por ejemplo, hay huellas de corte en el interior de las costillas, dejadas por objeto punzo-cortantes pequeños que son navajillas de obsidiana que se utilizaban para separar el corazón de los ligamentos, así también en las duodécimas vértebras hay marcas de impacto de cuchillo de pedernal. El uso de pequeñas navajillas para cortar tejidos de la cavidad pectoral fue también identificado por Chávez (2017) en sacrificios del Templo Mayor, lo que demuestra que el corazón no solía ser arrancado con las manos, sino cuidadosa y velozmente separado de los tejidos. Las marcas en las vértebras indican que la occisión por cardiotomía se realizaba mediante una incisión abdominal, que se lograba mediante las posiciones en las que se colocaban a las víctimas, exponiendo el tórax, de esta manera el ritual no requiere de la fractura de costillas, más bien el impacto del pedernal abría el diafragma lo que podía ocasionar las fracturas que se ven en las vértebras (Tiesler y Cucina, 2007).

Evidencias de que la extracción del corazón se efectuaba a partir de un corte subtorácico también las hay del Posclásico maya, pues algunas de las osamentas de infantes extraídas del Cenote Sagrado en Chichén Itzá tienen marcas de corte en forma triangular que deja la incisión abdominal (De Anda, 2007).

Conclusiones

Las narraciones míticas tanto en códices como en fuentes coloniales atestiguan la realización de rituales en los cuales la práctica sacrificial involucra el corazón, la cabeza o la sangre, siendo estas los asientos de las entidades anímicas que vitalizan y dinamizan a la persona.

Entre los antiguos mayas, el músculo cardíaco es especialmente valioso, pues en él se resguarda o *’hlis*, entidad compuesta de partículas de deidades patronales fisionadas y de fisiones del dios del maíz, es una entidad reciclable y depurable durante su viaje al inframundo cuando es por muerte natural, no así cuando la muerte es sa-



crificial pues la entidad entonces viaja directo a las deidades esquivando el tortuoso proceso de depuración.

Tal como lo apunta el *Popol Vuh*, la ofrenda y adoración a los dioses depura el *o'hlis*, pues la oblación del simbólico corazón de *Xkik'* purificó la transgresión sexual que se creía ella había cometido, elemento que se vincula con la idea de que el músculo cardíaco experimentaba padecimientos a causa de que el *o'hlis* enfermara y sólo se sanaba si se depuraba mediante las dádivas a las deidades. En las incisiones torácicas anecuménicas, los propios dioses son sacrificadores como los gemelos divinos, o son sacrificantes y venerados en el caso de los amos del inframundo.

El *o'hlis* según los códices es el centro ordenador del cosmos y del tiempo, pues es menester la realización de una cardiectomía en el proceso genésico del Sol y la Luna, así como lo es también para iniciar el cómputo del tiempo en el cual participan el dios de la muerte y el dios del sacrificio humano, estipulando así que la muerte sacrificial es un componente esencial para la creación.

Las fuentes mayas quichés dejan claro que los corazones son también el pago por los dones, como el fuego, deuda que se debe cumplir reiteradamente por aquellos quienes fueron inicialmente beneficiados por el don, que al cumplir con el pago se vuelven los más fuertes y bélicamente superiores a los de otros señoríos, y ya que se expanden gracias la guerra, por la que obtienen recursos y tributarios, comparten del motín con sus deidades pues los corazones ofrendados son los de los vencidos. Dicha práctica religiosa instaurada por los dioses, que en una primera mirada parece un mero acto de voracidad, permite que, cada vez que se les paga a las deidades, estos recuperen el don otorgado para así seguir compartiéndolo con generaciones venideras; misma idea estaba presente entre los nahuas que retribuían al Sol, al igual mediante la inmolación de cautivos, que son primordialmente guerreros pertenecientes a la élite.

La devoción en el acto sacrificial convive con el aprecio a la vida, pues los sacrificadores quichés evitan que sus familiares sean inmolados, el temor también se hace presente en los códices donde se expresa el temor de los mercaderes de caer cautivos y eventualmente inmolados, sin embargo, esto es diferente cuando el sacrificio lo hicieron las deidades, ya que los inmolados están emparentados con sacrificadores y venerados.

La narrativa mítica tiene su correspondencia con las osamentas encontradas en sitios del Clásico y Posclásico, incluyendo las inmolaciones de infantes pues tanto el *Popol Vuh* como el *Título de los señores de Totonicapan* atestiguan la necesidad de tomar hijos de los señoríos vecinos, pues, como se detalló, las almas de sus corazones son dulces y deseadas por algunos nahuales, con el fin de fortalecer su poder, dichos númenes son necesarios para la protección y continuidad de los señoríos.

Ciertamente, la cardiectomía supone la renuncia de algo muy significativo, como lo es la vida misma pues entregar el corazón supone la liberación no sólo de *o'hlis*, sino también del *sak iik 'aal* –aliento de vida– que los gobernantes del Clásico aspiraban a conservar simbólicamente tras la muerte en sus colgantes de jadeíta; y del *sak b'ook*, fuerza que entra y sale del cuerpo por la coronilla mediante rituales cuando la persona está viva y que al morir escapa al cosmos por la boca y cuerpo. Así que la oblación del corazón supone la renuncia de la víctima a tres componentes anímicos, que las deidades les compartieron para vivir pero que jamás les pertenecieron, pues están hechas de la sustancia sutil que conforma a los dioses y gracias a su bondad se fisianan para otorgar la principal, el *o'hlis*.



De esta manera, la cardiectomía es el ritual esencial mediante el cual se desencapsulan los componentes anímicos contenidos dentro del músculo cardíaco, que es lo que se está ofrendando, no la materia densa y pesada que lo conforma, pues esta es sólo su cascara. Así que la extracción del corazón es una muerte que consagra y libera sin destruir el objeto ofrendado.

Referencias Bibliográficas

ALVARADO, Fernando Tezozómoc (1992) *Crónica Mexicáyotl*. Ciudad de México, UNAM.

BIERHOST, John (1992) *History and Mythology of the Aztecs. Códice Chimalpocá*. Tuxon and Londres, University of Arizona.

BOURDIN, Gabriel Luis (2008) “La visión de persona entre los mayas: Una visión semántica”. En *Revista Pueblos y Fronteras digital*. En *La Noción de Persona en México y Centroamérica, N° 4*, Consultado el 10 de agosto del 2023. URL: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.218>

BRICKER, Victoria Reifler (1986) *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

CAMACHO, María Montserrat (2013) *La imagen como perspectiva de la cosmovisión: cuatro cosmogramas precolombinos mesoamericanos*. Tesis doctoral, UAB.

CHÁVEZ, Ximena (2017) “Bioarqueología del sacrificio humano: La ofrenda de vida”. En *Arqueología Mexicana, N° 143*, Editorial Raíces. Pp. 56-61.

COE, Michael (1989) “Los gemelos heroicos, Mito e imagen” En *The maya base book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Vol.1, Kerr Associates. Pp. 161-184

CHONAY, Dionisio José (1980) *Titulo de los Señores de Totonicapán*. Barcelona, Editorial Galaxis.

CRAVERI, Michela Elisa (2013) *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche' (traductor)*. Ciudad de México, UNAM, IIF, CEM.

DE ANDA, Guillermo (2007) “Los huesos del Cenote Sagrado. Chichén Itzá, Yucatán”. En *Arqueología Mexicana Cenotes en el Área Maya, N° 83*, Editorial Raíces. Pp. 54 – 57.

DOMÍNGUEZ, Alondra (2019) *El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos*. Tesis doctoral, UAEH. Puesta en línea en abril 2022. URL: https://www.researchgate.net/publication/359919003_El_sacrificio_humano_en_el_discurso_visual_de_los_codices_prehispanicos_Tesis_doctoral



DOMÍNGUEZ, Alondra (2018) “*Jun Lahuun Talaán* y la polisemia de la muerte sacrificial”. En *Dossier La muerte: pasado y presente Temas Americanistas* [En línea], N° 41, Pp. 35 - 53. URL: <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/81924/Jun%20Lahun%20Lalaan%20y%20la%20polisemia%20de%20la%20muerte%20sacrificial.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

DOMÍNGUEZ, Alondra (2015) *Los rituales guerreros y los sacrificios agrarios en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá*, tesis de maestría, UAEH.

DOMÍNGUEZ, Alondra; GÓMEZ, Adriana (2020) “Cuerpo humano y nahualismo. Una mirada desde los testimonios visuales” En Velásquez, Verónica y García María del Carmen: *El cuerpo, lienzo, metáfora y artefacto*. Ciudad de México, Colofón S.A. de C.V. Pp. 65 - 90.

DUVERGER, Christian (1983) *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

ESCALANTE, Pablo; MARTÍNEZ, Rodrigo (2010) “Cartas cruzadas. Sacrificio y Antropofagia”. En *Letras libres. La verdad incómoda. N° 133*, Editorial Vueltas. Pp. 16 -22.

ESPINOSA, Gabriel; CAMACHO, María Montserrat (2015) “El dios del maíz en la lámina 50 del Códice Dresde” (Compuescrito original del extenso de ponencia). En *IV Coloquio Internacional Imagen y Culturas*, UAEH.

GARCÍA, Joaquín (1891) *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. (Anónimo del siglo XVI). Ciudad de México, Anales Del Instituto Nacional De Antropología e Historia.

GARZA, Mercedes de la (1980) *Literatura maya, compilación y prólogo*. Barcelona, Editorial Galaxis.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl (1985) *El sacrificio humano entre los mexicas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica e INAH.

GRAULICH, Michel (2016) *El sacrificio humano entre los aztecas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura.

GUITERAS, Calixta (1965) *Los peligros de alma: Visión del mundo de un tzotzil*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

HOUSTON, Stephen; STUART, David and TAUBE, Karl (2006) *The memory of the bones.body, being and experience among the Classic Maya*. Austin, University of Texas Press.



HOUSTON, Stephen; STUART, David (1989) "Way Glyph: Evidence for Co-essen-ces among the Classic Maya". En *Research Reports on Ancient Maya Writing*, N° 30, Washington, D.C. Center for Maya Research.

KNOROSOV, Yuri (1999) *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya*. Chetumal, Universidad de Quintana Roo.

LANDA, Diego de (1978) *Relación de las cosas de Yucatán*. Ciudad de México, Porrúa.

LEÓN, Miguel (1986) *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. Ciudad de México, UNAM.

LÓPEZ, Alfredo (2016) "El hombre" Edición Especial, Tercera parte. En *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición*, N° 70, Editorial Raíces. Pp. 8 – 22.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2012) "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" En Broda, Johanna, y Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, México, CONACULTA - FCE. Pp. 47 - 65.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996; 1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México, UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1967) *Juegos rituales aztecas*. Versión introducción y notas de México, Cuadernos, Serie documental. Ciudad de México, UNAM - IIH.

LÓPEZ OLIVA, Macarena (2013) *El ritual de decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya*. Tesis de maestría, Madrid: Universidad Complutense.

MARTÍNEZ, Roberto (2007) *El nahualismo*. Ciudad de México, UNAM - IIH.

MONDLOCH, James; CARMACK, Roberto (2018) *Popol Vuh. Nueva traducción y comentarios*. Ciudad de Guatemala, Universidad Mesoamericana.

NAJERA, Martha Ilia (1987) *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico*. Ciudad de México, UNAM-IIF-CEM.

OLIVIER, Guilhem (2015) *Cacería, Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"*. Ciudad de México, FCE.

OLIVIER, Guilhem (2010) "Sacrificio humano mito y poder entre los aztecas" N° 133, *Letras libres. La verdad incómoda*, Editorial Vueltas. Pp 30-36.

PAXTON, Meredith (2009) "Códice Madrid". En *Arqueología Mexicana. Códices Prehispánicos y coloniales tempranos*, Especial 31, Editorial Raíces. Pp. 20-23.

QUESADA G, Octavio (2008) *La imagen de Chaac. Naturaleza y signos durante el periodo clásico*. Ciudad de México, UNAM.



RECINOS, Adrián (1978) *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor). Ciudad de México, Editorial Época.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de (2016) *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Ciudad de México, Porrúa.

SOTELO, Laura Elena. (2002) *Los dioses del Códice de Madrid*. Ciudad de México, UNAM.

TAUBE, Karl (1985) "The Classic Maya Maize God: a reappraisal", En Robertson, Merle Greene and Fields, Virginia M. (eds.), *Palenque round table*, 1983. San Francisco, Precolumbian Research Institute. Pp.171 - 181.

TIESLER, Vera (2007) "Funerary or Nonfunerary? New references in identifying ancient Maya sacrificial and postsacrificial behaviours on human assemblages". In TIESLER, Vera y CUCINA, Andrea (eds.): *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Nueva York, Springer. Pp. 14-44,

TIESLER, Vera y CUCINA, Andrea (2007) "El sacrificio humano por extracción del corazón. Una evaluación osteotafonómica de violencia ritual entre los mayas del Clásico". En *Estudios de cultura maya, N° 30*, UNAM-IIF-CEM. Pp. 57-78.

THOMPSON, John Eric Sidney (2006) *Historia y Religión de los mayas*. Ciudad de México, Siglo XXI América nuestra.

TOZZER, Alfred Marston; ALLEN, Glover Morrill (1910) *Animal figures in the Maya Codices*, Cambridge, Peabody Museum.

VAIL, Gabrielle (1996) *Los dioses del Códice de Madrid un análisis iconográfico y glífico. Tesis doctoral* Estados Unidos Tulane University.

VAIL, Gabrielle; HERNÁNDEZ, Christine (2018) *The Maya Codices Database, Version 5.0*. A website and database available at <http://www.mayacodices.org/>

VAIL, Gabrielle; HERNÁNDEZ, Christine (2013) *Re-Creating Primordial Time: Foundation Rituals and Mythology in the Postclassic Maya Codices*. Colorado, University Press of Colorado.

VELA, Enrique (2007) "Popol Vuh. El libro sagrado de los mayas". En *Arqueología Mexicana, N° 88*, Editorial Raíces. Pp. 42-50.

VELÁSQUEZ, Eric (2023) *Morada de los dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Ciudad de México, FCE – UNAM.

VELÁSQUEZ, Eric (2016) "Códice de Dresde. Parte 1". En *Arqueología Mexicana, N°67*, Edición Especial, Editorial Raíces.



VELÁSQUEZ, Eric (2011) “Las entidades y fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”. En Martínez de Velasco, María Alejandra y VEGA, María Elena (coords.): *Los mayas: voces de piedra*. Ciudad de México, Editorial Ambar. Pp. 235 -254.

VELÁSQUEZ, Eric (2009) *Los vasos de la entidad política 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. Tesis Doctoral, UNAM, IIE.

VILLA ROJAS, Alfonso (1985) *Estudios etnológicos. Los mayas*. Ciudad de México, UNAM.



Los cementerios Aymaras- Quechuas, de tortugas y almas humanas: Tres expresiones de la cultura boliviana

*The Aymara-Quechua cemeteries, of turtles and human souls:
Three expressions of Bolivian culture*

Enrique Richard* Denise Ilcen Contreras Zapata** Gonzalo García Crispieri***

Ingresado: 13/09/2023// Evaluado: 10/10/2023// Aprobado: 09/11/2023

Resumen

Los cementerios y la cultura asociada han acompañado al desarrollo social con diferentes tipos de atracción. Se reconoce a los cementerios y sitios similares como parte importante del paisaje cultural y del patrimonio de los pueblos, aportando identidad y sentido de pertenencia. Se describen y analizan tres estudios de casos de sitios patrimoniales asociados con la muerte en Bolivia y su diversidad tipológica. Uno de la cultura Aymara-Quechua, otro vinculado al alma animal en un yacimiento paleontológico y otro asociado al alma humana. Estos estudios conducen a repensar concepciones previas de la temática y a ampliar los horizontes de lo que implica el término cementerio y su rol funcional como parte del paisaje cultural y como recurso turístico especializado. La falta de investigación como insumo de la educación es planteada como uno de los principales factores de deterioro del sentido de identidad y pertenencia y del deterioro y pérdida del patrimonio involucrado.

Palabras clave: Chullpares – cementerio de tortugas – Almitas – paisaje cultural.



Abstract

Cemeteries and the associated culture have accompanied social development with different types of attraction. Cemeteries and similar sites are recognized as an important part of the cultural landscape and heritage of people, providing identity and a sense of belonging to them. Three case studies of heritage sites associated with death in Bolivia and their typological diversity are described and analyzed. One from the Aymara-Quechua culture, another linked to the animal soul in a paleontological site and another associated with the human soul. These studies lead to rethinking previous conceptions of the subject and expanding the horizons of what the term cemetery implies and its functional role as part of the cultural landscape and as a specialized tourist resource. The lack of research as an input for education is presented as one of the main factors of erosion of the sense of identity and belonging and of the deterioration and loss of the heritage involved.

Keywords: *Chullpares – cemetery of turtles – Almitas – cultural landscape.*

*** Enrique Richard**

*Biólogo, posdoctorado en Informática y Biodiversidad, doctor en Ciencias Biológicas y licenciado en Biología. Docente investigador de la carrera de Medicina, Universidad San Gregorio de Portoviejo e investigador principal, Categoría III (SENESCYT) (Ecuador). <https://orcid.org/0000-0002-0061-7807>.
E-mail chelonos@gmail.com*

**** Denise Ilcen Contreras Zapata**

*Médica, M. Sc. en Salud Pública, médica cirujana. Candidata a doctora en Ciencias Pedagógicas por la Universidad Andina Simón Bolívar (Bolivia). Docente investigadora de la carrera de Medicina, Universidad San Gregorio de Portoviejo (Ecuador). <https://orcid.org/0000-0001-7912-7095>.
E-mail: dennycz@gmail.com*

***** Gonzalo García Crispieri**

*Arquitecto, miembro de FLACAM – UNESCO. Director Ejecutivo de la Fundación Emegece (Bolivia), consultor internacional y coordinador general de la Proyección Torotoro Geoparque Andino (UNESCO, Bolivia).
E-mail: ggarcia@fundacionemegece.org*

** Ponencia presentada como avance de investigación en el XXII Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales. 29 de noviembre al 3 de diciembre de 2021. Catamarca, Argentina*

Como citar este artículo:

Richard, Enrique; Ilcen Contreras Zapata, Denise y García Crispieri, Gonzalo (2023) "Los cementerios aymaras, de tortugas y almas humanas: Tres expresiones de la cultura boliviana". Revista La Rivada 11 (21), pp 42-62 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/393-los-cementerios-aymaras-de-tortugas>



Introducción

A lo largo del mundo y desde los orígenes de la humanidad, el culto a la muerte se ha visto reflejado en todas las manifestaciones culturales del *Homo sapiens* y de otras especies del género *Homo*, como el *Homo neanderthalensis* (Pomeroy et al., 2020). En la prehistoria, esto se ha visto plasmado a través del arte en petroglifos y pinturas rupestres; además de los contextos asociados a enterratorios que nos hablan de complejos rituales de culto a los muertos. Más concretamente, estos rituales aparecen en el registro arqueológico y paleontológico, pero con mayor frecuencia en el período neolítico. Al respecto, Wheeler (1972) indica:

...desde un principio el hombre del Paleolítico trabajó conocimiento con la muerte y fue consciente de su ineluctabilidad al ver caer, para no volver a levantarse más, a un congénere, a un compañero de caza o a un miembro de su tribu (Wheeler, 1972: 254).

Lo difícil es determinar en qué momento de la prehistoria la conciencia dramática de la muerte, como hecho del proceso de la vida terrenal, se tradujo en una preocupación por los cadáveres y su preparación para algo más allá de la muerte; es decir, el origen de los cementerios (Puyoles, 2003). El entorno cultural de esta necrofilia emerge de las ofrendas, ajuares y otras expresiones de culto involucradas en los enterratorios (Puyoles, 2003). En este trabajo hablaremos de la necrofilia acorde a su significado etimológico, el amor y/o atracción por la muerte y su contexto, dejando de lado las interpretaciones psicológicas de neto corte sexual que existen al respecto o del planteamiento necrofilico de Erich Fromm (1975). De igual forma, utilizaremos el término necrológico por su estricto significado etimológico, es decir, el estudio de los muertos y/o de la muerte. Retomando el contexto histórico, las manifestaciones culturales en torno a la muerte encuentran su máxima expresión en las grandes necrópolis de Egipto, India, China, Centro y Sud América, entre otros. Pero recién en el siglo XVIII aparecen con frecuencia los antecedentes de cementerios tomados como objetos de reflexión, estudio y ocio; en particular en Europa (Tarrés y Tébar, 2016). En este sentido, se desarrolla una cultura necrofilica y necrológica en torno a la muerte y a los cementerios caracterizada por movimientos literarios y arte (Por ejemplo, la obra *In Ictu Oculi* de Valdez Leal, 1672; In Gómez, 2015). Aparecen aquí, los denominados poetas de cementerio (Tarrés y Tébar, 2016), predecesores de la literatura gótica con exponentes como Thomas Parnell, Robert Blair o Edward Young, entre otros o de la novela gótica en sí misma en el caso de Edgar Allan Poe en América. En el siglo XIX, aparece una suerte de necrofilia romántica con un número creciente de autores, entre artistas, literatos, que plasmaron en obras de artes y letras sus sentires, reflexiones y descripciones desde su visión sobre la muerte y los cementerios. A este período pertenecen autores españoles como Bécquer o Larra y pinturas de cementerios como las de Caspar David Friedrich o Ernest Descals Pujol (Tarrés y Tébar, 2016). En Latinoamérica, han existido desde antaño prácticas culturales necrofilicas, cuya máxima expresión se manifiesta en el tradicional día de los muertos que se festeja en distintas fechas, pero en general el 1 y 2 de noviembre. Sin embargo, actualmente dicha fecha y festejos asociados muestran un mestizaje fruto de la colonización. En tiempos precolombinos, prácticas similares se remontan hasta la presencia misma del ser humano (Brodman, 1976; Coluccio, 1968; Bascopé, 2001; Gutiérrez Viñales, 2006). En el siglo XX, y en particular en las últi-

mas décadas, los cementerios patrimoniales e históricos fueron sufriendo una suerte de abandono y degradación debida, en parte, a un cambio global en la mentalidad de las nuevas generaciones respecto a la muerte y memoria de los fallecidos y, en parte, o derivado de ello, a causas económicas (Parga Otero, 2015). La conservación del patrimonio funerario como lo conocemos hoy responde a un proceso de concientización mundial originado a mediados del siglo XX y consolidado en la primera década del siglo XXI con la Declaración de Newcastle y la Carta de Morelia, ambas de 2005 (Isaza Londoño, 2014). La Declaración de Newcastle se redactó en el marco del X Forum Unesco “Universidad y Patrimonio: Paisajes culturales del siglo XXI. Legislación, gestión y participación pública” (2005). La principal novedad que este escrito aporta al ámbito patrimonial radica en reconocer que el concepto de paisaje cultural, definido en declaraciones y cartas anteriores, debe ser diversificado. Esto incluye considerar paisajes culturales a aquellos lugares relacionados con el dolor, la muerte y el sufrimiento: cementerios, campos de concentración, campos de batalla (Newcastle, 2005; Parga, 2015). La carta de Morelia, por su parte, se dio a conocer también como parte del “VI Encuentro Iberoamericano y Primer Congreso Internacional de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales y Arte Funerario” y en su redacción se tuvo en cuenta la Carta de Venecia (ICOMOS, 1964) y la Carta de Nairobi (UNESCO, 1978); relativas a la salvaguarda de los conjuntos históricos y su función en la vida contemporánea, así como la “Recomendación sobre la Protección de Bienes Culturales Muebles” (UNESCO, 1978) y la Carta de Florencia sobre “Jardines Históricos” (ICOMOS, 1980). Uno de los principales aportes de la Carta de Morelia es que constituye una primera aproximación de las diferentes tipologías de monumentos o sitios funerarios y de las problemáticas en torno a su conservación, destacando, además, el valor de dichos sitios como parte de la cultura inmaterial funeraria. No menos relevante fue la valorización de los contextos vivos (Jardines y biodiversidad) que suelen rodear a estos sitios y que actualmente constituyen un atractivo para actividades recreacionales y terapéuticas como la observación de aves (Lussenhop, 1977; Tryjanowski et al., 2017; Meltriana et al., 2018; Richard et al., 2018).

En 2010, la “Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales” daba a conocer la Declaración de Paysandú (DP, 2010), cuyo principal aporte, además de ratificar el contenido de la carta de Morelia, fue sin duda el darle una dimensión pedagógica al patrimonio funerario a través del potencial que ofrecen estos espacios para el desarrollo de propuestas integrales que fomenten su valor educativo y potenciar con ello su puesta en valor y activación del patrimonio (Prats, 2005; Lladó, 2014). Para esto, la DP (2010) propuso considerarlos como aulas abiertas para la ciudadanía en general. Empero, si bien no indica los mecanismos de cómo lograrlo, abre en cambio una nueva propuesta para dinamizar estos espacios. Además, la DP (2010) propone para estos sitios la puesta en valor del potencial para el turismo especializado y una docencia dirigida a la socialización de su importancia en la identidad y pertenencia de los pueblos y como parte del paisaje cultural. Consecuentemente, los objetivos del presente trabajo son describir y realizar una puesta en valor de tres modelos no tradicionales de cementerios patrimoniales como expresiones representativas de la diversidad temática que involucran y repensar su sentido actual en relación a la dinámica de significación cultural en torno a los cementerios. Asimismo, evidenciar las potencialidades que poseen para fomentar el turismo especializado y el rescate de la identidad y pertenencia social.

Materiales, métodos y áreas de estudio

Entre 2005 y 2017, los autores llevaron a cabo relevamientos e inventarios (fichas, fotografías, entre otros) de tres tipologías y sitios que normalmente no se asocian con el concepto tradicional de cementerio. Mismos que, de alguna manera, ilustran la diversidad conceptual y temática que pueden mostrar los sitios fúnebres y cementerios; así como su potencial para la investigación, educación y el turismo especializado necrofilico y/o necrológico. Estos sitios se caracterizaron tipológicamente en función a la naturaleza y ciencia pertinente de su estudio en:

A.- Chullpares o torres funerarias: Acorde a la arqueología (Kesseli y Pärssinen, 2005a; 2005b), se trata de necrópolis y sitios funerarios formados por torres funerarias de la cultura Aymara correspondientes al período comprendido entre 1250-1600 d.C. en el área andina ocupada por los señoríos aymaras de Pakasa (Kesseli y Pärssinen, 2005a; 2005b). Para esta tipología, se relevó y realizó el inventario de chullpas de las localidades y sitios de Mantecani (Provincia Aroma, Municipio de Patacamaya), Bahía Cohana (Provincia Los Andes, Municipio de Pucarani), Quehuaya y Patapatani (Provincia Los Andes, Municipio de Puerto Pérez). El inventario fue documentando con fotografías, posición GPS, altitud y orientación de cada torre funeraria. También se obtuvo información adicional a través de entrevistas no estructuradas con autoridades, investigadores y pobladores locales (Anexo I). Con el objetivo de evaluar el conocimiento de académicos respecto a este tema; entre 2010 y 2016, los autores efectuaron 675 (N=100%) encuestas validadas (Villavicencio et al., 2018) en un total de 27 programas de maestrías (La Paz, Cobija, Trinidad, Oruro, Tarija, Cochabamba, Sucre, Santa Cruz) de las áreas pedagógica, de investigación y ambiental.

B.- Cementerio de tortugas: Con esta denominación, se describe el cementerio homónimo del Torotoro Geoparque Andino (Torotoro, Potosí, Bolivia). Se trata de un yacimiento paleontológico de tortugas del Cretácico – Paleógeno (Formación Santa Lucía), especialmente de las especies *Roxochelys vilavilensis* y *Roxochelys elegans* (Testudines: Pelomedusidae) (García et al., 2009; 2017). Para este sitio, ubicado a 7 km de la población de Torotoro, se contó con un relevamiento de tortugas fósiles llevado a cabo en 2006 (García et al., 2009) y que fue repetido a fines comparativos en 2017 (García et al., 2017). Como en el caso anterior, se elaboró un inventario de los recursos acompañado de registros GPS, altitud y entrevistas no estructuradas a pobladores, investigadores y guías locales (Anexo I).

C.- Almitas: Se trata de un denominativo local aplicado a construcciones funerarias, repositorios de almas o “ajayu” realizadas sobre las orillas del río Torotoro (Torotoro Geoparque Andino, Potosí, Bolivia) por parte de los pobladores de la población homónima. Durante las misiones científicas efectuadas al sitio, se llevó a cabo un relevamiento de cinco áreas con este denominativo local, tomando datos GPS, altitud, orientación, materiales constructivos y arquitectura que aún están en proceso.

Para los sitios “Cementerio de Tortugas” y “Almitas”, ambos ubicados en la periferia del poblado urbano de Torotoro, el contexto y significado cultural se obtuvo a partir de entrevistas no estructuradas (Anexo I) y encuestas validadas (Villavicencio et al., 2018) con un panel de expertos y dirigidas a autoridades, pobladores locales y estudiantes y docentes de la carrera de Turismo del Instituto Superior Charcas de Torotoro. Para ello, se tomó a la población total de Torotoro (10870 personas; INE,



2021) como universo finito (N) para el cálculo de la muestra poblacional (n) acorde a la fórmula de poblaciones discretas de tamaño conocido (Kelmansky, 2009):

$$n = \frac{N \times Z_a^2 \times p \times q}{d^2 \times (N - 1) + Z_a^2 \times p \times q}$$

N=10870 pobladores del Municipio de Torotoro (100%)
Z=1,96
p=95 %
q=5 %
d=10 %
n=85 encuestas

Esta determinó un mínimo representativo de 85 encuestas. Pero, se logró efectuar un total 173 encuestas, que incluyó padres de familias, jóvenes, autoridades locales y originarias (área urbana y rural) con lo que se garantizó la representatividad. Con el fin de evitar sesgos derivados de utilizar diferentes perfiles de encuestadores, a diferentes horas del día (estados anímicos de los encuestados) y, sobre todo, los derivados de la interpretación subjetiva de las preguntas, entre otros (Villavicencio et al., 2016), se optó por efectuar la encuesta en forma sincrónica y con el autor senior como único encuestador. A tal fin, se realizó, en el municipio de Torotoro, durante la semana previa al evento, una convocatoria voluntaria por redes sociales y radio (en idioma español, aymara y quechua) a una reunión *ad hoc* en el auditorium del Instituto Tecnológico Superior Charcas. En dicho evento, se respondieron las preguntas de la encuesta, previa explicación y consenso de comprensión de los contenidos. Para ello se utilizó una presentación de MS Power Point con fotografías inherentes al contenido de las preguntas y las explicaciones del caso. Se contó, además, con 4 personas que colaboraron con traducciones para las personas de habla quechua y aymara. Asimismo, para mantener un estado de ánimo uniforme, motivación e involucramiento se implementaron dinámicas de grupo entre las secciones de preguntas y se compartieron dos comidas comunitarias (*Aptapi*).

Las entrevistas a profundidad, no estructuradas (Anexo I), se grabaron con un teléfono celular Samsung S4 LTE y la app nativa y fueron validadas acorde lineamientos propuestos por Supo (2013).

Resultados y discusión

A.- Chullpares o torres funerarias: De acuerdo con Kesseli y Pärssinen (2005), las torres funerarias o chullpares eran monumentos mortuorios estrechamente vinculados al estatus social y político del difunto. Las aquí estudiadas corresponderían a la cultura Aymara (Sagárnaga, 2004; Kesseli y Pärssinen, 2005a; 2005b).

Desde el punto de vista arqueológico, la chullpa (vocablo aymara-quechua) en el altiplano boliviano son torres de 1,5-8 m de altura, generalmente redondas o prismáticas, de sección cuadrada o rectangular y destinadas a los personajes de gran prestigio o estatus social (Ibarra y Querejazu, 1986). La mayoría de estos monumentos prehispánicos tardíos han sido construidos de adobe (caso de Mantecani, **Anexo II, Lámina 1**), pero también existen varios sitios donde las chullpas han sido hechas de roca (caso de Bahía Cohana, Patapatani y Quehuaya) (**Anexo II, Lámina 1**). En la opinión de Kesseli y Pärssinen (2005b), la edificación de una chullpa cumplía dos finalidades: por un lado, los parientes y miembros de las comunidades altiplánicas manifestaban su respeto hacia el difunto como personaje de gran estatus o autoridad

política (*malku* o *hilacata* en aymara) y a su linaje (*ayllu*). Por otro lado, la chullpa funcionaba como un símbolo en memoria del jefe político, curaca, malku o hilacata muerto, expresando su prestigio personal y el de su comunidad, así como su poder en el plano local, regional e incluso interprovincial. Asimismo, en relación a su funcionalidad, es probable que las chullpas hayan cumplido el papel de lugares importantes de culto o huaca (Kesseli y Pärssinen, 2005b) y un paso transicional a otro plano de existencia como dioses. Como funcionalidad secundaria, en el paisaje abierto del altiplano, también servían, y aún sirven, como un hito o marca territorial. La torre funeraria de barro o roca no era suficiente para la conservación de un cuerpo humano y este, necesariamente, era colocado en posición fetal dentro de una bolsa tejida o cuero de llama (*Lama glama*, *Camelidae*) o una cesta tejida confeccionada con pasto o totora (Kesseli y Pärssinen, 2005b). Cabe señalar que las chullpas en general eran edificaciones funerarias colectivas donde, además del jefe de la comunidad o *Malku*, se alojaban los restos mortales de sus esposas, hijos y parientes cercanos. Al parecer también eran alojados algunos sirvientes en carácter de sacrificio humano al difunto o para servirlo en la otra vida (Kesseli y Pärssinen, 2005b). La altura de la chullpa y el lugar donde se construía habrían sido un reflejo de estatus y rango social (Kesseli y Pärssinen, 2005b). Vale decir que estas construcciones y las prácticas y simbolismos asociados tenían una íntima relación con las estructuras de poder. Acorde con Kesseli y Pärssinen (2005b), los cambios en estas prácticas reflejaban normalmente cambios muy profundos en las actitudes y valores culturales de la sociedad, acompañados por cambios religiosos e ideológicos. Estas prácticas funerarias parecen tener una vinculación mayor con las identidades étnicas que con el uso de ciertas características estilísticas en la cerámica y otros artefactos domésticos (Pärssinen, 1997).

Dado que la presencia de chullpas de la cultura Aymara está mayormente circunscrita al altiplano boliviano, estas poseen un carácter único y singular que las convierten en un recurso turístico primario (Richard, 2004) y, por tanto, su singularidad determina una preferencia potencial en la elección de sitios patrimoniales para el turismo necrofilico y necrológico, así como para el turismo especializado de paisajes culturales.

Acorde con las entrevistas, los pobladores locales (**Anexo I: 16**) les asignan a las chullpas una identidad vinculada a “gente del pasado”, pero no necesariamente ancestros y, por tanto, no sienten vínculos de identificación identitaria hacia ellos. Lamentablemente, el conocimiento histórico y cultural de estos monumentos funerarios por parte de los pobladores locales (**Anexo I: 16**) y del ciudadano boliviano en general es escaso, muchas veces desvirtuado o nulo totalmente (Richard, 2006, 2017, 2018) debido a los procesos de colonización cultural (Richard, 2006; Richard, 2018; Richard y Contreras Zapata, 2014). En función de ello, resulta poco menos que imposible lograr que tanto el ciudadano como el poblador local, valore, cuide y conserve un patrimonio no activado (Prats, 2005; Lladó, 2014) y desconocido. En este sentido, la constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia (en adelante Bolivia) indica en su artículo 108 que “Son deberes de las bolivianas y los bolivianos... 4. Resguardar, defender y proteger el patrimonio natural, económico y cultural de Bolivia”. Sin embargo, esto plantea una paradoja: ¿Cómo se protege lo que se desconoce? El solo hecho de existir y estar visible como ocurre con las chullpas no implica que se conozca su significado, valor histórico y cultural, como lo demuestran las encuestas y entrevistas realizadas a los pobladores locales. En el caso de Mantecani, ningún poblador del área del chullpa pudo indicarnos el significado histórico, cultural o patrimonial

de las chullpas con las que conviven en su diario actuar y, por el contrario, un 75 % (n=12) señaló que eran construcciones de habitantes antiguos, pero que les perjudicaban en sus labores de siembra de papa (*Solanum tuberosum*) y por tal motivo las tumbaban (**Anexo II, Lámina 1**). Entre 2005 y 2018, los pobladores destruyeron un total de seis torres funerarias dejando todo su contenido (momias, ajuar funerario, vasijas, entre otros) expuesto a la intemperie y regado por doquier (**Anexo II, Lámina 1**). Al respecto, cabe destacar que la ley 1333 de Medio Ambiente de Bolivia indica que:

Comete delito contra el medio ambiente quien infrinja el Art. 223º del Código Penal, cuando destruya, deteriore, sustraiga o exporte bienes pertinentes al dominio público, fuentes de riqueza, monumentos u objetos del patrimonio arqueológico, histórico o artístico nacional, incurriendo en privación de libertad de uno a seis años (Ley 1333, art. 107).

Redacción similar tiene el art. 66 de la Ley Nacional #530 de Patrimonio Cultural de Bolivia. Vale decir que, para Bolivia, el ciudadano, además de tener el deber de proteger el patrimonio, se ve penalizado con privación de libertad por toda acción que lo afecte negativamente. Empero, no es menos cierto que no se puede legislar sobre lo que no se conoce y, en este caso, lamentablemente, ni siquiera se cuenta con un registro nacional de patrimonio de monumentos arqueológicos (Sagárnaga, comunicación personal, 2018). Como consecuencia, y a pesar de que existe una legislación clara al respecto, la destrucción total por falta de conciencia y valoración del patrimonio es inminente; a menos que se realicen e implementen campañas de educación y concientización, para lo cual se necesitan insumos emergentes de esta y de futuras investigaciones.

Algunas torres funerarias de Mantecani con su interior íntegramente saqueado han sido dejadas en pie *ex profeso*, pero con la finalidad de servir de baño a los comunarios durante sus tareas agropecuarias en el lugar (**Anexo II, Lámina 1**). Situación que revela, con carácter de indicador, la escasa asignación a este referente como patrimonio (en términos de Prats, 2005) local sobre el tema como fuera expresado en las encuestas y entrevistas. En Bahía Cohana, durante el relevamiento llevado adelante en 2006, nos encontramos con una situación de desconocimiento similar. En este caso, al preguntarle a las autoridades originarias locales (*Malku*) y pobladores de la comunidad de ascendencia aymara sobre dónde estaban enterrados o localizados sus antepasados y/o ancestros, el 100 % de ellos (n=23) indicó y señaló con su mano el cementerio local (Católico Apostólico Romano). De manera similar a Mantecani, aquí el 93 % de los entrevistados asigna a las chullpas el estatus de construcciones antiguas, pero no las vinculan con ancestros o antepasados propios. El 7 % restante simplemente no opina. Los entrevistados locales también indican que se trata de construcciones realizadas por personas anteriores a ellos (sic), de otra época, pero extintos y sin descendencia actual. Al señalarles una de las chullpas de roca que caracterizan al sitio y preguntarles por su significado, los mismos encuestados (Aymaras) indicaron que lo desconocían. Asimismo, durante 2006, se pudieron evidenciar, a partir de las encuestas y entrevistas locales, dos hechos: en primer lugar, la llegada de una iglesia evangélica que motivó la destrucción de algunas torres funerarias aludiendo que allí “moraba el demonio” (Sic) (**Anexo I**) y en segundo lugar, el saqueo perpetrado por personas ajenas a la comunidad que pagaron a algunos pobladores la

suma de aproximadamente 3 U\$ para ser “autorizados” a “saquear” una de las torres y llevarse su contenido (una momia y su ajuar funerario) (Entrevistas 1 al 7, **Anexo I**). Nuevamente, ambas situaciones muestran que existe una pérdida de conexión con el pasado como consecuencia de una educación colonizadora en la que se enseñan contextos ajenos al propio. Consecuentemente, no se puede valorar, entender, respetar, amar, conservar lo que no se conoce, aunque sea lo propio (Richard, 2006; Richard, 2017; 2018; Richard y Contreras, 2014). En 2006, los pobladores locales de Bahía Cohana dinamitaron un cerro que tenía parte de una ciudadela centenaria aymara con viviendas de roca con la finalidad de construir una cancha de fútbol (**Anexo II, Lámina 1**). El complejo de chullpares, viviendas de roca y templos asociados, formaban parte de un paisaje cultural único con un gran potencial para el turismo especializado, y, por tanto, una legítima y potencial alternativa económica sustentable para la paupérrima economía local actual (Ribera, 2008, 2010). Lamentablemente, además de los hechos mencionados, estas ciudadelas y chullpares han sido muy poco estudiadas (Entrevistas 8 a 13, **Anexo I**) y por tanto no hay información suficiente para la puesta en valor, ni la voluntad política de activarlos patrimonialmente. Obviamente, el desconocimiento general de la existencia de estos monumentos mortuorios impide también la presión social ciudadana para su conservación y puesta en valor (nadie conserva lo que desconoce). Las encuestas efectuadas a un total de 675 profesionales de distintas localidades de Bolivia indicaron que un 75,7 % (n=511) desconocían qué era una chullpa y de los participantes que afirmaban saber (18,9 %, n=128), sólo pudieron indicar que eran lugares donde “se enterraban indígenas...” (Sic). Asimismo, estos últimos indicaron como localidad o sitio para hallar chullpas “el altiplano” (Sic). Es decir, existiría un desconocimiento incluso de los lugares donde existen estos monumentos mortuorios. En 2015, volvimos a la comunidad de Bahía Cohana y debido a una denuncia dirigida al Ministerio de Culturas de Bolivia llevada a cabo por los autores sobre los hechos aquí relatados, al trabajo de varias ONG’s y la intervención arqueológica de Jedu Sagáranaga Meneses, se había construido un pequeño museo y los pobladores mostraban un poco más de conocimiento respecto al significado de las torres funerarias o chullpas, pero sin el empoderamiento, puesta en valor y activación necesaria. A la fecha (2023), ninguna torre funeraria u otras manifestaciones arqueológicas poseen al menos una cartelería que explique su significado a los visitantes que se detienen a la vera del camino a observar estas curiosas construcciones. Tal vez la prueba más tangible de la falta de empoderamiento, identidad y pertenencia se la puede encontrar en la publicidad política pintada sobre el frente de una de las viviendas de roca del siglo XIII o XIV más intactas de la comunidad y contemporánea con las chullpas (**Anexo II, Lámina 1**). La totalidad de torres funerarias de Bahía Cohana, Patapatani y Quehuaya han sido saqueadas tanto por curiosidad de los pobladores locales y la siempre presente posibilidad de hallar oro, como por saqueadores profesionales que luego venden los objetos encontrados a coleccionistas y museos privados. En otros casos, son utilizadas por satanistas locales y foráneos en sus ritos (Entrevistas 1 a 13, 14 a 20, **Anexo I**). El patrimonio cultural sólo existe cuando se lo percibe como tal y la puesta en valor lo conduce a la activación patrimonial (Prats, 1997; 2005) como parte del proceso de patrimonialización. Lamentablemente, en el caso de prácticamente todos los sitios que involucran torres funerarias en Bolivia, nada de esto ha ocurrido a la fecha. Como se ha indicado en trabajos previos (Richard y Contreras, 2014; Richard, 2017, 2018), la investigación en un contexto académi-



co es la base fundamental e indispensable para conocer lo propio. La investigación otorga las herramientas contextuales necesarias para percibir el patrimonio como tal y como primer paso para realizar la puesta en valor y desde allí, con difusión, divulgación (Espinoza, 2010), la activación y patrimonialización. Pero esto requiere que exista la percepción, concientización y materialización de la importancia del pilar académico de la investigación en la universidad boliviana. El cuidado, valorización y conservación social del patrimonio es consecuencia, en gran parte, de la relevancia que esa sociedad le dé a la función académica de la investigación científica (Richard y Contreras, 2014; Richard, 2017; 2018). La investigación nos proporciona los insumos necesarios para la puesta en valor de lo material y su interpretación, así como para construir, deconstruir y repensar el contexto inmaterial en torno a estos. La activación del patrimonio es el paso fundamental para que el recurso patrimonial se convierta luego en recurso turístico y educativo. Es imposible promocionar un recurso que no se conoce. Por otro lado, los sitios funerarios como los chullpares forman parte, conforman y hasta cierto punto modelan el paisaje cultural (Sauer, 1925; Nogué, 2007; Sabaté, 2008). De hecho, la Declaración de Newcastle (2005) en su artículo 8 indica: “Que los paisajes culturales no son solamente lugares agradables y amenos, sino que también pueden ser lugares de dolor, sufrimiento, muerte, guerra, terapia, reconciliación y recuerdos. [...]” (Newcastle, 2005).

En el caso de Mantecani, los chullpares, en 2005, ocupaban gran parte del paisaje y se situaban en un lugar de acceso privilegiado, ya que la mayoría se encontraban sobre la autopista y ruta nacional no 1 que une las ciudades de La Paz y Oruro. Por tanto, podría haberse constituido en una excelente propuesta de turismo especializado necrológico, arqueológico, de agroturismo, comunitario, inclusivo y accesible. Sin duda, podría haber propiciado, con las políticas adecuadas, un desarrollo turístico sostenible y comunitario que generaría más recursos que la actual economía basada en el cultivo de pequeños minifundios de papa (*Solanum tuberosum*).

Además, no podemos dejar de considerar que siendo Bolivia el país con más torres funerarias y variedad de tipologías (Sagárnaga, 2004; Kesseli y Pärssinen, 2005), estamos frente a un patrimonio único y singular que bien podría constituirse en una parte fundamental de la identidad cultural del país, dándole incluso, el rango de paisaje cultural acorde a la UNESCO (Silva Pérez y Fernández, 2015). En este sentido, una política adecuada permitiría no sólo un proceso de patrimonialización pertinente, sino también un extenso proceso de apropiación y desarrollo identitario a través del potencial de estos recursos patrimoniales y paisaje cultural en la docencia, como fuera puesto de manifiesto en la Declaración de Paysandú (2010):

Los cementerios y sus manifestaciones materiales e inmateriales ofrecen la posibilidad de construir proyectos pedagógicos integrales que fomenten el valor educativo que estos espacios contienen y potenciar así su valor patrimonial (DP, 2010).

B.- Cementerio de tortugas: Se trata de un yacimiento paleontológico donde los fósiles más relevantes están representados por dos especies de tortugas de agua dulce, *Roxochelis vilavilensis* y *R. elegans* (Testudines: Pelomedusidae) (García et al., 2009; 2017). Los pobladores locales de ascendencia aymara y quechua principalmente lo bautizaron “Cementerio de Tortugas” por la relativa frecuencia con que aparecían en las dunas rojizas de la formación Santa Lucía (Período Cretácico – Pa-



leógeno) los caparazones de estas tortugas de gran tamaño (98 % de los encuestados, entrevistas 21 a 30) (**Anexo II, Lámina 2**). Para la cultura aymara, todas las cosas, incluso las rocas (Quispe Huanca y Mamani, 2007) y fósiles, tienen un “alma” o esencia vital a la que denominan *ajayu* y que justifica el denominativo de “Cementerio de Tortugas” (98% de los encuestados, entrevistas 21 a 30, **Anexo I**), es decir, el lugar donde reposan los cuerpos y almas (*ajayu*) de las tortugas de *antaño*. Este es, sin duda, un claro ejemplo en el que un contexto cultural, en este caso la filosofía y cosmovisión del mundo andino, especialmente aymara y quechua, obliga a repensar el tema de los cementerios como un sitio exclusivamente para el descanso del ser humano después de la muerte y a abrir la mente a nuevos significados para el término acorde a los contextos culturales locales. De esta forma, para las comunidades originarias locales, el apelativo de “Cementerio de Tortugas” es totalmente pertinente y es interpretado como un lugar de descanso para estos animales en estado de fosilización y su alma (*ajayu*). Un discurso de sustentación que no es incluido normalmente en las visitas guiadas a dicho lugar. Discurso mayormente limitado a una explicación exclusivamente de orden paleontológico (Entrevistas 21 a 30, **Anexo I**). Es por ello que, si bien no se trata de un cementerio humano, empero refleja la expresión del patrimonio inmaterial cultural y el sentir de la cosmovisión de las culturas aymara y quechua en torno a la muerte en la representación del corpus del fósil, pero también de un alma que lo acompaña, el *ajayu*. Desde este punto de vista, el “Cementerio de Tortugas”, más allá de su representatividad como parte del paisaje natural, lo es también desde el punto de vista del paisaje cultural (Sauer, 1925; Nogué, 2007; Sabaté, 2008; Silva y Fernández, 2015) y se encuadra perfectamente en los preceptos de la Carta de Morelia (2005, en Isaza Londoño, 2014) y Declaración de Paysandú (2010) entre otras. De esta forma y durante el “XVIII Encuentro de Valoración y gestión de Cementerios patrimoniales”, se aceptó y presentó una ponencia en la temática, promoviendo un nuevo diálogo de saberes en el área (García et al., 2017). En 2005, los autores participaron en el desarrollo del Plan de Manejo del Parque Nacional Torotoro (García et al., 2009) y en ese entonces el “Cementerio de Tortugas” constituía uno de los principales atractivos turísticos del parque y, además de tener una señalización que permitía al turista llegar a pie desde el pueblo de Torotoro, se contaba con servicios de guías para una visita explicativa y una infraestructura que incluía un pequeño museo, una sala de audiovisuales y una cafetería (91 % de los encuestados, entrevistas 21 a 30). Ese año y como parte de nuestro trabajo, se documentó la presencia de un total de siete caparazones de las especies citadas expuestos al público (García et al., 2009). Sin embargo, en el 2005, en una entrevista al guardaparque nacional, Sr. Julio Quispe, nos refirió (Richard, 2005) que en años anteriores había muchas más tortugas, pero que la ambición de algunos pobladores y el trabajo de saqueadores las estaban haciendo desaparecer gradualmente, afirmación refrendada en las encuestas (82 %) y entrevistas (21 a 30, **Anexo I**). El testimonio del Sr. Julio Quispe del 2005 terminó siendo profético, ya que en 2017 durante la III Misión Científica de la Fundación MGC, el “Cementerio de Tortugas” era un conjunto de dunas rojizas, pero sin tortuga alguna (**Anexo II, Lámina 2**). Lamentablemente, el saqueo del cementerio, a pesar de estar cercado totalmente, dejó una infraestructura en torno al este, sin razón de ser, ni de existir. Este sitio, administrado por la comunidad local de Molle Cancha, se quedó sin flujo turístico, siendo visitado por alguno que otro turista que, sin saber lo ocurrido, llegaba al lugar en busca de las tortugas que otrora caracteri-



zaron al lugar. Turistas que, además de irse decepcionados, se sentían frustrados e incluso estafados en su buena fe (Entrevista 21 a 29, **Anexo I**). Perdido el patrimonio material y a los fines de no perder el inmaterial también, la Fundación MGC con el apoyo del artista cochabambino, Arq. Gabriel Fernández Larico, realizó siete réplicas de las tortugas a partir de un molde tomado del museo local y de la única tortuga fósil que allí quedaba. Estas réplicas de resina fueron recubiertas con el suelo rojizo característico del lugar para darle más autenticidad y se ubicaron donde otrora estuvieron las originales. Con ello se hizo una reposición de tortugas en el sitio restaurándolo como atractivo turístico y patrimonial y sobre todo con una nueva historia que contar. Desde 2016 a la fecha, la Fundación MGC también viene impartiendo cursos de capacitación a los guías, guardaparques y comunarios promoviendo la puesta en valor del contexto inmaterial del sitio... Su *ajayu*, el alma del sitio y de los fósiles que allí se encontraban. En este sentido, la Fundación MGC rescata también a través de tales actividades la “Declaración de Paysandú” en cuanto a la finalidad docente y pedagógica del sitio: “...Introducir la dimensión pedagógica como uno de los factores clave para la valoración y preservación del patrimonio funerario de nuestros países”. (DP, 2010)

...que las Instituciones encargadas de la formación de los ciudadanos consideren los espacios funerarios en general y los Cementerios en particular como aulas abiertas donde pueden establecerse sinergias entre disciplinas y enseñanzas, imágenes y símbolos, valores y sentimientos, acercamientos y comunicación transformadora. (DP, 2010: 4)

Sobre el particular, se está trabajando en la reactivación de la sala de audiovisuales y el dictado de cursos permanentes sobre la temática patrimonial y de turismo especializado. En este último tópico, la idea es proyectar el “Cementerio de Tortugas” como un espacio del paisaje cultural y del turismo especializado necrológico por las características mencionadas que le dan un carácter único. Con ello, la idea es contribuir educativamente a repensar la temática de cementerios y no limitarla únicamente a la cuestión humana y, complementariamente, utilizar el recurso como escuela de promoción de valores identitarios, de pertenencia local (*El ajayu*), así como de fuente de futuras investigaciones en la temática.

C.- Almitas: Acorde a la interpretación de los pobladores locales, se trata de construcciones a escala reducida que, de alguna forma, replican la vivienda, el oficio y lugar de trabajo del difunto. Esta práctica se llevaría a cabo desde tiempos inmemorables (89 % encuestados y entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). Actualmente, se continúa esta práctica a las orillas (Ambas) del río Torotoro (Potosí, Bolivia), aunque gradualmente se estaría dejando de lado por la tradicional sepultura en cementerios católicos locales (Entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). Durante 2017, y como parte de las III y IV Misiones Científicas de la Fundación MGC para la declaratoria del actual Torotoro Geoparque Andino (Potosí, Bolivia) como Geoparque de la UNESCO, se llevó a cabo un relevamiento de cinco sitios donde se encuentran las estructuras mencionadas, desconociendo inicialmente su significado. A partir de las entrevistas (21 a 29, **Anexo I**) y posteriormente de las encuestas (89 %), supimos que los pobladores las denominan “Almitas” y son, literalmente, lugares de residencia transitoria para las almas de los difuntos. Para los pobladores originarios locales (principalmente de ascendencia quechua y aymara), la muerte de un ser querido entraña dos tareas postmortem:

1) La construcción de un complejo arquitectónico que incluye una vivienda a escala de uno o dos pisos donde residirá el alma del ser querido, rodeada de un cerco amplio para el ganado (pastores) o siembra (agricultores) o un sitio similar que refleje el oficio que el/la difunta practicaba en vida (**Anexo II, Lámina 2**).

2) La sepultura del cuerpo del difunto que se lleva a cabo en el cementerio católico apostólico romano de Torotoro (entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). Vale decir que para la población de Torotoro al menos subyace la creencia de que el alma puede residir en un sitio diferente al cuerpo del difunto, la “Almita”. Los pobladores, mayormente aymaras y quechuas, no creen en la resurrección (98 % de los encuestados, entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). Para ellos, la muerte es un plano de existencia superior, el *Janaq Pacha*, y en él continuarán haciendo lo que hacían antes de fallecer. Así, si eran pastores, seguirán siéndolo en el *Janaq Pacha*. La muerte en la concepción andina nunca es el final, es parte del ciclo la vida y, por tanto, no es vista como una tragedia, es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal (Bascopé, 2001). En la filosofía andina, lo importante es morir bien y esto involucra ser bien atendido en la muerte y después de ella. Por eso, los funerales tienen un carácter festivo, con abundancia de comidas, bebidas, colaboración de parientes, vecinos y amigos. Evento que normalmente involucra una gran inversión de dinero y/o bienes para celebrar y despedir adecuadamente al difunto (Bascopé, 2001; 89 % de los encuestados, entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). Luego de la muerte, se supone que el alma del difunto aún permanecerá en el *Kay Pacha* (espacio y tiempo terrenal) durante tres años (82 % de los encuestados, entrevistas 21 a 30, **Anexo I**), período en el que residirán y seguirán con las ocupaciones que tuvieron en vida, pero circunscriptos al sitio que les construyen sus allegados, las “Almitas”. Estas, además de ser una réplica de la vivienda del difunto y su terreno de pastoreo o siembra, son equipadas con enseres que el difunto puede necesitar en su transición al *Janaq Pacha*. Es por ello que se provee de alimentos, ropa, hojas de coca, herramientas, utensilios, enseres, etc. que se colocan en el interior de la “Almita” para luego sellarla (**Anexo II, Lámina 2**). Todo ello va asociado a diferentes rituales. Uno de ellos es el “lavatorio” (**Anexo II, Lámina 2**). Para este rito, dos o tres días después del entierro del cuerpo del difunto, se convoca a todos los familiares del finado para proceder al lavado de sus prendas de vestir. Este ritual tiene por objetivo la purificación de las ropas, del ambiente y de la vivienda del difunto y se realiza junto a las “Almitas” (82 % de los encuestados, entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). En todos los sitios de “Almitas” relevados (n=5), hemos encontrado, asociada a las construcciones, pequeñas lagunas artificiales (n=3) y naturales (n=2) donde se lleva adelante el rito del lavado y, en todos los casos, están cercanas o incorporadas al área de las “Almitas” (**Anexo II, Lámina 2**). Entonces, luego del entierro del cuerpo del difunto en el cementerio y durante tres años, el alma del difunto vivirá y residirá en las “Almitas”. Allí convivirá con los familiares y la comunidad, ya que el alma del difunto no se va inmediatamente al otro plano existencial o *Janaq Pacha* permaneciendo los tres años en el *Kay Pacha* o plano terrenal. Luego de dicho período, las almas son despedidas del *Kay Pacha*, pero no serán olvidadas, ya que en noviembre, para el “Día de los Muertos”, serán atendidas nuevamente como las almas que quedaron en la lejanía del tiempo (Bascopé, 2001, 82 % encuestas, entrevistas 21 a 29, **Anexo I**). Las “Almitas”, como los casos anteriores, representan una visión novedosa y singular del paisaje cultural (Sauer, 1925; Nogué, 2007; Sabaté, 2008; Silva y Fernández, 2015) y sobre todo un atractivo de gran singularidad para



el turismo especializado necrológico y necrofílico. Pero no menos importante es la necesidad de mayor investigación de este tema tan poco explorado para el rescate de estos contextos culturales andinos; insumo fundamental para la puesta en valor, el desarrollo de un discurso de sustentación y la activación patrimonial de estos como objeto museológico y recurso del turismo especializado. La pérdida y erosión gradual de dichos contextos, historia y significados con el paso del tiempo y la falta de investigación en el área, trae aparejada la pérdida de la identidad de los pueblos y el sentido de pertenencia social. Por ello, la academia debería propiciar líneas de investigación al respecto. Nuevamente, el caso de las “Almitas” nos obliga a repensar el significado e interpretación del concepto de cementerio para incluir también las estructuras, construcciones y paisajes asociados a ellos y que contienen temporalmente una parte importante, sino la más importante, de la ecuación mortuoria: el alma o *ajayu*.

Conclusiones

El tema patrimonial asociado con la muerte incluye tipologías diversas que son parte integral del paisaje cultural y un potencial latente para el turismo patrimonial necrofílico y/o necrológico. Sin embargo, la percepción del tema no debe sesgarse a la muerte propiamente dicha, ni limitarse al ser humano o su cuerpo físico. Los contextos culturales nos enseñan la amplitud de la temática que puede incluir desde torres funerarias colectivas con un especial significado social y cultural, a yacimientos y especies fósiles y sus correspondientes almas (*ajayu*), o representaciones arquitectónicas a escala para la residencia temporal del alma de las personas como ejemplos y expresiones de dicha diversidad. Todo ello nos conduce a repensar, resignificar, reconstruir y deconstruir el alcance e interpretación que tenemos del concepto de cementerio. La patrimonialización de estos sitios y lugares sin duda se inicia con la investigación que aporta los insumos necesarios para la puesta en valor, apropiación, sentido de identidad y pertenencia y su transducción en el proceso educativo y de divulgación social. La investigación le ofrece elementos y conocimiento a un pueblo, la riqueza patrimonial que posee y le da los insumos para una educación pertinente que estimulará amor por lo propio, en el niño y futuro ciudadano; el primer paso para conservar el patrimonio. Investigar para conocer, conocer para educar, educar para amar, amar para conservar y conservar para prosperar...

Agradecimientos

Este trabajo es parte de las investigaciones efectuadas durante 2017 por las III y IV Misiones Científicas de la Fundación MGC para la declaratoria del actual Torotoro Geoparque Andino (Potosí, Bolivia) como Geoparque de la UNESCO. Los autores dejan constancia de su mayor agradecimiento a la Fundación MGC; a todos los miembros del Comité Científico de la Proyección del Torotoro Geoparque Andino; a todas las comunidades del Torotoro Geoparque Andino; al personal del SERNAP (Bolivia); a las autoridades y estudiantes del Instituto Superior Charcas de Torotoro (Carrera de Turismo); a los estudiantes del Diplomado de Metodología de la Investigación de la Universidad Mayor de San Andrés; a la Arq. Patricia Dueri (Univ. Mayor de San Simón, Cochabamba); al Arq. Gabriel Fernández Larico (Fundación MGC) quienes, de una u otra forma, apoyaron y colaboraron con estas investigaciones. Finalmente,



expresamos nuestro pleno reconocimiento a los dos revisores anónimos y consejo editorial de la revista La Rivada por las acertadas críticas, consejos y observaciones que permitieron mejorar notablemente la versión final del trabajo.

Referencias Bibliográficas

BASCOPE CAERO, Victor (2001) “El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba”. En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 33 (2). Pp. 271-277 [En línea] <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012>

BRODMAN, Barbara (1976) *The Mexican Cult of Death in Myth and Literature* (Monograph #44, Humanities). University of Florida, Gainesville.

CARTA DE VENEZIA (1964) *Carta II del Congreso Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos. Históricos*. Venecia 1964. Adoptada por ICOMOS en 1965. Disponible en <https://bit.ly/3ftAKzU>

CARTA DE NAIROBI (1978) *Recomendación relativa a la Salvaguardia de los Conjuntos Históricos o Tradicionales y su Función en la Vida Contemporánea*. UNESCO 19a reunión, celebrada en Nairobi, del 26 de octubre al 30 de noviembre de 1976. Disponible en <https://bit.ly/3jhqADq>

CARTA DE FLORENCIA (1981) *Comité Internacional de Jardines Históricos*. ICOMOS-IFLA, Reunión de Florencia 21 de mayo de 1981. Disponible en <https://bit.ly/3lzoJtg>

COLUCCIO, Félix (1968) “El culto a San La Muerte”. En *Folklore Americano (Primera época, años XV-XVI, #15)*, 1967-1968, Comité de Folklore del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Lima.

DECLARACIÓN DE NEWCASTLE (2005) *Forum UNESCO – Universidad y Patrimonio*. Disponible en <https://bit.ly/3rYD2Ms>

DECLARACIÓN DE PAYSANDÚ (DP) (2010) *Dimensión pedagógica del patrimonio cultural funerario*. Disponible en <https://bit.ly/37hdzEn>

FROMM, Erich (1975) *Anatomía de la destructividad humana*. México, Siglo XXI Editores.

GARCÍA CRISPIERI, Gonzalo, FONTÚRBEL, Francisco y RICHARD, Enrique (2009) *Plan de Manejo del Área natural de manejo Integrado Torotoro 2006 - 2016*. La paz, Ed. EcoDreams Multimedia y Fundación emegece. Disponible en <https://bit.ly/3C7mqat>

GARCÍA CRISPIERI, Gonzalo, LARICO, Gabriel y RICHARD, Enrique (2017) “Museo Paleontológico y Cementerio de Tortugas Torotoro, Geoparque Andino:



Potosí-Bolivia”. En *Revista NLDE* 3 (6). Pp. 22 – 23. La Paz [En línea] <https://bit.ly/3rRnry6>

GÓMEZ MORENO, Ángel (2015) “Revaluación de Juan de Valdés Leal: claves de «In ictu oculi»”. En *Medievalia*, 18 (2). Pp. 369–397 [En línea] <https://doi.org/10.5565/rev/medievalia.339>

GUTIÉRREZ VIÑALES, Rodrigo (2006) “El patrimonio funerario en Latinoamérica. Una valoración desde la historia del arte contemporáneo”. En *Revista Apuntes* 18 (1-2). Pp. 161 – 170 [En línea] <https://bit.ly/3nkPeXo>

IBARRA GRASSO, Dick y QUEREJAZU LEWIS, Roy (1986) 30.000 años de prehistoria en Bolivia. La Paz, Ed. Rolando Diez de Medina.

INE (Instituto Nacional de Estadísticas) (2021) *Bolivia: Proyecciones de población, según departamento y municipio, 2012-2022*. Disponible en <https://bit.ly/3hoUnKe>

ISAZA LONDOÑO, Juan (2014) *Carta internacional de Morelia. Relativa a cementerios patrimoniales y arte funerario*. Disponible en <http://hdl.handle.net/10554/23008>

KELMANSKY, Diana (2009) *Estadística para todos: Estrategias de pensamiento y herramientas para la solución de problemas*. Buenos Aires, Ministerio de Educación de la Nación. Instituto Nacional de Educación Tecnológica. Disponible en <https://bit.ly/3gYudwW>

KESSELI Risto y PÄRSSINEN, Martti (2005a) “El altiplano boliviano de Pakasa: Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolo de poder étnico (1250-1600 d.C.)”. En *Bulletin de l'institut Français d'Etudes Andines* 34. Pp. 379-410. Disponible en <https://bit.ly/3EYkj8U>

KESSELI, Risto y PÄRSSINEN, Martti (2005b) “Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600D.C.)”. En *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 34 (3). Disponible en <http://journals.openedition.org/bifea/4936>

LLADÓ, Matteu (2014) “Los paisajes culturales patrimonio mundial como herramientas de gestión territorial. El caso de la Serra de Tramuntana de Mallorca”. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* 66. Pp. 253 – 270. Disponible en <http://dx.doi.org/10.21138/bage.1789>

LUSSENHOP, John (1977) “Urban Cemeteries as Bird Refuges”. En *The Condor*, 79 (4). Pp. 456-461 [En línea] <https://doi.org/10.2307/1367725>

MELTRIANA, A., MARDIASTUTI, Ani y MULYANI, Yeni Aryati (2018) “Urban cemeteries as habitat for birds”. *IOP Conf. Ser.: Earth Environ. Sci.* 179 012041. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1088/1755-1315/179/1/012041>



NOGUÉ, Joan (Ed.) (2007) “La construcción social del paisaje”. Col. Paisaje y Teoría, n° 1. Madrid, Biblioteca Nueva. Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022009000300008>

PARGA OTERO, Melodi (2015) “Patrimonio Cultural: nuestro, vuestro, de todos”. En *Mito Revista Cultural*, n° 22 [En línea] <https://bit.ly/2VvBY6j>

PÄRSSINEN, Martti (1997) “Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: Experiencias en Cajamarca, Pacasa y Yampará. In: Saberes y Memorias en los Andes”. In *Memoriam Thierry Saignes: 41-58*; Paris - Lima: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine. Disponible en <https://books.openedition.org/iheal/799>

POMEROY, Emma, BENNETT, Paul, HUNT, Chris, REYNOLDS, Tim, FARR, Lucy, FROUIN, Marine, BARKER, Graeme (2020) “New Neanderthal remains associated with the ‘flower burial’ at Shanidar Cave”. En *Antiquity*, 94 (373). Pp. 11-26 [En línea] <https://doi.org/10.15184/aqy.2019.207>

PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona, Ariel.

PRATS, Llorenç (2005) “Concepto y gestión del patrimonio local”. En *Cuadernos de antropología social*, (21). Pp. 17-35 [En línea] <https://doi.org/10.34096/cas.i21.4464>

PUYOLES, Carmen (2003) “La muerte como rito trascendental: Los rituales funerarios del epipaleolítico- mesolítico y su probable influencia en el mundo megalítico”. En *Cuad. Preh. Arq. Cast.* 23. Pp. 85-106. Disponible en <https://bit.ly/3lFob8D>

QUISPE HUANCA, Calixto y MAMANI BERNABE, Vicenta (2007) *Pacha: Espiritualidades originarias*. Publisher, Editorial Verbo Divino.

RIBERA, Arismendi (2008) *La hiper-contaminación de la Bahía de Cohana*. Estudio de caso N° 1. La Paz, LIDEMA.

RIBERA, Arismendi (2010) *La Bahía de Cohana: Actualización 2008 - 2010*. Estudio de caso N° 1. La Paz, LIDEMA.

RICHARD, Enrique (2004) “San Antonio de Chusicani (Tiwanaku, Bolivia). Contribución al conocimiento de los recursos naturales, culturales y ecoturísticos. Análisis del mercado turístico y propuesta preliminar para un emprendimiento ecoturístico en la región”. La Paz, Ed. Theratos Multimedia. Disponible en <https://bit.ly/2VqYOMP>

RICHARD, Enrique (24 de marzo 2005) *Entrevista realizada al Guardaparque Julio Quispe en el cementerio de Tortugas de Torotoro en 2005* [Archivo de Vídeo]. Disponible en <https://bit.ly/3x6iV1j>



RICHARD, Enrique (2006) “Investigación científica y soberanía nacional: Reflexiones en torno a la problemática de la investigación científica y la soberanía nacional en Bolivia. En BARRAL ZEGARRA, Rolando y RICHARD, Enrique (Eds). Educación y constituyente: Autonomías y soberanía. Ed. Ayni Ruway. La Paz, Bolivia. Pp. 99 – 148. Disponible en <https://bit.ly/3qRvJ8z>

RICHARD, Enrique (2017) “El patriotismo nace de la investigación...” (Prólogo). En MEJÍA TÉLLEZ, Carolina y MEJÍA IBÁÑEZ, Raúl: *Metodología de la Investigación: Cómo realizar y presentar trabajos de investigación*. La Paz, Editorial Sagitario. 4ta Ed. Disponible en <https://bit.ly/37fmaYj>

RICHARD, Enrique (2018) “La investigación científica y la praxis profesional en la universidad del siglo XXI: Panorama de Bolivia y Latinoamérica. Ensayo”. En VARGAS ESPINOZA, Luis, TINTO ARANDES, Jaime, FLOREZ GUZMAN, Mario y HERRERA DE ALVARADO, Eva (Comp.) *Avances e Innovación en la Administración y Gerencia en Salud*. Centro de Investigación y Desarrollo Ecuador. Pp. 69-85. Disponible en <https://bit.ly/3inoJOo>

RICHARD, Enrique y CONTRERAS ZAPATA, Denise (2014) “El rol de la investigación universitaria en la descolonización e independencia académica: Lo que no se publica no existe...” En *UMSA Revista Tribuna Docente* (2). Pp. 3 – 5. La Paz, Bolivia. Disponible en <https://bit.ly/3AtyHVk>

RICHARD, Enrique, CONTRERAS ZAPATA, Denise y ANGEOLETTO, Fabio (2018) “Influencia, servicios y funciones terapéuticas, psicológicas, ambientales, biofílicas, de bienestar y vivir bien de los espacios verdes en el ciudadano, instituciones educativas, hospitales, centros de salud”. En *Revista Médica Científica*, Univ, Pública El Alto, Bolivia (6). Pp. 69–82 [En línea] <https://bit.ly/3ynW4hE>

SABATÉ, Joaquim (2008) “Paisajes culturales y proyecto territorial”. En NOGUÉ, J (Ed.) *El paisaje en la cultura contemporánea*. Col. Paisaje y Teoría, Madrid, Biblioteca Nueva.

SAGÁRNAGA, Jedu (2004) “Las practicas funerarias de los grupos étnicos en el altiplano andino”. En *Archivos Bolivianos de Historia de la Medicina* 10 (1). Pp. 8 – 11

SAUER, Carl (1925) “The Morphology of Landscape.” En: University of California Publications in Geography 2 (2): 19–53.

SILVA PÉREZ, Rocío y FERNÁNDEZ SALINAS, Víctor (2015) “Los paisajes culturales de Unesco desde la perspectiva de América Latina y el Caribe: Conceptualizaciones, situaciones y potencialidades”. En *Revista INVI*, 30(85), 181-214 [En línea] <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-83582015000300006>



SUPO, José (2013) *Cómo validar un instrumento – La guía para validar un instrumento en 10 pasos*. Biblioteca Nacional de Perú. Disponible en <https://bit.ly/3hsEL8x>

TARRÉS, Sol y TÉBAR Pilar (2016) “Turismo funerario, turismo en cementerios de Andalucía y la ruta europea de cementerios”. En *IX Jornadas de Investigación en Turismo Sevilla*. España. Pp. 435 – 462. Disponible en <https://bit.ly/3CcSlpl>

TRYJANOWSKI, Piotr, MORELLI, Federico, MIKULA, Peter, KRIŠTÍN, Anton, INDYKIEWICZ, Piotr, GRZYWACZEWSKI, Grzegorz, KRONENBERG, Jakub y JERZAK, Leszek (2017) “Bird diversity in urban green space: A large-scale analysis of differences between parks and cemeteries in Central Europe”. En *Urban For Urban Green* 27. Pp. 264–271 [En línea] <https://doi.org/10.1016/j.ufug.2017.08.014>

UNESCO (1978) *Recomendación sobre la Protección de Bienes Culturales Muebles*. UNESCO. Paris. Disponible en <https://bit.ly/3x8ycys>

VILLAVICENCIO CAPARÓ, Ebingen (2016) “Validación de cuestionarios”. En *Odontología Activa Revista Científica*, 1 (3). Pp. 71-76 [En línea] <https://doi.org/10.31984/oactiva.v1i3.200>

WHEELER, Mortimer (1972) *Arqueología de campo*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica (1ª reimpresión).



ANEXO I

Lista no exhaustiva de personas entrevistadas en torno a la temática del trabajo

Nº	Personas incluidas	Nombres de los entrevistados	Ocupación/cargos	Área de incumbencia/temática
1	1	Paulino Esteban (☞)	Poblador rural, astillero naval aymara	Huatajata, Lago Titicaca, Altiplano de La Paz/Chullpas
2	1	Henry Thor Corani Esteban	Poblador rural, astillero naval aymara	Huatajata, Lago Titicaca, Altiplano de La Paz/Chullpas
3	1	Braulio Corani	Poblador rural, astillero naval aymara	Huatajata, Lago Titicaca, Altiplano de La Paz/Chullpas
4	1	Benjamin Limachi	Ingeniero Ambiental	La Paz – Pajchiri, Altiplano de La Paz y Oruro/Chullpas
5	1	Oscar Limachi	Poblador rural, ganadero (Vacas y ovejas), pescador Lago Titicaca	Quehuaya, Lago Titicaca, La Paz/Chullpas
6	1	Romaldo Quispe	Poblador rural, pescador Lago Titicaca	Quehuaya, Lago Titicaca, La Paz/Chullpas
7	1	Isaac Kalisaya	Guía de turismo	Isla Parity, Lago Titicaca, La Paz/Chullpas
8	1	Leonardo Gianelli	Sacerdote	Santiago de Huata, La Paz/Chullpas
9	15	Anónimos	Pobladores rurales, ganaderos (Vacas, ovejas, llamas)	Tiraska, Quehuaya, Puerto Perez, Lago Titicaca, La Paz/Chullpas
10	1	Franz Ramier Gutiérrez Millares	Antropólogo, docente investigador – Universidad Católica Boliviana, Documentalista	La Paz, El Alto, Oruro, Potosí, área rural de las 4 urbes/Chullpas
11	1	Bernard Marinovich (☞)	Documentalista	Oruro, Potosí urbes y área rural/Chullpas
12	1	Manuel Rojas Boyán	Antropólogo, Docente Investigador	La Paz, El Alto, Oruro, Potosí, urbes y área rural/Chullpas
13	1	Jedu Sagárnaga Menses	Aqueólogo, Docente investigador	La Paz, El Alto, Oruro, Potosí, urbes y área rural/Chullpas
14	1	Amaru Callisaya	Poblador rural ganadero (Ovejas, llamas) (*)	Llallagua - Oruro/Chullpas
15	1	Juan Pari	Docente Investigador – Universidad Siglo XX	Llallagua - Oruro/Chullpas
16	16	Anónimos	Poblador rural ganadero (Ovejas, llamas) (*)	Área rural, Mantecani, Oruro/Chullpas
17	1	Laureano Guarachi	Poblador rural ganadero (Ovejas, llamas) (*)	Área rural, Potosí/Chullpas
18	1	Severino Colque	Poblador rural ganadero (Ovejas, llamas) (*)	Área rural, Potosí/Chullpas
19	1	Carlos Mamani	Poblador rural ganadero (Ovejas, llamas) (*)	Área rural, Potosí/Chullpas
20	4	Anónimos	Poblador rural ganadero (Ovejas, llamas) (*)	Área rural, Potosí/Chullpas
21	1	José Pérez	Guardaparque Nacional	Torotoro, Potosí/Almitas/Cementerio de Tortugas
22	1	Tomas Calahuma Arispe	Guardaparque Nacional	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
23	1	Mario Jaldin	Guía Turístico, poblador rural	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
24	1	Alba Ortega	Técnico en Turismo, poblador rural	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
25	1	Patricia Fuertes	Docente investigadora, poblador rural	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
26	1	Roberto Galarza	Guardaparque Nacional	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
27	1	Glady's Galarza	Guardaparque Nacional	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
28	1	Humberto Calahuma	Guardaparque Nacional	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
29	1	Rodolfo Becerra	Abogado, residente rural y urbano	Torotoro, Potosí Almitas/Cementerio de Tortugas
30	1	Julio Quispe (☞)	Guardaparque Nacional	Torotoro, Potosí/Cementerio de Tortugas

(*) Entrevistas no grabadas: Sólo se tomó apuntes en libreta de campo a solicitud de los entrevistados

ANEXO II

Láminas



Lámina 1: Arriba, izquierda: Chullpa de barro, típica del paisaje cultural de Mantecani y en relativamente buen estado; dejada así por los pobladores para ser usada como baño (foto centro). Derecha: La coautora junto a los restos de una chullpa recientemente destruida y las osamentas dispersas a su alrededor. Abajo, izquierda: Chullpas prismáticas de roca en Quehuaya. Centro: Vivienda de roca (Bahía Cohana) pintada con publicidad política. Derecha: La misma vivienda junto a la cancha de fútbol realizada sobre el sitio patrimonial con cercado perimetral olímpico. Fotos: E. Richard



Lámina 2: Arriba, izquierda: Tortuga fósil (*Roxochelys* sp) de gran tamaño (año 2005). Centro: Aspecto desolador del sitio "Cementerio de Tortugas" en 2017. Derecha: Acceso y aspecto general del sitio "Cementerio de Tortugas" y su infraestructura actual (Museo, cafetería, sala de audiovisuales, etc.). Abajo, izquierda: Almita con techo de tejas y área de pastoreo o siembra delante de la misma (Sitio 4, orilla derecha del río). Centro: Almita junto al "Lavatorio" de ropa de difuntos (Sitio 1). Derecha: Almita del sitio 3, en la orilla izquierda del río. Fotos: E. Richard

Zithú o Zidhú: “el Diablo” o “la Muerte” entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México.

*Zithû or Zidhû: "the Devil" or "Death" among the eastern Otomi
of the state of Hidalgo, Mexico*

Sergio Sánchez Vázquez*

Ingresado: 24/08/23// Evaluado: 11/10/2023 //Aprobado: 10/11/2023

Resumen

Zithú, “El devorador del nombre”, es identificado por los otomíes orientales del estado de Hidalgo, en México, como “el Diablo”. Sin embargo, tal denominación fue impuesta por los evangelizadores del siglo XVI a todas las deidades de las culturas prehispánicas, ya que, para ellos, el Diablo se había enseñoreado en estas tierras, engañando a sus habitantes para que lo idolatrasen, pero se había “disfrazado” de falsos dioses. Entre los otomíes del Valle del Mezquital, la palabra *Zithú* no existe ni corresponde a la denominación de Diablo, para ellos, sólo existe la palabra *Zidhú*, “la venerable Muerte”. La similitud fonológica se presta para reflexionar sobre qué deidad fue sustituida y ocultada por la denominación de Diablo impuesta por los religiosos. En este trabajo, se pretende dilucidar, a partir del dato etnográfico, la posible identidad del “Diablo” con alguna de las deidades “antiguas” de herencia prehispánica.

Palabras clave: otomíes orientales – el Diablo – la Muerte – deidades.



Abstract

Zithú, "The name devourer", is identified by the eastern Otomi of the state of Hidalgo, in Mexico, as "the Devil". However, such a denomination was imposed by the evangelizers of the 16th century on all the deities of pre-Hispanic cultures, since, for them, the Devil had ruled these lands, deceiving its inhabitants to idolize him, but had "disguised" as false gods. Among the Otomi of the Mezquital Valley, the word Zithú does not exist nor does it correspond to the name of Devil, for them, there is only the word Zidhú, "the venerable Death". The phonological similarity lends itself to reflect on what deity was replaced and hidden by the name of Devil imposed by the religious? In this work, it is intended to elucidate, from the ethnographic data, the possible identity of the "Devil" with some of the "old" deities of pre-Hispanic heritage.

Keywords: Eastern Otomi – the Devil – Death – deities.

*** Sergio Sánchez Vázquez**

Licenciado en Antropología Social, maestro en Historia y Etnohistoria, doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Profesor investigador de tiempo completo en el Área Académica de Historia y Antropología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Email: sergios@uaeh.edu.mx

Como citar este artículo:

Sánchez Vázquez, Sergio (2023) "Zithú o Zidhú: 'el Diablo' o 'la Muerte' entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México". Revista La Rivada 11 (21), pp 63-83 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/392-zithu-o-zidhu>

Introducción

En varias comunidades enclavadas en la Sierra Oriental del estado de Hidalgo, México, habita un grupo étnico de filiación otomiana, que se denomina a sí mismo *N'yu-hu*, y que se diferencia de sus vecinos otomíes quienes habitan en el Valle del Mezquital, que se denominan a sí mismos *Hñä-hñu*, no sólo en el aspecto lingüístico, sino principalmente, en sus tradiciones, costumbres y modo de ver el mundo (cosmovisión). Efectivamente, las formas de celebrar sus fiestas, ceremonias y rituales, difieren en mucho de las de los otomíes del Valle del Mezquital. Una de estas notables diferencias se puede observar en las celebraciones del Carnaval, una de las fiestas principales de los otomíes orientales, que se festeja con gran entusiasmo desde Santa Ana Hueytlalpan, en el Valle de Tulancingo, hasta Huehuetla, en lo más profundo de la Sierra, pasando por Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec.

Para esta región, hay antecedentes de investigación importantes, principalmente realizada por etnólogos franceses, primero Jacques Soustelle, en los años treinta, después Guy Stresser-Péan en los años cincuenta, el norteamericano James W. Dow en los setenta, ochenta y, por último, Jacques Galinier de finales de los setenta y principios de los ochenta, al presente. Todos ellos han aportado interesantes datos sobre la cosmovisión y ritualidad otomiana (*N'yu-hu*) de estas comunidades. Igualmente, Patricia Gallardo Arias ha trabajado la cosmovisión y ritualidad de los *N'yu-hu* de San Bartolo Tutotepec, lo mismo que Lourdes Báez Cubero del 2006 en adelante, y la misma Lourdes Báez y Frédéric Saumade, posteriormente han efectuado trabajo etnográfico, particularmente entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan.

En esta última comunidad, se conserva la tradición del culto a los antepasados en los oratorios comunitarios, un culto muy particular que conjuga las creencias religiosas del catolicismo, con creencias en entidades sagradas del panteón otomí. De acuerdo con James W. Dow (2002), la evangelización fracasó entre los otomíes orientales:

En el siglo 16 [XVI], los Agustinos establecieron un convento en Tutotepec, Hidalgo. Desde allí, [los] frailes [se] aventuraban para evangelizar la región. No tuvieron mucho éxito porque el viaje en las montañas quebradas era bastante difícil... El cronista agustino, Esteban García, anotó que los oratorios de los ñähñu de la Sierra contenían ídolos en el siglo 17 [XVII] (García 1918:300-304). Hoy varios de estos ídolos permanecen allí todavía. La evangelización no tuvo éxito (Dow, 2002: 3).

Aunque, Dow se refiere a los *N'yu-hu*, con el nombre de "*ñähñu*" (otomíes del Valle del Mezquital), en su trabajo da cuenta, siguiendo al cronista Esteban García (S. XVII), de la existencia de oratorios comunitarios, así como de la presencia de ídolos (entidades sagradas de los otomíes) que habitaban en ellos. También Jacques Soustelle, quien, en 1934, en compañía de Roberto Weitlaner, visitó a los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, da un testimonio similar, pero ya posicionado en pleno siglo XX:

El santuario es una casa de adobes, muy bien construida, muy limpia; al frente una explanada a la que se tiene acceso pasando bajo un arco de ramajes y flores... Ese santuario alberga una divinidad que en español llaman "El Santísimo", pero el término empleado en otomí es: Zitanhmu, que puede traducirse más o menos como "el Honorable Gran Maestro". El Zitanhmu está representado por una estatua... se lo conserva cuidadosamente en-

cerrado detrás del altar; una vez al año lo llevan a la iglesia, pero envuelto en varias telas tejidas y los indígenas impiden verlo al cura. (Soustelle, 1980: 85-88)

En esta cita, se pueden apreciar varios aspectos sobre las creencias de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan: primero, al igual que en la Sierra oriental, la existencia de los oratorios que albergan a ídolos (representados por esculturas de piedra), el principal de los cuales recibe el nombre de *Zitanhmu*, entidad sagrada que caracterizan como el "Honorable Gran Maestro"; Soustelle continúa diciendo:

El santuario del "Honorable Gran Maestro" (probablemente esposo de la Zinana, u "Honorable Dama") es una casa de dimensiones bastante grandes, de adobe, una hermosa casa para Santa Ana a la verdad. Toda la fachada está cubierta de adornos hechos con las hojas y el corazón, de un blanco lechoso, de una planta llamada sotol... Ante el "Santísimo" hay colocados cigarrillos. Una copa de barro cocido, llena de la cera de los cirios quemados, cuelga del techo, y justamente bajo ella hay en el suelo un hoyo lleno de cera fundida... En el momento que salimos, después de haber dado un peso, llega una mujer que entrega al jefe de los Behtoni varios paquetes de cigarrillos como ofrendas. Después de consultar con sus acólitos, el jefe nos tiende uno "para agradecer nuestra ofrenda al Zitanhmu". (Soustelle, 1980: 85-88)

Un segundo aspecto a destacar es la existencia de una jerarquía cívico-religiosa de "guardianes" del culto llamados Behtoni; así como la asociación que hace Soustelle del "Honorable Gran Maestro", como esposo de la "Honorable Dama" llamada Zinaná, recordando que la pareja primordial: *Zidadá* ("Nuestro Padrecito"), y *Zinaná* ("Nuestra Madrecita") se asocia con las deidades originarias "El Padre Viejo" y la "Madre Vieja" de los otomíes históricos (Carrasco Pizana, 1979), trasladados a las imágenes de Dios y la Virgen. Asimismo, son términos que designan a los abuelos y abuelas de la comunidad. "*Zidadá* tiene relación con el Sol, el aire, la existencia; *Zinaná*, con la tierra, la Luna, la creación." (Galicia Gordillo y Sánchez Vázquez, 2002: 80-82) La cita de Soustelle finaliza narrando:

No sé qué idea nos impulsó a dar la vuelta al santuario, bajo los ojos plácidos de los Behtoni. Llegamos frente a la pared del fondo y Weitlaner extiende un dedo: a unos setenta centímetros de altura, exactamente en el eje de la casa y del nicho interior, hay una piedra engastada al centro de los adobes. Al mirarla de más cerca, nos damos cuenta que está esculpida: es un rostro humano, pero un rostro tan deslavado por las lluvias, desgastado por el agua y el viento, que todos sus rasgos parecen como embotados y nivelados. ¿Quién sabe cuántos años o cientos de años hace que esta piedra ha sido conservada por los indios, pasando de un santuario a otro a medida que se les reconstruye; escondida quizá cuando los monjes recorrían los campos en busca de imágenes divinas que destruir? El uso ha adelgazado los labios y la nariz, que dan una impresión de fineza, de astucia; los ojos han permanecido como dos bolsas de sombra bajo las fuertes arcadas superciliares. Los otomíes nos explican que "este es el lugar donde se apareció el Zitanhmu". Un instante después me doy cuenta de que el santuario está orientado rigurosamente de oeste a este: el rostro de piedra ve eternamente aparecer el sol". (Soustelle, 1980: 85-88)

El tercer aspecto sobresaliente en esta extensa cita es precisamente la presencia de un ídolo de piedra en un sitio que los lugareños resaltan como donde “se apareció el *Zitanhmu*”, lo que comprueba lo señalado por Dow, sobre el fracaso de la evangelización, pues el culto a las “antiguas deidades” persiste. De igual manera, se expresa tal situación entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, que continúan con el culto a “las antiguas” en sus oratorios comunales, como afirma Galinier (1990):

El culto de los oratorios está sin lugar a dudas fuertemente impregnado de la ideología de los conquistadores. Pero esta ostentación cristiana encubre un conjunto de prácticas condenadas por la jerarquía católica, que el sacerdote prefiere pasar por alto. Se encuentran aquí presentes dos modalidades de acercamiento a lo sagrado, inseparables, para los indios, que permanecen ajenas una a otra. Rechazando rotundamente toda amalgama o sincretismo, la gente de Santa Ana expresa, mediante esta bipolarización de su universo ritual, la fuerza de su identidad comunitaria. (Galinier, 1990: 244)

Pero, ¿quiénes son estos “ídolos”? ¿a quién representa el tal *Zitanhmu*? La etnografía aporta ricos elementos para llegar a la posible identificación de tales entidades sagradas. Sin embargo, un aspecto que oscurece la correcta identificación de las deidades a las que corresponden, es el hecho de que, desde la Conquista y durante el largo proceso de Evangelización, las deidades mesoamericanas fueron todas etiquetadas como “Diablos” o “demonios” por los religiosos que perseguían sistemáticamente las idolatrías. En este trabajo, se pretende dilucidar, a partir del dato etnográfico propio y retomando el de los autores mencionados, la posible identidad del “Diablo” con alguna de las deidades “antiguas” de herencia prehispánica.

La transformación de las deidades mesoamericanas en “Diablos”

En una de sus obras más extensas y mejor documentadas: “Los disfraces del Diablo”, Félix Báez-Jorge (2003) realiza un excelente ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica. En esta obra, dice que los procesos de reinterpretación simbólica, así como los fenómenos sincréticos y las analogías entre algunas concepciones prehispánicas y cristianas son temas que se analizan reiteradamente en las investigaciones sobre la religiosidad popular indígena en México, destacando la importancia que tienen en la configuración de las cosmovisiones contemporáneas.

Retomando a Jacques Galinier (1990), quien, ha desarrollado un profundo trabajo etnográfico entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, en particular en las comunidades que nos ocupan (San Bartolo Tutotepec y Santa Ana Hueytlalpan), Báez-Jorge (2003) alude al proceso de adaptación y, en cierta medida, al éxito relativo que tuvieron los procesos de evangelización en esta región, al respecto apunta:

Con su acostumbrada meticulosidad y agudeza analítica, Galinier evidencia que los sistemas cognitivos mesoamericanos no han cedido ante los agresivos avances de la occidentalización..., y convoca a todas las disciplinas a realizar “una inmersión” en el “universo nocturno”, “angustiante” y “a veces repelente”, de la comprensión mesoamericana. Universo

“angustiante” en el que la reiteración del mismo proceso causal tiene un agente “siempre activo que se manifiesta a través de la acción repetida indefinidamente”. El prototipo de este actor, apunta Galinier, es el Diablo, que “acumula propiedades de otros agentes, pudiendo eventualmente estar camuflado en el regazo de figuras que pertenecen a cosmologías más complejas”. (Báez-Jorge, 2003: 49)

Esas “cosmologías más complejas”, por supuesto, provienen de la cosmovisión mesoamericana, donde según apunta Báez-Jorge (2003): “*La expresión amo cualli* –“el que no es bueno” – designa al Diablo en las obras escritas por los misioneros franciscanos”. Y continúa diciendo: “utilizaron este término toda vez que en el náhuatl no existía “una raíz léxica que significara malo” (Báez-Jorge, 2003: 233). Así, podemos afirmar que en la cosmovisión mesoamericana no había una entidad equivalente al Diablo judeo-cristiano, dado que todas las deidades mesoamericanas tenían un carácter dual (benéfico y perjudicial a la vez), ya que podían provocar sucesos que beneficiaban a la gente o que la podían perjudicar de acuerdo con distintas condiciones.

Pero los religiosos encargados de la evangelización consideraron que todas las deidades de los nativos eran “Diablos” y así el término se aplicó indiscriminadamente en todo el territorio novohispano. Al respecto, Báez-Jorge (2003) abunda:

Como resultado de la catequesis, la imagen colonial del Diablo incorporó numerosas características de las divinidades mesoamericanas vinculadas a la oscuridad y el inframundo. Tal es el caso de Mictlantecuhtli –“Señor del Mictlán”, representado como un esqueleto con manchas amarillas que significaban la putrefacción– y, particularmente, el de Tezcatlipoca –“espejo humeante”–, deidad suprema del México antiguo... En la mente de los misioneros la identificación de Satanás y Tezcatlipoca se facilitaría a partir de una serie de significativas analogías formales referidas a sus múltiples nombres, su forma y color, sus atributos de metamorfosis, nigromancia, omnividencia, omnipresencia y autocreación; el dominio sobre los hombres, su asociación con el aire, la oscuridad, la lujuria y la muerte. (Báez-Jorge, 2003: 261)

Además de estas dos posibilidades de asociación, existe una tercera, que remite a los mitos de la creación (el Mito del Quinto Sol) entre los nahuas, en ellos, se alude a otra deidad que también es inframundana y puede producir beneficios o perjuicios a los hombres, a través de sus acciones, nos referimos a Tláloc, deidad de la lluvia:

Después de creada la tierra, los dioses se preocuparon por crear un Sol que alumbrara bien y Tezcatlipoca se hizo Sol, comienza así la leyenda de los cuatro Soles o Edades que antecedieron al Quinto Sol... En la primera Edad, la tierra fue habitada por gigantes: “y todos los dioses criaron entonces a los gigantes, que eran hombres muy grandes, y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos, y comían bellotas de encinas, y no otra cosa”. (García Icazbalceta, 1879: 87)

Los relatos anteriores se encuentran plasmados en las imágenes de varios documentos pictográficos de tradición mesoamericana; por ejemplo, en la Lámina 4v del Códice Vaticano 3738 A (Loubat, 1900), se pueden apreciar algunos elementos importantes del mito del Diluvio (*Apachihuiliztli*, en náhuatl) y los gigantes. En la parte

inferior se representan a los *Tzocuillic xeque* (gigantes) que quedaron enterrados en la profundidad de la tierra, sus huesos convertidos en piedra serán los huesos de los antepasados que Quetzalcóatl bajará a buscar al Mictlán, para formar a la nueva humanidad, por lo que se convierten en los antepasados míticos de los hombres. Las Edades o Soles se sucedieron alternándose Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como dioses que iluminaban el mundo, después, otros dioses fueron elegidos para regir cada Edad:

Volviendo á los gigantes que fueron criados en el tiempo que Tezcatlipoca fue Sol, dicen que como dejó de ser Sol perecieron y los tigres los acabaron y comieron, que no quedó ninguno; y estos tigres se hicieron desta manera: que pasados los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcoatl fue Sol, y dejólo de ser Tezcatlipoca porque le dio con un grande bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre, y salió á matar a los gigantes... Tezcatlipoca... dio una cox á Quetzalcoatl, que lo derribó y quitó de ser sol, y levantó tan grande aire, que lo llevó y á todos los macehuals, sino algunos que quedaron en el aire, y estos se volvieron en monos y simias, y quedó por Sol **Tlalocatecutli, dios del infierno [no se refiere a Mictlantecuhtli, sino a Tláloc, Señor del Tlalocan]**. (García Icazbalceta, 1879: 88; las negritas son mías)

En estos pasajes, se pueden observar dos cosas: la caracterización del Señor de la lluvia, Tláloc (*Tlalocatecutli*), como "dios del infierno", es decir, del infamundo, y por tanto, de los muertos; y la existencia de unos seres míticos (*Tzocuillic xeque*), o gigantes, que se convierten en los antepasados míticos de los hombres, y cuyos huesos convertidos en piedra quedan enterrados en la profundidad de la tierra; a tales vestigios los otomíes del Valle del Mezquital los conocen como *Wemas* o *Huemas*. Todas estas concepciones, de origen prehispánico, pueden advertirse en la cosmogonía actual de los otomíes orientales del estado de Hidalgo, para quienes *Zithú*, el "Diablo", habita en el monte (entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, específicamente en el cerro *Napateco*) y lo acompañan los *Zithamú*, antepasados convertidos en piedra.

Zithú o Zidhú, la posible identidad del "Diablo"

Sería fácil relacionar a *Zithú* con el Señor del inframundo prehispánico, Mictlantecuhtli, pero pensamos que tal asociación dejaría fuera algunos de sus atributos más importantes; también se podría vincular fácilmente con Tezcatlipoca, el "espejo humeante", dadas algunas de sus características más sobresalientes, ya enunciadas por Báez-Jorge (2003). Sin embargo, consideramos que la entidad sagrada a la que nos refieren los otomíes orientales del estado de Hidalgo, presenta mayor similitud con Tláloc, el Señor de la lluvia prehispánico, siempre bajo la posibilidad de que este numen se haya fusionado con alguno de los otros dos mencionados (Mictlantecuhtli o Tezcatlipoca), y haya adquirido algunos de sus atributos. Una de las razones para fundamentar este razonamiento es el nombre del cerro sagrado de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan: "*Napateco*", que sugiere una inmediata asociación con la deidad conocida en la época prehispánica, como *Nappatecutli*, ("Señor cuatro", "cuatro veces Señor", o también conocido como "Señor de los cuatro rumbos"), una de las advocaciones de Tláloc.

Los dioses mesoamericanos, y por lo tanto los de la lluvia, son conceptos complejos que incluyen el espacio-tiempo. Para llevar a cabo la inmensa labor de proveedores y guardianes de la milpa, su acción benéfica o nefasta, su protagonismo era pluridireccional... *En la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas...* se describe la morada de Tláloc como un aposento cuatripartito de donde el dios, con un sinnúmero de ayudantes, mandaba todas las clases de lluvias benéficas o nefastas, según los casos: "Cuando el dios de la lluvia manda que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías con los palos, y cuando viene un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía". Es decir, el dios de la lluvia mesoamericano era uno, cuatro, cinco y múltiple a la vez. **Su cuadruplicidad le valía a Tláloc el nombre de Nappatecuhtli** (Cuatro veces señor), el dios de las cuatro direcciones... Recordemos que *Xoxouhqui*, "el verde, el crudo", era una de las advocaciones de Tláloc y que también sería dios del centro... También están muy bien documentados los vínculos estrechos que unen a Tláloc con el jaguar. Este, en su advocación de Tepeyólotl, es el corazón del gran cerro Tláloc-Tlalocan. Él es quien guarda el agua preciosa petrificada en sus fauces, es el eco de la montaña, el trueno, y también compañero de los dioses de la lluvia (Olivier, 1997). (Contel, 2009: 23; las negritas son mías)

Recordemos también que *Tepeyólotl*, "corazón de la montaña" era igualmente una advocación de Tezcatlipoca, y como tal, era el guardián de los bienes que en ella se ocultaban, especialmente el agua; se le representaba como un jaguar (ocelotl) y se le asociaba de igual manera con la fertilidad. Al respecto, Guilhem Olivier (1997) dice: "Tepeyólotl, uno de los avatares de Tezcatlipoca, podría ser el descendiente lejano del dios-Jaguar olmeca" (Olivier, 1997: 168) Asimismo, continúa señalando que: "Algunas características de estos dioses pueden relacionarse con símbolos y funciones ligados al jaguar y también a Tezcatlipoca. Uno de los rasgos comunes más sobresalientes es sin duda la relación con el agua y la fertilidad." (Olivier, 1997: 178) Sin embargo, el autor reconoce que hay una cierta ambigüedad en la distinción entre los atributos de Tláloc y Tezcatlipoca, ambos en su advocación de Tepeyólotl:

La cercanía, o incluso la confusión entre Tepeyólotl y Tláloc se revela en los nombres mismos de estas dos divinidades... sabemos que su nombre significa "el que tiene la cualidad de la tierra", y "el que está hecho de tierra", "el que es la encarnación de la tierra", una nomenclatura que podría aplicarse perfectamente a "Corazón de la montaña"... "Si aceptamos la interpretación de Romero Quiroz Javier (1957:11-26), la divinidad adorada con el nombre de **Oztotéotl ("dios de la cueva") en Chalma era, de hecho, Tezcatlipoca bajo el aspecto de Tepeyólotl**. En honor a este dios se hacían sacrificios de niños, lo que llevó a Pedro Carraco (1979: 150) a identificar a Oztotéotl con Tláloc. Estas dudas de los especialistas son significativas tanto más cuanto que existen testimonios –que nos han intrigado durante mucho tiempo– en los que se atribuyen a Tezcatlipoca rituales y funciones que incumben habitualmente a Tláloc"... Además, los chalca adoraban a un niño llamado **Tezcatlipoca Nappatecuhtli** "Nappatecuhtli es identificado por los informantes de Sahagún como uno de los Tlaloques." (Olivier, 1997: 180-181) "Tláloc lleva a veces ropa de piel de jaguar, o bien un yelmo constituido por una cabeza de felino. También se le representa con una ropa salpicada de manchas arriba de un cipactli provisto de patas de jaguar. Recordemos que el análisis iconográfico de **Tepeyólotl reveló la presencia de atavíos característicos del via**. (Olivier, 1997: 180; las negritas son mías)

Estas cuestiones intrigantes se resuelven teóricamente si, como indicamos antes, pudo haber una fusión de las características de ambas deidades (Tláloc y Tezcatlipoca) en una sola que era por supuesto de naturaleza dual: *Tláloc-Tepeyolotl* o bien, *Tezcatlipoca Nappatecuhtli*, que corresponden a los atributos divinos de ambos dioses, retomando a Galinier (1990), Olivier afirma:

Los objetos cortantes o puntiagudos eran llamados ce ocelotl, "el nombre del jaguar" (*zate*) puede compararse con el Diablo (*zithu*), pues los dos son devoradores de vida". Sin duda, la idea de masticación, de mordedura, se repite constantemente en las referencias a los "dientes" de la vagina o de la cueva de la montaña... La mordedura del jaguar o de la cueva que se cierra ante los pasos de los exploradores codiciosos, la mordedura de la vagina dentada que devora el sexo y la sustancia del hombre, constituyen los peligros a los que se enfrentan los hombres durante el acto de creación o de adquisición de riquezas. (Olivier, 1997: 184)

Además, nos inclinamos a pensar que la caracterización del *Zithu* de los otomíes orientales corresponde mejor con la del Tláloc mesoamericano, sin olvidar que esta deidad tenía su correspondencia en distintos pueblos y culturas de Mesoamérica:

(...) en Mesoamérica había por lo menos tantos nombres de dioses o espíritus de la lluvia como idiomas o culturas. Tláloc, al que mejor conocemos, tenía al menos 26 advocaciones... cada una relacionada con su naturaleza o con sus funciones... Tláloc y sus correspondientes mesoamericanos encarnan todos los fenómenos meteorológicos relacionados con la lluvia o la tormenta. Son nubes, lluvia, rayos, relámpagos, truenos y corrientes de agua a la vez. Son fertilizadores, guardianes de los campos y proveedores de "todos los mantenimientos necesarios para la vida corporal" cuando su acción es benéfica, pero también pueden ser destructores cuando su acción es nefasta. (...) Desde luego, la primera atribución de esos dioses era la de hacedores de lluvia. No sorprende que aquellas entidades llevaran un nombre relacionado con su actividad principal. Tláloc, o mejor dicho Tlalloc...significa literalmente "el que encarna la tierra". (Sullivan, 1972)

Sin embargo... tenía otros nombres o epítetos Quiáhuitl, "Lluvia", es precisamente otra de sus advocaciones...Chiconahui quiáhuitl "9 Lluvia" era el nombre que daban al dios de la lluvia en Cholula. Dzahui, el equivalente de Tláloc en la Mixteca también significa Lluvia. **El dios otomí Mu'ye, también es Lluvia...** Chaac... es "Lluvia" o "Aguacero". Además, a los chaacob (plural de Chaac) se les llamaba también ah hoyaob, "regadores", "rociadores" u "orinadores"... Son muchas las imágenes de los dioses de la lluvia en las que aparecen en la acción de regar... incluso el dios de la lluvia de Teotihuacan, aparecen en numerosas veces vertiendo agua con jarras o simplemente sosteniendo un recipiente. (Contel, 2009: 20-22; las negritas son mías)

Todos estos elementos nos permitirían identificar a *Zithú* como *Tláloc/Nappatecuhtli -Tezcatlipoca/Tepellólotl*, en cierta forma, un Señor del inframundo, (y de la muerte, *Zidhú*, como lo caracterizan en el Valle del Mezquital) quizás por ello los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan lo adoran en el cerro *Napateco* y en sus oratorios comunitarios.



El cerro, el Diablo, los oratorios y los antepasados

Los habitantes de Santa Ana Hueytlalpan han establecido, desde tiempo inmemorial, una relación simbólica muy interesante con el Cerro *Napateco*, para ellos, el cerro es la morada de *Zithú*, el "Diablo", "nuestro venerable ancestro", pero también en él habitan los *zithamú*, que son las fuerzas o energías (*nzaki*) de los difuntos, convertidos en piedra, que mantienen una relación ritual con la comunidad a través de los oratorios comunitarios. Sobre el Cerro *Napateco*, dice Galinier (1990):

Con excepción de *Mayonikha*, ninguna eminencia domina la vida ceremonial de los otomíes como el Cerro *Napateco*. Cubriendo parte del ejido de Santa Ana Hueytlalpan, ocupa igualmente la categoría de cerro sagrado para los habitantes del vecino pueblo de San Pedro Tlachichilco. (Galinier, 1990: 560)

En efecto, a este cerro suben los habitantes de diversas comunidades aledañas a realizar los "costumbres", peticiones de lluvia y rituales para el restablecimiento de la salud, en caso de enfermedades específicas, como el "daño" producido por la acción de un *bādhi* (brujo o adivino, como los caracteriza la gente) que sabe manejar el *nzaki* (fuerza vital) a través de rituales con papel recortado. Por tal motivo, el cerro es considerado sagrado por los pobladores de dichas comunidades. De acuerdo con Lourdes Báez Cubero (2014):

El cerro *Napateco* es el hábitat del ancestro mayor, *Zithu*, "el venerable ancestro" en su traducción literal, pero al que se refiere la gente con distintos adjetivos como el "compadre", el "malo", el "maestro", el "chivo", el Diablo. Es tan potente y delicado el *Napateco* y sobre todo quien lo habita, que la gente evita nombrarlo, pues dicen "**está en todos los lugares**" y decir su nombre equivale a invocarlo. Este cerro tiene fama en la región, entre los nahuas, sobre todo, de ser un lugar muy peligroso donde vive el diablo y donde se encuentran todas las riquezas del mundo. (Báez Cubero, 2014: 7)

Dicha asociación del cerro, como lugar que resguarda "todas las riquezas del mundo", nos recuerda especialmente el Tlalocan, o Paraíso de Tláloc, el dios de la lluvia mesoamericano, a donde iban a residir todos los que morían por muertes asociadas con el agua (ahogados, muertos por rayo, hidropésicos, bubosos, etc.), pues los cerros eran concebidos como recipientes invertidos llenos de agua, en los que se encontraban las semillas y todos los frutos de la tierra. Tal vez, por eso, los habitantes de Santa Ana Hueytlalpan lo asocian también con los *zithamú*, los difuntos muertos "en desgracia".

Los otomíes... si bien lo identifican como morada del "malo", saben que ahí también habitan sus ancestros primigenios, sus *zithamu*, compartiendo espacio con *zithu*. Por ello muchas de las ofrendas que tienen como finalidad dañar a alguien tienen como destino final el *Napateco*... En ese espacio también se encuentran los difuntos en "desgracia", aquellos que pueden enfermar. Estos difuntos cometieron exceso de faltas cuando eran hombres y por ello no pueden salir del *nitú* [el infamundo, lugar de los muertos], como identifican ese lugar del inframundo al que llegan los recién fallecidos. Los otomíes señalan que el tiempo de estancia en ese lugar para los difuntos es de ocho años, después de ese tiempo deben

pasar a otro nivel del inframundo. Sin embargo, la mayor parte de los difuntos debe permanecer más tiempo por el exceso de faltas incurridas. Esta situación poco favorable para estos difuntos, los hace ser sumamente peligrosos para sus parientes vivos, y al espacio del cerro intensamente hostil, delicado y amenazador, sobre todo para los hombres cuando no toman las precauciones debidas. (Báez Cubero, 2014: 7)

Pero el carácter sagrado del cerro se debe no sólo a que en él habitan *Zithú*, "el venerable ancestro" y los *zithamú*, los ancestros convertidos en piedras, sino también en que ellos son los que producen los buenos o malos temporales, por eso, la ritualidad de la región se encamina a realizar ofrendas en el cerro para propiciar la lluvia, tan necesaria para el crecimiento de los cultivos, particularmente del maíz, el frijol, el chile y todas las demás plantas que son la base del sustento de los otomíes.

Los otomíes mantienen una actividad ritual muy intensa a lo largo del año acotada a dos periodos específicos en los que los principales destinatarios son sus ancestros y difuntos [incluye a las "antiguas", santos, vírgenes y *Zithú*, "el Diablo"], entidades con las que la población siempre trata de mantener una buena comunicación ya que son las que orientan sus destinos. Durante el ciclo de secas la ritualidad se encausa a los difuntos que han enfermado a algún integrante de su grupo doméstico. Este ciclo ancestral se articula a su vez a tres eventos rituales paradigmáticos en virtud de su correspondencia con el calendario de siembra y cosecha, como son: Todos Santos, Carnaval y Santa Cruz. (Báez Cubero, 2014: 3)

Estos tres eventos se corresponden a su vez con el ciclo agrícola; el Carnaval coincide con el inicio del ciclo, entre febrero y marzo, cuando se llevan adelante las primeras labores agrícolas; la Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo, es la fecha principal de peticiones de lluvia, de la cual depende que prosperen las plantas; y la fiesta de Todos Santos o Día de Muertos corresponde con el cierre del ciclo agrícola, cuando se comparten los productos de la cosecha, convertidos en alimentos, tanto con los vivos como con los muertos. Además de estas grandes celebraciones, se realizan "los costumbres", rituales comunitarios o domésticos descritos por Lourdes Báez (2014):

Los 'costumbres' que celebran de forma alterna a los eventos antes mencionados, cuyo objetivo directo son los difuntos familiares, se inscriben, además, como rituales petitorios, no sólo porque se sitúan en el periodo de reposo de las semillas y durante su siembra, sino porque así lo reconocen los *bādi*, "los que saben", y porque uno de ellos se nombra justamente *Yut'i*, "secas", y es el que culmina el ciclo a mediados del mes de octubre y entre otras entidades se dedica al fuego y agua... En cuanto al otro ciclo ancestral dedicado a los "antiguas" o *Zithamu*, que son los ancestros primigenios materializados en piedras y son guardados en los oratorios chamánicos, se distribuye de igual manera en tres 'costumbres' a lo largo del año: el 24 de junio, el 16 de septiembre y el 31 de diciembre; y como el anterior, también se articula con los ciclos de la naturaleza, sobre todo el primero al que llaman "San Juan", durante el cual el *bādi* coloca en el altar unas figuras en papel recortado del *nzahki* de la nube y de la serpiente de Agua para "jalar el agua" y con ello favorecer la llegada de la lluvia. (Báez, 2014: 3)

Estrechamente unidos con el cerro Napateco, están los oratorios comunitarios, construcciones de adobe que poco a poco han sido sustituidos por construcciones



de concreto. En ellos, se rinde culto a "las antiguas" que representan a los *zithamú*, muchas veces personalizados como piedras o figurillas prehispánicas, también se rinde culto a los santos, colocados en altares, unos y otros, son "vestidos" con las ropas tradicionales de la comunidad. A ello alude Lourdes Báez Cubero (2012), quien dice:

Las imágenes católicas que se encuentran en los oratorios comunitarios, así como los antiguos que conservan los chamanes y algunas familias en sus oratorios, visten la ropa local de Santa Ana y se cambia cada vez que hay una celebración. En el caso de los oratorios comunitarios, las imágenes católicas salen con ropa nueva o limpia hacia la iglesia para permanecer en ella durante la fiesta patronal en honor a Santa Ana la semana del 26 de julio. Cada uno de estos oratorios, que son cuatro, está a cargo de uno o más adivinos a quienes se nombra "mayordomos"; algunas semanas previas a la celebración invitan a una persona de su confianza para apadrinar algún santo o Virgen. Entre las responsabilidades del padrino está el obsequiar la ropa que el numen vestirá para la fiesta patronal. (Báez Cubero, 2012: 243)

También Galinier (1990) ha señalado que, en esta comunidad, existe un sistema dual, pues se venera a las imágenes católicas (en el altar de arriba) y a "las antiguas" (en el altar de abajo); de igual manera, hay distintos oratorios, nombrados de acuerdo a un santo específico (el del Santísimo, el de San Dionisio, el de San Martín, etc.) y cada oratorio cumple distintas funciones, tal como lo expresa Báez Cubero (2012):

(...) Las entidades del panteón local mantienen un predominio importante conformando, junto con las figuras católicas, un sistema doble que se advierte sobre todo en los oratorios y en las prácticas rituales. Galinier [1990a] ya ha señalado que este sistema doble sigue vigente en Santa Ana Hueytlalpan. Hay varios tipos de oratorios: los comunitarios, que son sólo cuatro, dedicados a una figura del catolicismo y, por tanto, pertenecen al mundo de arriba, de Dios, del Sol. Son los chamanes los encargados de cuidarlos y conservarlos en buen estado. Como son comunitarios, toda la población tiene acceso en el momento que lo desee. Existen oratorios de los chamanes dedicados a los "antiguas" o "santitos"; ellos dicen que son oratorios de los "incrédulos", pues hay gente que no cree en las entidades; estos, bajo la tutela de *Zithu*, son parte del cerro Napateco, pertenecen al mundo de abajo. Hay también otro tipo de oratorios donde se mantiene a la deidad del Fuego y son utilizados en algunas ocasiones, siendo esta figura la central. Además, muchas familias tienen sus oratorios familiares dedicados a sus santos católicos. (Báez Cubero, 2012: 166)

Aunque el cerro es la entidad sagrada más importante, por ser la morada de *Zithú*, los oratorios están vinculados permanentemente con él, de hecho, son considerados una extensión del cerro y las fuerzas (*nzaki*) de los muertos circulan libremente entre ambos.

Mientras los *zithamu* habitan en los oratorios, *zithu* mora en el cerro *Napateco*. Pero en la realidad, los oratorios son parte del cerro. Esto lo confirmó explícitamente un *bädi* cuando me mostró su altar y dijo: "aquí tengo parte del cerro, aquí tengo el bosque que está hasta arriba del *Napateco*". En efecto, en la parte alta del cerro *Napateco* hay una cueva nombrada "cueva del chivo" en alusión a uno de los adjetivos del Diablo, donde los ritualistas solían ir con asiduidad para celebrar costumbres y dejar ofrendas. Actualmente, los *bädi*

no suben con la frecuencia de antes, sino que lo que solicitan lo hacen desde sus oratorios. (Báez Cubero, 2012: 244)

Como ya se mencionó, son tres momentos rituales los que marcan la vida de la comunidad, primero, la fiesta de Carnaval, que abre el ciclo ritual, después viene la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, fecha en que se efectúan las peticiones de lluvia y, por último, está la fiesta de "Todos Santos" o día de Muertos, celebración que cierra el ciclo ritual, y por cierto también, el ciclo agrícola. Durante la celebración del Carnaval, la figura de *Zithú*, el "venerable ancestro" es la figura central, pues a él se dedica la fiesta: "Según dice la gente, el carnaval de Santa Ana "es una ofrenda para el "diablo" que habita en el cerro Napateco, una fiesta no para alabarlo, sino "para que esté contento, que no salga de su cueva y no pase nada en la comunidad." (Testimonio del delegado de Santa Ana Hueytlalpan, recuperado por Sánchez, 2012) De acuerdo con Galinier (2017):

El Diablo ... no tiene una identidad propia, ya sea un "nahual", un antepasado, un extraño, un hombre o una mujer; solamente es un soporte, una máquina para matar, es decir, para reproducir lo vivo, pero que tiene necesidad de la obscuridad para desplegar su talento. Captura todas las componentes individuales, las substancias, para utilizarlas según su voluntad. La norma de la noche esta vuelta hacia el sacrificio, inseparable del deber de goce y, en ello, define de la mejor manera lo que llamé "ética mesoamericana", que une a toda la comunidad en torno a este imperativo categórico: matar, matar más, para reproducir la vida. En esa operación, los agentes son múltiples y no siempre identificables, porque la noche es un depósito en el que las acciones se producen en medio de la confusión, sin que los individuos lo sepan, como en el Viejo Costal... El Viejo Costal es, por excelencia, un héroe de la noche que hace las veces de metáfora del inconsciente, de un mundo oculto, que comprende en sí mismo todas las otras figuras del Carnaval; se entreaire y se cierra, como el propio ritual, "söke", abertura. (Galinier, 2017: 68-69)

Entonces el Carnaval representa la apertura (*ar söke*) del ciclo festivo (y del ciclo agrícola). Los días principales de la fiesta son el lunes, martes y miércoles de Carnaval (miércoles de ceniza, que da inicio al periodo de Cuaresma, previo a la Semana Santa), que es cuando termina la festividad:

El miércoles otra vez van a bailar, aquí en Santa Ana antes, se acostumbraba que es el día que suben al cerro a ponerle una ofrenda al "Diablo" que es lo que se supone que vive en el cerro, en el cerro "del Chivo", que está aquí, le van a dejar una ofrenda a manera de que no les haga llover mucho para que no les eche a perder las cosechas, van y llevan a una persona, un brujo que le deje una ofrenda, matan ahí como ofrenda un borrego. (Testimonio de Ada Monroy Vázquez, vecina migrante de Santa Ana Hueytlalpan, recuperado por Sánchez, 2016)

Así es que no sólo se pide la lluvia, sino también que no llueva demasiado o que no caiga granizo, pues las lluvias torrenciales y el granizo, también pueden perjudicar a las cosechas, para lo cual se hace un sacrificio como ofrenda para el "Diablo."



El Carnaval y el Día de Muertos: de Santa Ana Hueytlalpan a San Bartolo Tutotepec

El Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan es una de las fiestas más vistosas y llamativas de la región y, como veremos a continuación, guarda un profundo paralelismo simbólico con el Carnaval de San Bartolo Tutotepec, pueblo otomí (*N'yu-hu*) enclavado en la Sierra Oriental del estado de Hidalgo. Siguiendo a Patricia Gallardo Arias (2012), quien describe la celebración del Carnaval en San Bartolo, observamos la profunda veneración que se tiene también a *Zithü*, durante esta fiesta:

Si bien el carnaval es tiempo de diversión, de danza y "juegos", también representa para los otomíes un tiempo muy "peligroso", "delicado", ya que *Zithü'na* está presente y es "caliente" como el 'lugar de los muertos'. Por ello mismo, los seres humanos, incluidos los viejos, deben ser cuidadosos en sus acciones. Los disfrazados y los mayordomos deben guardar una dieta sexual. (Gallardo Arias, 2012: 58)

Aquí aparece *Zithü*, como *Zithü'na* (el Diablo de abajo), una especificación que alude a su lugar de residencia, el inframundo o *nitü'na*, (el lugar de abajo), sobre este numen, Gallardo Arias (2012) señala:

Definitivamente, en el panteón otomí de San Bartolo Tutotepec *Zithü'na* tiene un lugar especial. Se le conoce también con el nombre de *Dä`mánts'o*, *mbáre*, ya *ndò*, el "primer hombre" y *ts'üt'ábi* (el presidente, el gobernador). La veneración al 'señor de los muertos' es de suma importancia y se la puede observar durante los diversos rituales que se realizan año con año en la sierra. (Gallardo Arias, 2012: 55) (...) Se puede decir que *Zithü* aparece como "el primer hombre" que existió en la tierra y, por tanto, como el dueño de los montes, ya que sin su permiso los humanos no pueden pasar o, si lo hacen, podrían sufrir graves consecuencias: caídas, o encontrar en el camino animales peligrosos como las víboras o los tigres. "Nadie se puede enojar con el viejito, porque es peor. En el monte vive; si a ti te toca ver, pues lo ves: lo vas a encontrar con su caballo, como charro." De hecho, los otomíes refieren que, al morir, primero se visitará el *nídu'na*; allí "lo perdona el de abajo", *Zithü'na*; como gran juez decide el destino de los muertos. Los otomíes creen que es capaz de quitar todo; por tanto, es al primero que se le habla en cada uno de los rituales. (Gallardo Arias, 2012: 61)

Como se puede apreciar, en esta comunidad otomiana *Zithü*, recibe diferentes nombres, al respecto, Gallardo Arias (2012), retomando al lingüista Alonso Guerrero Galván, abunda sobre los posibles significados de este nombre, más otros que los otomíes le adjudican:

Como menciona Alonso Guerrero, "el nombre del Tsitu se ha registrado e interpretado de muy diversas formas, la etimología más difundida es que viene del verbo *ts'i* 'comer' o 'beber' y *tu* que se traduce como el sustantivo 'muerto'; es decir, 'come-muerto'. Así, Boilés refiere que, en la comunidad otomí de El Zapote, Veracruz, "al Señor del Inframundo se le dice *Tsitü*, cuyo nombre significa 'come muertos' [...] En el Diccionario yuhú. Otomí de la Sierra Madre Oriental. Estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz se registró como *zitu* o *zithü*, por lo que se podría analizar como *ran zithü* (det=rev-muerto) 'reverenciado muerto'

o 'venerable ancestro... En San Bartolo Tutotepec, además de Zithü (reverenciado muerto, término que hace referencia al sentimiento de respeto que le tienen los otomíes), recibe varios nombres, dependiendo del contexto ritual. Por ejemplo, durante el carnaval, los disfrazados lo denominan mbáre, "el compadre". También en este ritual se le da el nombre de ya ndò ("el viejito", pero como reverencial)... Sin embargo, el nombre más utilizado en la sierra es Dä`mánts'o o "el malo... Durante el carnaval, al Zithü se le viste y se le coloca al pie del Palo Volador, en la "mitad" que le corresponde al "malo", dicen los otomíes. Uno de los disfrazados se encargará de llevarlo a bailar, a comer y divertirse; después "los viejos", sus compadres, le harán un altar, le prenderán velas, le rezarán y pedirán favores. (Gallardo Arias, 2012: 56-57)

Pero no sólo durante el carnaval se hace presente *Zithü*, "el venerable ancestro" está presente también durante la fiesta que cierra el ciclo ritual y, asimismo, el ciclo agrícola: la celebración de "Todos Santos", los "Fieles difuntos", o más comúnmente conocida como "el Día de Muertos". La ritualidad de los otomíes de San Bartolo Tutotepec se exagera de manera notable durante estas fechas, como Gallardo Arias (2012) hace evidente:

Se cree que los muertos vienen al mundo durante el carnaval y en Todos los Santos. Se rinde culto a los muertos familiares a finales de octubre y principios de noviembre. Estos muertos o, más bien, sus espíritus (*ndä`hi*) vagan entre los humanos y llegan a las casas para ser agasajados por sus parientes... Dentro de estos muertos están los que murieron violentamente: asesinados, asesinos, ahogados; estos muertos no completaron el ciclo de la vida de forma natural, por lo que vagan por el mundo en forma de aires malos o malos espíritus (*ts'ónthi*), haciendo maldades y enfermando a las personas. (Gallardo Arias, 2012: 45-46)

Es muy revelador como, para los otomíes de San Bartolo Tutotepec, los espíritus de los muertos, especialmente aquellos que murieron violentamente, se convierten en "aires malos" (*ts'ónthi*), mientras que para los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, se convierten en piedras (*Zithamú*) y van a morar al lado de *Zithü*, en el cerro Napateco. Continúa diciendo Gallardo Arias (2012):

Durante la celebración de Todos los Santos, los otomíes realizan rituales en el cementerio de Tutotepec a lo largo de una semana. En ellos, "sus muertos", "la gran muerte" y las "animitas" "son como licenciadas para que pase al *màhë`ts'i* [el cielo, y] abogan por la persona cuando se va al "nídu`na", ya que cuando alguien muere se dice que permanecerá en ese espacio durante un año... Así, en esos días se hace una ofrenda para la gran muerte y las animitas, que incluye un tamal hecho con diversas carnes, de medio metro de largo y envuelto con hojas de papatla, que sólo puede preparar una señora de más de cincuenta años y a la que nadie puede observar durante la preparación. En el cementerio cavan un hueco a una profundidad de un metro y depositan el tamal en él, junto con chiles en lata, un guajolote cocido, sardinas, lechuga, quesos, nopales, arroz, guisados de carne con chile verde y rojo, y elotes. Arriba colocan varias frutas: manzanas, sandías, melones, aguacates, plátanos, naranjas, mangos. Después ponen botellas de ron, tequila, aguardiente, refrescos, cerveza y refino. Dicen los otomíes que "a la gran muerte se le ofrenda para que no se lleven a nadie

más, para que esté tranquilo"; se le ofrecen platillos diversos para que se alimente de ellos y no de los humanos. (Gallardo Arias, 2012: 45-46)

El paralelismo simbólico de la figura de *Zithü'na*, con el Diablo (*Zithú*) de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan es, además de evidente, muy significativo, aunque los otomíes de San Bartolo Tutotepec ponen mayor énfasis en su caracterización como "la Gran Muerte" (coincidente también con la caracterización de los *Hñä-hñu* del Valle del Mezquital, pues entre estos otomíes, la palabra *Zithü*, no existe ni corresponde a la denominación del Diablo, para ellos, sólo existe la palabra *Zidhü*, "la venerable Muerte"), es quizás por ello que Galinier (2017), alude a él como "el devorador del nombre", ya que al morir, perdemos toda personalidad terrenal y el nombre es el que nos identifica ante los demás.

(...) el Diablo es uno de los actores más presentes, el que "devora el nombre" y obsesiona el inconsciente colectivo con esa amenaza de canibalismo. En realidad, hace presa doblemente a los individuos: alojado en la parte baja del cuerpo, allí donde se manifiesta el *nzahki*, la "fuerza", gobierna el deseo y, además, otro espacio, el del inframundo" (...) "El Diablo devora, con sus mandíbulas de felino, como lo subrayan los "ídolos" [figuras de papel recortado]: todo individuo está destinado a ser comido algún día, *Zithü*, el "Diablo", se presenta para asegurar la doble presa de la identidad, en el propio cuerpo del individuo (por lo bajo) y fuera de él (en el inframundo); de ahí la ausencia de todo sujeto ligado al *khâ'i*, el cuerpo, en cuanto "persona sagrada (Galinier, 2017: 56-60).

También están presentes sus acompañantes, pero no caracterizados como *Zithamú*, en piedras con energía (*nzaki*), sino como "malos aires" o "malos espíritus" (*ts'ónthi*) que pueden enfermar o hacer daño a las personas. Estos paralelismos nos hablan de una cosmovisión compartida en lo profundo de la conciencia de los otomíes, como refiere Gallardo Arias (2012):

Para los otomíes, el mundo o *xímhãi* está compuesto por una serie de ideas elaboradas que se expresan con mayor precisión en los rituales. El mundo está dividido en dos partes que, más que contrarias, parecen ser complementarias. En la parte de arriba se encuentran las "antiguas" (*ya yógi*), dueñas del mundo, las que hicieron todo sobre la tierra en un tiempo primigenio y que se les puede representar y encontrar como piedras, estalagmitas y estalactitas dentro de las cuevas, mascarillas y figuras de origen prehispánico. Además, estas "antiguas" vagan como espíritus (*ya ndä 'hi*) en la sierra. También los muertos-familiares visitan el mundo humano durante los meses de octubre y noviembre. Estos sólo son *ánima*, espíritus, esencias. La parte de abajo, *nidu'na* ("lugar de los muertos"), se encuentra habitada por *Zithü'na*, por sus "compadres" *ya ndò*, los viejos, que se hacen presentes en el mundo humano durante el carnaval, y por los malos aires (*ya ts'ónthi*). (...) "Para los otomíes, la acción ritual es como "una extensión de las relaciones sociales del hombre desde los dominios de seres humanos hasta los dominios de seres que son más poderosos que los humanos". Como proyecciones humanas, estas entidades tienen cualidades y defectos, vicios y virtudes, por lo que sus acciones pueden ser benéficas, pero también pueden actuar en forma negativa. En este caso, *Zithü'na* y *ya ts'ónthi* son una amenaza para los seres vivos, por lo cual hay que pedirles permiso, hablar con ellas, conciliar y ofrendarles

primero que a cualquiera para que no haya problemas, peleas durante el ritual y después de él. (Gallardo Arias, 2012: 42- 45)

Otro paralelismo significativo es el de la ritualidad en los cerros, pues en la Sierra de San Bartolo Tutotepec, también se llevan ofrendas a los montes y a las cuevas donde, se considera, residen dichas entidades sagradas. Las concepciones de los otomíes serranos coinciden absolutamente con las de los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, del Valle de Tulancingo.

En las peregrinaciones a los cerros, cuando se realizan "costumbres" (*Màté*), los otomíes se dirigen primero a los lugares donde habita *Zithü'na*. Allí se le depositan flores, ramos, velas y comida. Algunas personas dejan fotografías de parientes que no pudieron asistir. Se pide que los protejan de enfermedades, que les den trabajo. Los otomíes saben que, si ellos lo respetan, él los favorecerá... En los altares de las cuevas, los otomíes visten "la fuerza del malo". En estos rituales a *Zithü'na* se le dice *ts'üt'àbi* o "el juez", "el malo" o *Dä`mánts'o*. Ellos cuentan que "allí se pide lo que quiera uno. Es como la presidencia municipal; piden como si fuera el delegado o el presidente para que se arreglen los problemas, para que les vaya bien." (...) Los otomíes señalan que *ya ts'ónthi* son ni *nxúdi* *ya ndä`hĩ* o la sombra de los aires; por lo mismo, "son más fuerte". *Ya ndä`hĩ* son muertos no "completados", que eran individuos que se portaron mal en vida, por lo cual, cuando murieron, fueron enviados a acompañar al *Zithü*, *ya ts'ónthi* y *ya ndä`hĩ*; "andan por todas partes", es más fácil topárselos en cruceros, barrancas, "en las peñas, el monte, algunos en el campo santo", esto es: en los lugares inaccesibles por estar cubiertos de bosque, hierbas, maleza, esos lugares que no han sido domesticados por el hombre. Estos *ndä`hĩ* se dedican hacer maldades y provocar enfermedad a los humanos. De esta forma, se encuentran relacionados con las enfermedades como el susto y la pérdida del espíritu provocado a quienes pasan por ciertos sitios sin el debido cuidado. (Gallardo Arias, 2012: 60-62)

Reflexiones finales

Recapitulando: *Zithü*, "el venerable ancestro", "la venerable muerte" o el "devorador del nombre", representa al "primer hombre", ancestro primigenio de los otomíes (quizás caracterizado como gigante), y es además, el "dueño del monte", es decir, el que guarda todas sus riquezas (agua, semillas, plantas), aunque "está en todos los lugares", su "casa" es el monte (puede ser cualquiera, o uno en específico, como el *Napateco*) y durante las fiestas principales, Carnaval y día de Muertos, se hace presente y anda "libre" entre las personas, junto con los viejos, o *xitas*, en su carácter de "padre primigenio", como apunta Galinier (1990): "La delimitación del campo semántico de *sitha* plantea problemas causados por la ambigüedad de sí. El significado ritual de *hta* es "padre" (generación +1 en el linaje y el matrilineaje). Un segundo sentido, local, es el de "hombre" (Santa Ana): *has'i hta* (¡buenos días, hombre!). (Galinier, 1990: 345) De tal modo que por eso es el *ya ndò* ("el viejito", pero como reverencial). También se le concibe como "dueño del mundo" y como *ts'üt'àbi* (el presidente, el gobernador) y como Juez, que "decide el destino de los muertos". Pero, sobre todo, se le reconoce como el Señor que puede conceder o atajar la lluvia y, por tanto, es Señor de la fertilidad ya que hace crecer las plantas, especialmente el maíz, alimento fundamental para los otomíes. Por cierto, también es el dirigente de un ejército de seres que se

manifiestan como energía (*nzaki*) que puede enfermar e incluso llevar a la muerte a las personas. Estos se manifiestan como *zithahmú*, piedras o "antiguas" (*ya yógi*), pero también como malos aires (*ts'ónthi*), como vientos (*ya ndä'hi*) o como espíritus o esencias (ánima) que vienen del mundo de abajo (*nìdu'na*), de acuerdo con Gallardo Arias (2012):

Esos "mundos" son habitados por energías que regresan al ámbito de los que no han muerto. Son más poderosas y fuertes que los hombres y pueden favorecer a los humanos con lo más preciado: la vida. De alguna u otra forma, estos seres dirigen el destino de los humanos; por tanto, siempre se les tiene que agradecer, venerar, respetar y dar. (Gallardo, 2012: 44)

...se encuentran *ya yógi*, seres poderosos, energías que están presentes y rigen la vida de los hombres, a quienes se les denomina en español como "antiguas". Son estas las creadoras del mundo y de lo que lo habita. Los seres divinizados pueden ser el sol, el agua, el cerro, el monte, el fuego, y todos ellos tienen una 'fuerza' o *nzaki* más poderosa que la de los seres humanos. Cada una de estas divinidades tiene una representación y una personalidad. (Gallardo Arias, 2012: 47)

La representación de esas entidades sagradas la realizan los *bādhi* (especialistas rituales, que la gente concibe como "brujos"). A través de una práctica ritual, que comenzó con el recorte de papel amate elaborado en San Pablito y que ahora se realiza con papel de china comercial, el recorte de figuras de papel es el medio principal de activación de las potencias.

a las figuras de papel recortado se les denomina *nzaki* y es, además de la fuerza vital de la potencia, lo sagrado o *Màká*; de esta forma, si se hace la fuerza del agua es *Màká Déhe* o sagrada agua. *Ya bā' di*, además de recortar los papeles, son los que llevan a cabo todas las ceremonias; ellos dirigen el ritual, saben los rezos, los lugares, los colores y las características de cada potencia y todos los objetos sagrados que hay que depositar en la residencia de estas. (Gallardo Arias, 2012: 49)

Mediante estos rituales, el *nzaki* de las entidades sagradas se moviliza y puede producir efectos adversos (enfermedades y muerte) a través de la brujería, o bien, favorecer a los hombres y traer buenos temporales, protección y abundancia de todos los bienes que estos necesitan para subsistir. Pero además del culto al monte (la tierra), a los aires y al agua, el culto al fuego tiene una importancia primordial para los otomíes, ya que otra de sus entidades sagradas, su deidad principal, era *Otontecutli*: héroe cultural, antepasado fundador (quizás el primer antecesor) y señor principal de los otomíes, como lo caracteriza Pedro Carrasco Pizana (1979):

Otonteuctli (señor de los otomíes), dios del fuego y de los muertos. El dios más importante y más característico de los otomíes es *Otonteuctli*, dios y primer caudillo de los otomíes... *Otonteuctli* es un dios del fuego... aparece también con el nombre de *Ocoteuctli* (señor de la tea, o del pino)... El palo que se levantaba en la fiesta de *Xocotl Uetzi* era seguramente un pino... Los rasgos distintivos de *Otonteuctli* son los relacionados con el culto a los muertos... en *Xocotl Uetzi* se conmemora la vuelta a la tierra de las almas de los guerre-

ros muertos, [que] después de haber acompañado al sol, se convierten en pájaros de varias clases para volver a bajar a la tierra (Carrasco Pizana, 1979: 138-140).

Al parecer, esta deidad estaba relacionada con el rito del "palo volador" (quizás su antecedente prehispánico sea el *Xócotl Uetzi*), pero, además, entre los otomíes actuales el fuego es una entidad sagrada purificadora y destructora (que marca el principio y el final de la vida), como destaca Galinier (1990):

En la casa otomí, el fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual. Es ante todo un "centro", punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales, sitio de exaltación de la vida (las llamas) y del aniquilamiento (las cenizas, marca de ancestralidad)... En un oratorio de San Pedro Tlachichilco... Al centro del edificio, está el fogón, cavado en la tierra, en el "centro del mundo". Se recordará que bajo los rasgos de *Otontecuhltli* (el "señor Otomí"), el fuego fue objeto... de una divinización muy antigua. A principios de los 70, mis informantes de más edad me platicaban cómo las ceremonias del fuego nuevo (*dayo sipi*) eran celebradas anualmente en el oratorio comunitario. Al concluir la ceremonia, los leños aún incandescentes eran distribuidos en los hogares (Galinier, 1990: 145).

Pero además, el fuego se asocia no sólo con el principio de los tiempos, sino también con la ritualidad que se expresa mediante la danza (sacrificio que se hace a las entidades sagradas) que requiere de instrumentos musicales, la flauta de carrizo o chirimía y los tambores, que en la época prehispánica eran caracterizados como el principio masculino (el *Huehuetl*, que podría estar relacionado con *Huehueteotl*, el "señor viejo del fuego") y el principio femenino (el *teponaxtle*) que se fusionan cósmicamente para producir la vida. Como lo indica Galinier (1990): "El *Huehuetl* y el *teponaxtle* ocultos con papel (ceremonial) encarnan la complementariedad de los sexos y la fusión cósmica bajo el signo del fuego. (Galinier, 1990: 237. Pie de foto) Tal vez por eso, estaba presente en los oratorios otomíes.

El ritual *hmuspi* (divinidad del fuego) presenta un interés verdaderamente excepcional... En San Pedro Tlachichilco, se le ha dedicado un oratorio... En el interior, una fosa cavada al centro del piso y de forma rectangular, contiene las piedras del fogón, el tenamastle. Al fondo de la pieza, frente a la entrada se encuentra un altar cubierto de ofrendas. En un extremo se halla un recipiente que contiene papel recortado, en el centro, se adivina un *huehuetl* en miniatura, tensado con una piel de coyote. Acompaña al *teponaxtle*, tamborcillo de lengüetas vibrantes, que se toca con dos baquetas... El último ejecutante del *teponaxtle* murió en 1970 y desde entonces el oratorio permanece cerrado. (Galinier, 1990: 236)

Si bien hemos logrado una caracterización más o menos completa de la personalidad y los atributos de *Zithú*, para los otomíes orientales (*N'yu-hu*), entendido más que como el "Diablo" en la ideología religiosa judeo-cristiana, como una entidad sagrada, que es dueño del mundo, dador de la vida, juez en la muerte, Señor del monte, propiciador de la abundancia, la fertilidad y dador de la lluvia, pero también como antepasado primigenio, ancestro primordial por haber sido el primer hombre, venerable viejo (*Huehuetéotl*, *Señor del fuego*), así como el devorador del nombre, la gran y venerable Muerte (*Zidhú*, *para los Hñä-hñu*). De esta manera, podemos concluir que los atributos de *Zithú* se corresponden mejor con los de *Tláloc/Nappatecuht-*

li- *Tezcatlipoca/Tepeyólotl*, en esa concepción dual que consideraba que los dioses podían fusionarse y ser a la vez benefactores o destructores y como tales, símbolos de vida o de muerte.

Referencias Bibliográficas

BÁEZ CUBERO, Lourdes (2012) "Vistiendo santitos. La acción ritual para vestir a los "antiguas" entre los otomíes de Hidalgo". *Estudios de Cultura Otopame*. No. 8. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

BÁEZ CUBERO, Lourdes (2014) "Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Publicado el 09 abril 2014. Consultado el 10 de julio 2023. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66718>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66718>

BÁEZ-JORGE, Félix (2003) *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*. Xalapa, México. Universidad Veracruzana.

CARRASCO PIZANA, Pedro (1979) *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Edición facsimilar de la de 1950. México. Documentos del Estado de México.

CONTEL, José (2009) "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica". *Arqueología Mexicana: Dioses de la lluvia*. Vol. XVI No. 96. marzo-abril. México. Editorial Raíces.

DOW, James W. (2002) "Historia y etnografía de los otomíes de la sierra." Conferencia presentada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, febrero 25 de 2002. Consultado el 10 de Julio de 2023. URL: https://www.academia.edu/1987796/Historia_y_etnograf%C3%ADa_de_los_otom%C3%ADs_de_la_sierra?auto=download&email_work_card=download-paper

GALICIA GORDILLO, María Angélica; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio (2002) *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo*. México. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

GALINIER, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

GALINIER, Jacques (2017) *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. México. Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société de Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

GALLARDO ARIAS, Patricia (2012) *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Antropológica, 22. Formato: PDF [En línea], Publicado el 27 de abril de 2016. Consultado el 10 de julio de 2023. URL: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ritualpalabra/cosmos.html>

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (1879) "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas." En: Anales del Museo Nacional [En línea], Consultado el 10 de julio de 2023. URL: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A8415>

LOUBAT, Joseph Florimond (1900) "Lámina 4v Códice Vaticano 3738 A." Consultado el 10 de Julio de 2023. URL: <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Vaticanus%203738/thumbso.html>

OLIVIER, Guilhem (1997) *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un Dios azteca*. México, Fondo de Cultura Económica.

SOUSTELLE, Jaques (1980) *México, tierra india*. Prólogo de Paul Rivet, traducción de Rodolfo Usigli. Primera Edición SEP, 1971. Primera Edición Sepsetentas Diana, 1980. México. Sepsetentas Diana.



Los gemelos de Guanajuato “unidos de la cabeza”: disertaciones y comentarios de cirujanos novohispanos a fines del siglo XVIII

The Guanajuato Twins “Joined at the Head”: Dissertations and Comments by New Spanish Surgeons in the Late 18th Century

Francisco Luis Jiménez Abollado*

Ingresado: 18/09/2023// Evaluado: 28/10/2023// Aprobado: 20/11/2023

Resumen

En este trabajo se presenta un estudio de caso centrado en el nacimiento de dos gemelos unidos por la parte superior de la cabeza en la ciudad minera de Guanajuato a finales del siglo XVIII, así como la intervención de cirujanos y médicos que dejaron constancias textuales de sus disecciones anatómicas, no sólo desde la perspectiva médica sino argumentando cuestiones teleológicas en torno a la muerte o el sacramento del bautismo. El documento incluye un retrato de los gemelos siameses, mismo que fue enviado a la Corte española y actualmente se encuentra resguardado en el Archivo General de Indias en Sevilla, España.

Palabras clave: Gemelos siameses – Guanajuato – Anatomía – Siglo XVIII

Abstract

This work presents a case study focused on the birth of two twins joined at the top of their head in the mining city of Guanajuato in the late 18th century, as well as the intervention of surgeons and physicians who documented their anatomical dissections, not only from a medical perspective but also arguing teleological issues regarding death or the sacrament of baptism. The document includes a portrait of the Siamese twins, which was sent to the Spanish Court and is currently preserved in the General Archive of the Indies in Seville, Spain.

Keywords: Siamese twins – Guanajuato – Anatomy – 18th century



*** Jiménez Abollado, Francisco Luis**

*Historiador. Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla.
Profesor Investigador y jefe del Área Académica de Historia y Antropología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.
E-mail: fjimenez@uaeh.edu.mx*

Como citar este artículo:

Jiménez Abollado, Francisco Luis (2023) "Los gemelos de Guanajuato 'unidos de la cabeza': disertaciones y comentarios de cirujanos novohispanos a fines del siglo XVIII". Revista La Rivada 11 (21), pp 84-96 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/391-los-gemelos-de-guanajuato>

Introducción

El arribo de la dinastía borbónica a principios del siglo XVIII supuso cambios sustanciales en todos los ámbitos de la política, sociedad y economía de España y sus posesiones americanas. Las reformas que empezaron a implementarse en todos sus territorios, modestas en sus inicios, más audaces a partir de mediados de la centuria, también interesaron al ámbito sanitario y, en especial, la cirugía. Esta comenzó a transformarse con la introducción de las teorías y prácticas ilustradas (Ramírez, 2010). Frutos de ellas, surgieron los Reales Colegios de Cirugía en España (Cádiz, 1748; Barcelona, 1760; Madrid, 1774) y Nueva España (1768), donde van a enseñar hombres formados en la ciencia, la investigación y la práctica, “dedicados expresamente al cultivo y enseñanza de la medicina operatoria”¹. En Nueva España, la Real Escuela de Cirugía se estableció en el Real Hospital de San José de los Naturales y siguió dependiendo del Real Protomedicato para examinar y otorgar licencias a los cirujanos que allí se formaban².

Entre los cambios acaecidos en la medicina del siglo XVIII, además del florecimiento de nuevas instituciones, métodos y renovación de los saberes médicos, sin duda es de destacar, como señala Alejandra Flores de la Flor, el progreso de la enseñanza y práctica de la Anatomía. Y ello se observó en los estudios anatómicos que empezaron a realizarse en los llamados “monstruos”³: “Las disecciones de seres deformes en este periodo tuvieron como objetivo el de extraer conocimientos sobre las funciones del organismo normal” (Flores, 2015: 2700). En el virreinato de la Nueva España, estos seres deformes, “monstruos” humanos, no estuvieron exentos de atención, desde la médica quirúrgica hasta su tratamiento mediático a través de impresos que comenzaban a circular con periodicidad como la *Gazeta de México*. Es el caso que presentamos en este trabajo, el nacimiento en la ciudad minera novohispana de Guanajuato, en 1785, de dos gemelos unidos por la parte superior de la cabeza y que se mantuvieron con vida durante diecisiete días.

El documento, procedente del Archivo General de Indias (AGI)⁴, fue enviado por la Audiencia Gobernadora de Nueva España al rey de España, Carlos III, para que este conociera las diligencias y las disertaciones de los médicos, incluido el retrato de los gemelos unidos de la cabeza⁵. El propósito de este trabajo es presentar las diferen-

1 Rueda Pérez, Juan Manuel, “Nacimiento de la cirugía española y moderna en el siglo XVIII”, en: *Revista Hispanoamericana de Hernia* (2013) 1 (3): 114.

2 Véase, Lanning (1997: 393-400). De acuerdo con Martha Eugenia Rodríguez, el Protomedicato “era un consejo facultativo con la finalidad de examinar a los profesionales de la medicina, la cirugía, la farmacia, la obstetricia, etcétera, así como el vigilar por la salubridad e higiene pública” (Rodríguez, 1992: 183).

3 Los denominados seres monstruosos empezaron a tener un papel cada vez más destacado en la literatura médica a partir del siglo XVII intentando conocer el comportamiento de personas nacidas con anomalías congénitas, con deformidades biológicas.

4 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. Archivo General de Indias [en adelante, AGI], México, 1873.

5 “El Rey ha visto con complacencia el retrato que la Real Audiencia Gobernadora de ese Reino remitió con fecha de 25 de abril último, número 381, de los dos niños unidos por la cabeza que en 5 del mismo había dado a luz en Guanajuato doña Rafaela Cortés mujer de don Francisco Herrera comerciante, y se ha enterado por las diligencias practicadas por el alcalde mayor de aquella ciudad disertaciones de los médicos sobre el asunto y declaración del cirujano de las circunstancias de este maravilloso suceso. Dios guarde a V.E. muchos años. 8 de agosto de 1785”.

tes disertaciones y declaraciones de médicos y cirujanos que participaron en el parto, cuidado y que llevaron a cabo la disección anatómica de los siameses de Guanajuato. A través de ellas se podrán entender las transformaciones y las nuevas concepciones que desde mediados del siglo XVIII se estaban efectuando en el campo de la cirugía y la anatomía humana asociadas a los siameses.

Presentación

El 5 de marzo de 1785, en la ciudad minera de Guanajuato, Rafaela Cortez dio a luz a dos niños siameses unidos por la parte superior de la cabeza. Vivieron diecisiete días. Hasta esa fecha, 22 de marzo, La Gazeta de México se hizo eco de la noticia del nacimiento de los infantes, *"trabados y pegados por la parte de atrás de las cabezas en los huesos del cerebro solamente"*. La Gazeta señalaba que la madre se encontraba bien y que los médicos y cirujanos habían tratado de separarlos, *"pero no saben cómo llevarlo a cabo"*⁶. Los niños lograron sobrevivir esos 17 días, y después de las disertaciones y declaraciones de los cirujanos que practicaron las inspecciones anatómicas, había que dar cuenta y testimonio a la Corte, con retrato incluido, y de nuevo mandar información a la Gazeta de México. Esta anunciaba, el 19 de abril, la muerte de los gemelos unidos por la cabeza: *"Se convocó a los médicos y cirujanos para esqueletarlos y, no pudiendo, los dividieron. Sus sesos estaban unidos con el intermedio de una telilla sutil"*⁷. La difusión y estudio de este suceso, recogido por el impreso de mayor circulación en el virreinato, pero del que médicos y cirujanos dejaron constancia de este a través de fecundas y completas disertaciones⁸, permiten confirmar los profundos cambios implementados por los Borbones a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Desde mediados del siglo XVIII, Nueva España disfrutó de cambios estructurales derivados de la paulatina implantación de las reformas borbónicas. Fruto de esas transformaciones empezaron a surgir publicaciones periódicas y libros que daban a conocer nuevos contextos sobre la geografía, la economía, la demografía, las transformaciones urbanas, etc. Asimismo, se crearon nuevos espacios educativos, alejados de la formación escolástica clásica de colegios y universidades, centrados en los principios ilustrados y en la paulatina introducción de métodos científicos que buscaban la formación de especialistas en diferentes ramas. Bajo estos parámetros, a imagen y semejanza que en la metrópoli, en Nueva España se establecieron la Real Academia de San Carlos (1781), el Real Seminario de Minería (1792) y el Real Colegio de Cirugía de Nueva España (1768).

El acontecimiento del nacimiento de los niños siameses de Guanajuato, como puede advertirse, fue objeto de atención de la primera publicación periódica de la Nueva España, la *Gazeta de México*, que se especializó en informar a sus lectores de noticias, novedades y sucesos que acaecían en el virreinato y en la metrópoli. Las informaciones sobre los eventos relacionados con la medicina de la época también fueron recogidas en la *Gazeta* y se convirtieron en uno de los asuntos de mayor difu-

6 *Gazeta de México*, martes 22 de marzo de 1785, t. 1, n. 33, p. 268.

7 *Gazeta de México*, martes 19 de abril de 1785, t. 1, n. 35, p. 282.

8 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 1r-15r.

sión en ella⁹. Virginia Guedea recoge 52 casos de deformaciones entre 1784 y 1809, y de ellos siete nacimientos de infantes siameses, entre los que se encuentran las dos noticias referentes a los gemelos de Guanajuato (Guedea, 1991). Cuando estos nacieron, llevaba más de tres lustros funcionando el Real Colegio de Cirugía de Nueva España, erigido por el rey Carlos III en 1768, a imagen y semejanza de otros colegios para formar cirujanos que se crearon en las ciudades de Barcelona y Cádiz (Ocaranza, 2011)¹⁰. Se asiste, por tanto, a una renovación de los saberes quirúrgicos, circulación de textos médicos y un mayor conocimiento de los progresos en anatomía y fisiología incorporados a la ciencia médica-quirúrgica, y el Real Colegio de Cirugía sirvió para formar de manera adecuada a profesionales en las corrientes y técnicas quirúrgicas más avanzadas. El objetivo que se marcó fue instruir a especialistas en cirugía para todo el territorio del virreinato novohispano (Ramírez, 2010).

El nacimiento de los dos niños siameses de Guanajuato, unidos por la parte superior de la cabeza, y sus muertes diecisiete días después, provocó la intervención, no sólo de médicos y cirujanos desde el momento en que el padre de los infantes acudió a ellos "para solicitar si era posible su separación"¹¹, sino también de las autoridades políticas locales y virreinales que actuaron con la diligencia debida para que participaran especialistas, además de dar a conocer el suceso. Al mismo tiempo de su exposición pública a través de la *Gazeta de México*, la versión médica fidedigna, acorde con el esmero debido, se puede examinar en los informes que se realizaron. Las diligencias elaboradas del "extraordinario suceso" acaecido en Guanajuato, que fueron enviadas al rey de España, Carlos III, junto con un retrato de los gemelos muertos, estaban constituidas por las disertaciones de dos médicos sobre el asunto, además de la declaración del cirujano que los disecó después de fallecidos.

Disertación del Bachiller en Medicina Miguel de Arellano

La primera disertación fue efectuada por don Miguel de Arellano, bachiller en Medicina. Manifestó que el padre de los gemelos, Francisco de Herrera, acudió con médicos y cirujanos solicitando su separación. Estos argumentaron que la unión no era superficial sino hasta los huesos y era imposible esa separación, lo cual derivaría en la muerte de los niños. De Arellano señaló que mientras los niños vivieron llevaban adelante acciones simultáneas como llorar, dormir al mismo tiempo, y otras desacordes como llorar uno y el otro se desvelaba mamando. Por otra parte, no había acuerdo en la posición que tenían que tener los siameses. Como la unión era en lo alto de las cabezas, la partera los puso en paralelo quedando los cuellos torcidos. El bachiller don José Cortés, observando esa incomodidad los colocó en ángulo, mientras que el bachiller De Arellano, de acuerdo al modo de unión que tenían, estimaba que

9 En la *Gazeta* aparecen noticias sobre la mortalidad debida a las continuas crisis agrícolas del siglo XVIII en Nueva España, epidemias, remedios y medios curativos, hospitales y hospicios, impresos y libros de medicina, discusiones científicas, noticias de cirugías y casos curiosos y extraordinarios. Véase, Guedea (1991: 5-12).

10 Véase, Ramírez (2010).

11 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 2r.

hubieran estado mejor en línea horizontal. Para este, la causa posible de la muerte de los gemelos fue el inexcusable manejo para limpiarlos, darles el pecho y vestirlos. Estas actividades pudieron causar lesiones y “*alguna separación entre las dos cabezas y esta les ocasionara la muerte*”, porque en los días previos a los decesos no advirtió enfermedades sensibles en los siameses¹².

Los gemelos lograron vivir diecisiete días. Uno falleció a las nueve de la mañana; el otro, a las ocho de la noche. A raíz del deceso fue cuando el alcalde mayor de Guanajuato, don Manuel del Sello y Somoza, de acuerdo con el bachiller Miguel de Arellano, reunió a los facultativos para realizar la inspección anatómica de los siameses, con la condición que puso el padre de los niños de que estos no se habían de destrozar:

*Levantados los tegumentos comunes, se hizo una incisión en el pericráneo, llevando el bisturí por la misma sutura que tenía las dos cabezas; roto el pericráneo y apartado un poco los dos semicráneos, salió la substancia del cerebro afuera del cráneo a la manera que salen los intestinos inflados del aire en algunos cadáveres. Hecha una incisión en los tegumentos comunes y músculos del abdomen, donde se vio claramente que faltaban las meninges y tal vez la substancia cortical porque esta es cenicienta, cuyo color no se observó en este caso. Los huesos de las cabezas eran de figura irregular, pues el coronal tenía una sutura perpendicular a la nariz que lo dividía en dos. Los porosos y occipital subían a ponerse en un nivel con el coronal, que era casi recto, pues no hacía aquella curvatura regular para formar la figura esférica propia de la cabeza, y todos estos cuatro huesos unidos por sus lados formaban un círculo a manera de una caja redonda sin tapa, por faltar los parietales en ambas cabezas; y las dos medias cabezas o círculos unidos por su canto formaban una caja común a ambos cerebros divididos por medio de una tela débil parecida a la pía mater*¹³.

Según Miguel de Arellano, después de efectuada la disección, si se hubiese intentado dividir en vida las cabezas de los gemelos, estos hubieran fallecido, ya fuese por hemorragia, por convulsiones o por la compresión del aire sobre el cerebro al descubrirse por arriba.

Al final de su disertación, De Arellano se preguntaba cuál era la razón de estos sucesos, “*de estos arcanos o efectos raros de la naturaleza*”. Él los atribuye a que Dios, “*el Supremo Artífice de las cosas*”, generó en la primera hembra de cada especie tantos óvulos como hijos tuvo o pudo tener, y en cada uno de estos cuanto pudo concebir. Y es el espermatozoide quien “*explica y pone en movimiento aquella organización que allí estaba oculta e invisible*”. Y acude a principios casi teleológicos para responder que Dios está detrás de estos casos: “*¿porqué salieron estos niños unidos de la cabeza? Es esta. Porque Dios los crió así a ellos, y a todos los demás monstruos humanos en los ovarios de nuestra madre Eva*”¹⁴.

12 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 1v-2v.

13 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff.

14 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 4v. Sobre estos pensamientos sobre la tendencia ovista y su presencia en diversas publicaciones de médico españoles del siglo XVIII, véase Flores (2015: 2701-2706).

Declaración del maestro en cirugía Juan Francisco Ruiz

La inspección anatómica de los gemelos la realizó el maestro en cirugía, don Juan Francisco Ruiz, quien había accedido a la profesión previo examen y aprobación del Real Tribunal del Protomedicato¹⁵. Esta institución, constituida en la Nueva España en 1628, con el objetivo de vigilar el ejercicio y la enseñanza de la medicina, mantenía en estos años finales del siglo XVIII ciertas desavenencias con el reciente Real Colegio de Cirugía en torno al derecho de examinar a los aspirantes para ejercer la cirugía, que finalmente obtuvo el Colegio.¹⁶

Durante el examen que Ruiz llevó a cabo, estuvo acompañado por otros bachilleres de Medicina, como el ya citado don Miguel de Arellano, don Ignacio Loza y don José Mariano de Villaseca. Así relató la disección:

hizo una incisión longitudinal, y profunda hasta el peri-cráneo desde el in sinciput inclusive el vértice o bregma, hasta el otro sinciput y haciendo otra transversa en forma de cruz de sienes a sienes, levantó los tegumentos comunes sin necesitar del bisturí, tirando suavemente con los dedos se desnudó el cráneo con la facilidad que se desnuda una naranja china, estando en su perfecta maduración. Y considerando sobre los ocho huesos que componen el cráneo halló que faltaban los dos parietales a cada un gemelo, que por este defecto de las dos cajas oseosas se había formado sólo una caja, y que dentro de ella consideraba estarían contenidos // [7r] ambos cerebros, cerebelos y meninges. Halló también que dicha caja la formaban con extraordinario e inaudito modo los coronales occipitales y petrosos, uniéndose un coronal con otro en el lugar de la sutura de este nombre mediante una articulación falsa cartilaginosa, que los anathómicos llaman armonía, un occipital con otro en la sutura lambdoides y los dos petrosos de cada lado unían entre sí a ambos occipitales y coronales.¹⁷

Cuando don Juan Francisco Ruiz dividió los coronales, detectó que debajo de ellos no había *dura-mater* (duramadre), una membrana externa que protege el sistema nervioso central, el encéfalo, y necesaria para contener dentro de sí y cubrir el cerebro, que impide que este tropiece con la dureza de los huesos. Asimismo, observó alterada la sustancia cortical, que sólo la ligaba una pequeña porción de la llamada *pía-mater* o meninge interna que protege el encéfalo. Y no pudo inspeccionar más a los siameses por el breve tiempo que le dieron para efectuar su trabajo, pues el padre

15 Desconocemos si don Juan Francisco Ruiz se formó como cirujano en el Real Colegio de Cirugía, pero todos los que egresaban de esta institución novohispana creada por los Borbones en 1768, tenían que pasar examen por el Real Protomedicato, quien finalmente otorgaba licencias a los cirujanos que allí se formaban. El trabajo más completo realizado sobre el Real Protomedicato sigue siendo el de Lanning (1997).

16 Lanning (1997: 173-178) examina estos problemas de jurisdicción.

17 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 6v-7r.

puso como condición a las autoridades, para que sus cuerpos fueran examinados, "que los niños no se habían de destrozar"¹⁸.

Dictaminación del bachiller don José Mariano de Villaseca

Don José Mariano de Villaseca fue llamado a asistir al parto de Rafaela Cortés, tres días antes de producirse el nacimiento de los siameses, posiblemente, por las dificultades que se podrían presentar allí. Señala Villaseca que los gemelos "aparecieron juntos, pues salieron los cuatro pies de ambos, y de este modo los dos cuerpos, pero unidos de las cabezas"¹⁹.

Esta circunstancia, el nacimiento de dos niños siameses, fue suficiente para que el bachiller Villaseca reuniera en su dictamen una lista de casos de monstruosidades relacionada con el parto, que la literatura médica del momento brindaba²⁰, con el objetivo de poner en evidencia la no presencia en la historia médica de gemelos unidos por la cabeza como la de los niños de Guanajuato. En este periodo, se consideraba *monstruo* a cualquier desviación accidental de la estructura normal. De acuerdo con Alejandra Flores de la Flor, fue el avance que se produjo a partir del siglo XVIII en las disecciones anatómicas que hicieron que fuera considerado *monstruo* aquel individuo que sufriera una deformidad en cualquier parte del cuerpo (Flores, 2015). Y es ahí que Villaseca estaba considerando el nacimiento de estos niños como monstruosidad.

*... en lo que he leído no he visto obra de esta naturaleza, porque se dice de la unión de dos criaturas de las espaldas, del vientre, de las nalgas y así de otras partes, como yo vi en la Mina de Cata de esta ciudad dos gemelos asidos de los estómagos. Pero estos niños de nuestra historia estaban unidos de los huesos parietales y parte del frontal...*²¹

Los denominados "seres monstruosos" comenzaron a tener un nuevo enfoque en la ciencia médica a partir del siglo XVIII. En especial, estos cambios se manifestaron cuando desde la segunda mitad de este siglo la Cirugía reasumió nuevos rumbos en la academia. Surgieron instituciones, tanto en España como en sus territorios americanos, que se dedicaron a fomentar y enseñar la Anatomía y las prácticas de las disecciones. Como señala Flores de la Flor, el proceso de medicalización de los monstruos fue favorecido por los avances en esta ciencia, "las disecciones de seres deformes en este periodo tuvieron como objetivo el de extraer conocimientos sobre las funciones

18 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 2v, 7r-7v.

19 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 8r.

20 El bachiller José Mariano de Villaseca cita, entre otros, a Matheo de Gradi, que habla de "un animal alado, que al punto de su nacimiento tomó el vuelo"; a Giovanni Harmanno, que contaba "de una serpiente que nació con un muchacho a quien ceñía a modo de banda militar, o Cornelio Stalparcio, "de una mujer que parió una perrilla, sin embargo de quedar preñada de feto, que parió después de catorce semanas", AGI, México, 1873, f. 8v.

21 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 9r.

del organismo normal, debido al cambio de interés de los anatomistas" (Flores, 2015: 2700).

Después de la muerte de los gemelos siameses, con doce horas de intervalo uno de otro, el alcalde mayor de Guanajuato, don Manuel del Sello y Somoza, convocó a los facultativos "para que se hiciese con la mayor eficacia la disección anatómica" de los niños. Sin embargo, el padre de estos, don Francisco de Herrera, se mostró remiso y sensible a dicha inspección, pero finalmente fue convencido con la promesa, como más arriba se indicó, de que no se iban a destrozarse los cuerpos de sus hijos. La justificación que antepuso el alcalde mayor para realizar las disecciones era la obtención de conocimiento, "las demostraciones anatómicas, tanto al bien público como para el adelantamiento de los facultativos"²², tal como los explicara Flores de la Flor.

Sin embargo, pese a los avances que desde la segunda mitad del siglo XVIII empezaron a producirse en el conocimiento de la anatomía de los *seres deformes*, con una visión más sólida de la cirugía y la práctica de las disecciones, seguía existiendo un problema en el terreno de la moral, como lo hizo notar el bachiller José Mariano de Villaseca. La duda que planteó uno de los facultativos presentes en la disección de los niños siameses era si había un cerebro o eran dos, porque si sólo era uno, la Iglesia no estaría dispuesta a bautizar a los gemelos.²³ El debate que existía sobre esta cuestión giraba sobre "la cualidad y la localización de las almas en los seres monstruosos y, consecuentemente, la posterior administración del sagrado sacramento del bautismo" (Flores, 2014: 172). Lucía Orsanic (2015) señala que existían manuales para párrocos que contaban con apartados específicos sobre el bautismo de "monstruos" que tuvieron vigencia hasta el siglo XIX. Estos nacimientos monstruosos no eran más que "la representación visual del pecado cometido por quienes han engendrado al monstruo, pecado que generalmente raya en el elemento carnal, de modo que el monstruo no hace más que manifestar la lujuria de sus progenitores". El bautismo, por tanto, era el sacramento que liberaba del pecado original y legitimaba la salvación eterna los casos de monstruosidad, como cualquier nuevo cristiano. La Iglesia interpretaba que la monstruosidad afectaba al cuerpo, pero no al alma racional, por lo que los "monstruos" eran seres iguales al resto de los mortales y con iguales derechos a recibir la administración de los sacramentos. Así, en los siameses era imprescindible saber en qué órgano estaba el alma, si en la cabeza o en el corazón, y dependía de cuál de los dos órganos se consideraba el más importante.²⁴ Este debate acontecía desde la Edad Media y persistía aún bien entrado el siglo XVIII, como el caso que se presenta de los gemelos siameses de Guanajuato.

Resulta interesante mostrar que autores contemporáneos como María Alejandra Flores de la Flor (2014) y José Manuel Rodríguez Pardo (2011; 2008), entre otros, incluyen en la discusión de la "localización de las almas" el caso del nacimiento del apodado "monstruo de Medina Sidonia" acaecido en 1736 y que recoge el erudito español Benito Jerónimo Feijoo en la Carta Sexta del Tomo Primero de la *Cartas eruditas y*

22 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 10v.

23 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 11r.

24 Al respecto, véase el interesante resumen que realiza Flores (2014: 173-179).

curiosas.²⁵ Se trataba de unos infantes siameses que tenían dos cabezas, dos cuellos, cuatro brazos, pero solamente un tronco y dos piernas, que ante su muerte prematura fue bautizado sobre un pie al desconocer el párroco del lugar la conformación física de las criaturas. Feijoo defendía que era el cerebro y no el corazón el motor de la vida. Por tanto:

el *monstruo* no es un sujeto corpóreo con dos personas, sino que en realidad se trata de dos seres humanos unidos *per accidens*. En consecuencia, estos dos seres, siguiendo el canon corpóreo humano, han de tener dos pares de pulmones, dos corazones... (Rodríguez Pardo, 2011: 466)

Sin embargo, señala Benito Feijoo, cuando se tenía que bautizar a estos individuos y se planteaban dudas en torno a la racionalidad, que se podía usar la fórmula de *ego te baptizo* en una cabeza y si *non est baptizatus* en la otra.²⁶

Los comentarios e interpretaciones de Benito Feijoo sobre los infantes de Medina Sidonia los incorpora a su discurso el bachiller don José Mariano de Villaseca cuando analiza y describe la dictaminación e inspección anatómica que se llevó a cabo a los siameses de Guanajuato. Y va a partir de la premisa del sacerdote español: si los gemelos siameses son dos individuos habría que celebrarse dos bautismos, uno en cada cabeza; donde hay dos cerebros hay dos almas:

*...si hubiera llegado el caso de crecer estos niños hasta la edad del discurso hablando cada uno con diversidad en su locución, se debía decir que eran dos racionales. Porque los filósofos definen a la voz, que no es otra cosa que un arrojado sonido por la boca del animal con imaginación, pero para el bautismo quedaba su duda.*²⁷

Sobre estas premisas, el bachiller Villaseca inicia la descripción de la inspección que los facultativos realizaron a los gemelos, que ya se resumió en la disertación que efectuó el bachiller en Medicina Miguel de Arellano y que detallamos con anterioridad. Eso sí, a diferencia de este, Villaseca indica que, después de hacer la disección anatómica, "sólo resta filosofar el cómo se unieron estos niños en el vientre de la madre"²⁸. Y para ello, recurre al principio aristotélico de que la naturaleza es aquello a partir de lo cual la cosa se genera:

Para venir en conocimiento de la forma que la naturaleza produce la reunión o la generación de las substancias perdidas, es preciso saber qué entendemos por naturaleza. La

25 Feijoo, Fr. Benito Jerónimo, Cartas eruditas y curiosas. Tomo Primero, carta sexta, "Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior, no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de Febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro", Madrid: Imprenta Real de la Gaceta, 1742, pp. 79-100.

26 Feijoo, Fr. Benito Jerónimo, Cartas eruditas y curiosas. Tomo Primero, carta sexta, "Respuesta a la consulta...", p. 100.

27 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 11r-11v.

28 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 13v-14r.

*naturaleza, dicen los mejores autores que es la recta disposición de las partes sólidas y fluidas, de modo que advirtiéndose no haber punto en este cuerpo, de aquí se infiere que habiendo vasos este es el motivo porque se unen dos criaturas...*²⁹

De acuerdo con el bachiller Villaseca, al formarse los dos embriones después de la concepción y cubiertos cada uno por la membrana amniótica, esta se rompe y acaban uniéndose los dos embriones. El “zumo” nutritivo que los fetos absorben es un líquido linfático en el que nadan y este “como balsámico hace la unión” de los dos fetos. La adherencia se produce por una gota que llega “a la extremidad de las fibras de la cabeza, se detuvo en los puntos de su circunferencia, en donde endureciéndose más por la aglutinación se convierte en sangre, y este basta para la consolidación”.³⁰

Estas fueron las reflexiones que emitió el Bachiller don José María Villaseca, que remata haciendo notar su modestia y esfuerzo para dar a conocer “tan ardua materia”.³¹ Junto con la disertación de Miguel de Arellano y la declaración del maestro en Cirugía Juan Francisco Ruiz, el alcalde mayor de la ciudad de Guanajuato, don Manuel del Sello y Somoza, hizo llegar a las autoridades virreinales el expediente y el retrato de los niños gemelos. Y en México se decidió enviar todos estos testimonios a la Corte española, pero también a la imprenta de la *Gazeta de México* con el fin de dar a conocer al público la noticia del nacimiento y posterior fallecimiento de los niños gemelos de Guanajuato unidos en la parte superior de la cabeza.³²

Conclusiones

La segunda mitad del siglo XVIII fue un periodo de importantes cambios en la medicina novohispana, de la cirugía como disciplina y, en especial, de la anatomía como parte inherente de esta. Desde la perspectiva institucional, el Real Colegio de Cirugía de Nueva España fue ejemplo de vanguardia de la nueva laicidad ilustrada, con el objetivo marcado de formar a los nuevos cirujanos del virreinato.

Los avances en los estudios anatómicos durante el siglo XVIII fueron, sin duda, palpables en la medicina novohispana. Ello se advierte en las intervenciones y disecciones realizadas en niños siameses, llamados “monstruos” por la literatura médica desde el siglo XVII, y que, impresos como la *Gazeta de México*, comenzaron a recoger y difundir un siglo más tardes imbuidos por el espíritu de la Ilustración, como fue el caso que analizamos de los gemelos siameses unidos por la parte superior de la cabeza, que nacieron en la ciudad minera de Guanajuato en 1785. La actuación de su alcalde mayor, don Manuel del Sello y Somoza, simboliza los nuevos tiempos reformistas y la nueva visión que se le quería asignar a la cirugía cuando conocedor de la noticia acudió a tres especialistas para atender este caso tan especial: las diser-

29 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 14r.

30 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, f. 14v

31 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873.

32 Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. AGI, México, 1873, ff. 15r-15v.

taciones de dos médicos sobre el asunto y la declaración del cirujano que los disecó después de fallecidos.

Las disertaciones y declaraciones de los médicos y cirujanos Miguel de Arellano, Juan Francisco Ruiz y José Mariano de Villaseca son descripciones anatómicas que muestran su preparación como cirujanos, pero sobre todo la atención que mostraron frente a un caso excepcional al que se enfrentaron: el nacimiento de dos gemelos unidos en la parte superior de sus cabezas, sus preocupaciones por la atención clínica y cómo hicieron frente a la disección de los cuerpos con el debido respeto a la familia.

Finalmente, surgen en el entorno de los cirujanos y, acogiéndose a la literatura científica de la época, controversias, dudas y explicaciones religiosas en torno al nacimiento de estos "monstruos", por qué nacieron unidos por la cabeza lo que lleva a cuestionarnos cómo y dónde administrar el sacramento del bautismo, basándose en el reconocimiento de la racionalidad de los siameses.

Fuentes documentales e impresas

Archivo General de Indias (AGI) (1873) Testimonios sobre los gemelos nacidos unidos de la cabeza en la ciudad de Guanajuato, 1785. México.

FEIJOO, Fr. Benito Jerónimo (1742) *Cartas eruditas y curiosas*. Tomo Primero, carta sexta, "Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo, representando en todo el resto exterior, no más que los miembros correspondientes a un individuo solo, que salió a luz en Medina-Sidonia el día 29 de Febrero del año 1736. Y por considerarse arriesgado el parto, luego que sacó un pie fuera del claustro materno, sin esperar más, se le administró el Bautismo en aquel miembro". Madrid: Imprenta Real de la Gaceta, pp. 79-100.

Gazeta de México (1784) México, 1784-1809.

Referencias Bibliográficas

FLORES DE LA FLOR, María Alejandra (2015) "La visión médica del monstruo en la España Moderna". En IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José et alius (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.

FLORES DE LA FLOR, Ma. Alejandra (2014) "La problemática del bautismo del ser deforme (monstruo) durante la Edad Moderna". En *Hispania Sacra*, LXVI, Extra II, julio-diciembre. Pp. 169-194.

GUEDEA, Virginia (1991) *Las Gazetas de México y la medicina. Un índice*. México, IIH-UNAM.

LANNING, John Tate (1997) *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*. México, Facultad de Medicina/Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

OCARANZA, Fernando (2011) *Historia de la medicina en México*. México, Conaculta / Cien de México.

ORSANIC, Lucía (2015) "Los nacimientos gemelares en las relaciones de sucesos de temática monstruosa". En *Orillas*, 4. Pp. 1-18.

RAMÍREZ ORTEGA, Verónica (2010) *El Real Colegio de Cirugía de Nueva España, 1768-1833. La profesionalización e institucionalización de la enseñanza de la cirugía*. México, Instituto de Investigaciones Sociológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

RODRÍGUEZ, Martha Eugenia (1992) "La medicina científica y su difusión en Nueva España". En *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 12, núm. 12. Pp. 181-193.

RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel (2011) "Una protobiótica en la España del siglo XVIII: el caso del Padre Feijoo y sus escritos médicos y biológicos". En *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 44. Pp. 454-472.

RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel (2008) *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*. Oviedo, Ed. Pentalfa-Biblioteca Filosofía en Español.

RUEDA PÉREZ, Juan Manuel (2013) "Nacimiento de la cirugía española y moderna en el siglo XVIII". En *Revista Hispanoamericana de Hernia* 1 (3). Pp. 113-116.



La muerte de fray José Vargas, un franciscano insurgente en San Luis Potosí en 1811

The death of José Vargas, a Franciscan insurgent in San Luis Potosí in 1811

Felipe Durán Sandoval*

Ingresado: 19/09/2023// Evaluado: 25/10/2023// Aprobado: 28/10/2023

Resumen

El 10 de noviembre de 1810, la ciudad de San Luis Potosí fue tomada por un grupo de insurgentes liderados por militares y miembros del clero regular quienes la tuvieron bajo su control por más de tres meses. Fue considerable el número de religiosos que tuvieron participación en los hechos, algunos de los cuales jugaron un papel importante. Uno de ellos fue el franciscano fray José Vargas, quien fue nombrado como jefe de los indios y que se vio forzado a entregarse al general del ejército realista Félix María Calleja, cuando este se disponía a recuperar la ciudad. En consecuencia, el fraile fue sometido a un proceso en el que se le acusó de actuar en favor de los insurgentes, a lo que él se defendió negando haberse involucrado con ellos. Su proceso no concluyó debido a que murió en su celda mientras este se desarrollaba.

Palabras clave: clero regular – infidencia – insurgentes – conjura.

Abstract

On November 10, 1810, the city of San Luis Potosí was taken by an insurgent group lead by military and regular clergy members that held it under control more than three months. The number of religious participating in those events was important, some of them played an important role. Fray José Vargas was one of them, who was named as chief of the Indians and was forced to deliver himself to the general of the royal army Félix María Calleja, when he was about to recover the city. Consequently, the friar was subject to a process in which he was accused of acting in favor of the insurgents, situation in which he defended himself by denying involvement with them. His process was incomplete because he died in his cell as the trial developed.

Keywords: regular clergy – disloyalty – insurgents – conspiracy.

*** Felipe Durán Sandoval**

Doctor en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, profesor de tiempo completo en el Área Académica de Historia y Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.
E-mail: felipe_duran@uaeh.edu.mx

Como citar este artículo:

Durán Sandoval, Felipe (2023) "La muerte de fray José Vargas, un franciscano insurgente en San Luis Potosí en 1811". Revista La Rivada 11 (21), pp 97-110 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/394-la-muerte-de-fray-jose-vargas>

Introducción

Como es sabido, en el levantamiento armado conocido como Guerra de Independencia en México, iniciado en septiembre de 1810, tuvieron participaciones integrantes del clero, algunos de los cuales tuvieron un papel protagónico. Los casos más conocidos son los de Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón, ambos miembros del clero secular.

La causa de los rebeldes gozaba de simpatía en diversas partes del territorio, tal era el caso de San Luis Potosí, que, a dos meses de estallado el levantamiento armado, sería tomada por los insurgentes. En este punto, consideramos necesario llamar la atención sobre la numerosa participación en esos hechos de miembros del clero, tanto de seculares como de regulares, de acuerdo con los datos recopilados por el historiador potosino Rafael Montejano y Aguiñaga. En el levantamiento contra las autoridades españolas en la ciudad de San Luis Potosí en noviembre de 1810, estuvieron involucrados al menos 56 clérigos, de los cuales, la gran mayoría, 42 pertenecían a las órdenes religiosas ahí establecidas y el resto eran seculares (Montejano, 1971).¹

Uno de los religiosos que participaron a favor de la causa insurgente fue el franciscano fray José Vargas, a quien se le acusó de incitar a los indios a sublevarse contra las autoridades españolas. Murió en el encierro unos meses después cuando una buena parte de los rebeldes huían hacia el norte y las fuerzas realistas encabezadas por Félix María Calleja se dirigían a la ciudad de San Luis con la intención de recuperarla. En este artículo se analizará la participación del franciscano en los acontecimientos y las causas de su muerte de acuerdo con un parte médico emitido por el cirujano que analizó su cadáver.

La ciudad de San Luis Potosí y las órdenes regulares

La hoy ciudad de San Luis Potosí se fundó como pueblo de españoles en 1592, en pleno territorio chichimeca, luego del descubrimiento de vetas argentíferas en el Cerro de San Pedro ubicado a cinco leguas de distancia. No obstante, la distancia de las minas y que se fundó como San Luis Mexquitic, con el paso del tiempo, su nombre se transformaría en el que lleva hoy en día, debido a que ahí residía el alcalde mayor, cuya jurisdicción comprendía el cerro (Velázquez, 1982). No sería sino hasta 1615 cuando, debido a la cantidad de metales que producían sus minas y al crecido número de su población, se le concedió el título de ciudad.

La creación del centro minero de San Luis Potosí fue posible gracias al sometimiento de las poblaciones de indígenas, cazadores-recolectores que habitaban la Gran Chichimeca, que gozaban de una fama de aguerridos. Una vez que fueron forzados a vivir en congregación, se les enseñó a vivir la vida sedentaria, para ello las autoridades españolas favorecieron el establecimiento de pueblos con tradición mesoamericana junto a ellos. En ese proceso, jugaron un papel fundamental los religiosos de la orden de San Francisco, ya que a ellos se les encomendó hacerse cargo, lo cual incluía la evangelización de los indios chichimecas (Powell, 1984). Fue así como establecieron conventos en la mayoría de los pueblos que ahí se fundaron, entre ellos

¹ Debe decirse que un número considerable de clérigos se involucraron en el conflicto en el bando realista, entre ellos, el autor identificó a 8 seculares y 39 regulares (Montejano, 197: 84-86).

el de San Miguel Mexquitic ubicado a 24.5 km al noroeste del entonces pueblo de San Luis Potosí, así como de los pueblos de Tlaxcalilla, Santiago y San Miguelito *extramuros* del pueblo de españoles, en los que los miembros de esa congregación religiosa administraban los sacramentos a sus habitantes (Durán, 2014). Además de ellos, los agustinos que llegaron en 1603 fueron los únicos que tuvieron a su cargo una parroquia de indios, la del pueblo de San Sebastián -aledaño al de San Luis Potosí- de indios tarascos provenientes de Michoacán (Velázquez, 1987).

Además de administrar las parroquias de los indios, ambas órdenes edificarían conventos de sus órdenes en el pueblo de San Luis. En 1611, los religiosos de la orden de San Juan de Dios fundaron su hospital, auspiciados por el minero Juan de Zavala, quien también apoyaría diez años después el arribo de los hermanos de la Compañía de Jesús, quienes construyeron su convento y un colegio en el pueblo (Velázquez, 1982). Por su parte los mercedarios llegaron en 1626 y pasada una década fundaron su edificio conventual (Velázquez, 1982). La última congregación en llegar fue la de los carmelitas descalzos 1733, con la ayuda del minero y hacendado Nicolás Fernando de Torres y hacia 1747 fundaron su monasterio (Martínez Rosales, 1982).

Al momento del estallido de la rebelión de 1810, San Luis contaba con la presencia de cinco congregaciones religiosas (franciscanos, agustinos, juaninos, mercedarios y carmelitas), ya que, en 1767, los jesuitas fueron obligados a abandonar la ciudad, como parte del decreto real de expulsión de la Compañía de Jesús de las posesiones americanas. La orden con mayor presencia en la ciudad era la de San Francisco, que en ese momento contaba con 40 religiosos de un total de 80, es decir, la mitad; el resto estaba compuesto por frailes del resto las órdenes, y había además 20 curas seculares (Montejano, 1971).

Los integrantes de las órdenes regulares y la toma de la ciudad de San Luis Potosí

A juzgar por la rapidez con la que los insurgentes se apoderaron de la ciudad de San Luis Potosí, había en ella un considerable número de seguidores de la causa insurgente. Probablemente, debido a ello, tras el levantamiento iniciado el 16 de septiembre de 1810 que encabezaba el cura Miguel Hidalgo, este envió emisarios a diferentes poblaciones con el fin de que se levantaran en armas. Sabemos por lo menos que en la ciudad circulaban pasquines con proclamas en contra de los españoles, incluso entre los frailes de las congregaciones religiosas (Velázquez, 1982).

Por otra parte, el 18 de septiembre, apenas dos días después del levantamiento de Hidalgo, fue detenido un individuo de nombre Anacleto Moreno, quien pretendía reclutar simpatizantes en San Nicolás de Tierra Nueva, al sur de la intendencia de San Luis. Pronto se le dio noticia al brigadier Félix María Calleja, quien tras interrogar al reo y luego de una serie de averiguaciones descubrió que se preparaba una conspiración en San Luis; por ello tomó una serie de medidas, como fortificar la ciudad y encarcelar a algunos de los conjurados. Una vez hecho eso, salió con sus tropas con rumbo a Guanajuato para combatir a los rebeldes, dejando la ciudad al resguardo de un importante número de militares (Muro, 1973; Velázquez, 1982).

En tanto, a los conjurados detenidos se les encerró en el convento del Carmen, entre ellos había militares, como los capitanes Francisco Lanzagorta y Joaquín Sevilla

de Olmedo y el alférez Nicolás Zapata, así como miembros del clero, entre ellos José María Ferrer, cura del cercano pueblo de Armadillo y fray Luis Herrera de la orden de San Juan de Dios, quien se había desempeñado como cirujano en las fuerzas del cura Hidalgo; los reos fueron atendidos por fray Gregorio de la Concepción, procurador del convento que simpatizaba con la conspiración. Herrera solicitó que se le trasladara al hospital de su orden en la ciudad, lo cual consiguió por instancias de fray Gregorio y con el apoyo de su hermano de congregación, fray Juan de Villerías (Muro, 1973; Velázquez, 1982).

El carmelita Gregorio de la Concepción y el juanino Herrera jugaron un papel relevante en la planeación y ejecución de la liberación de los conspiradores apresados y de la toma de la ciudad por la insurgencia, para ello contaron con el apoyo de militares como el capitán Joaquín Sevilla, quien desde el encierro pudo proporcionar armas y soldados para conseguirlo.² De acuerdo con lo planeado, la noche del 10 de noviembre de 1810, acompañados de un contingente armado, se dirigieron al convento del Carmen y consiguieron liberar a los reos y tras una serie de escaramuzas, a la mañana del se apoderaron de la ciudad y establecieron un gobierno insurgente (Bustamante, 1985).

En la consecución de los hechos, los miembros del clero favorables a la causa animaron a la gente a participar, algunos de ellos portaban armas. De acuerdo con algunos testimonios, fray Juan de Villerías comandaba un contingente de 20 individuos, mientras que fray Luis Herrera armado con una pistola y fray Gregorio de la Concepción con una espada, acompañados por otro religioso de apellido Zapata y por un grupo de hombres armados atacaron la cárcel con un cañón para liberar a los presos (Melero, 1981). Una vez controlada la ciudad por los insurgentes, el juanino Herrera asumió el mando de los rebeldes y tomó una serie de disposiciones nombrando autoridades, conformando un ayuntamiento y concediendo ascensos a los militares realistas que se habían unido a la causa (Alamán, 1985).

Pasados unos días, llegó un líder insurgente, Rafael Iriarte, conocido como Leiton, proveniente de Zacatecas, quien tras recibir la autorización para ingresar a la ciudad tomó el mando y la entregó al saqueo de sus huestes, luego de lo cual nombró mariscal a Herrera y coroneles a Joaquín Sevilla Olmedo y a Francisco Lanzagorta. Asimismo, dejó a este último y al fraile Zapata a cargo de las armas de la ciudad, y nombró jefe de los indios a fray José Vargas, quien era el cura de la parroquia del pueblo de Tlaxcalilla, contiguo a la ciudad (Montejano, 1971). Este reconocimiento estuvo relacionado con su actuación al lado de los rebeldes, ya que más tarde sería señalado por algunos testigos de arengar a los indios de los pueblos aledaños a la ciudad a unirse a la insurgencia.

El gobierno insurgente de San Luis Potosí pudo mantenerse hasta marzo de 1811, cuando Félix María Calleja, luego de vencer a las fuerzas de Hidalgo en Puente de Calderón y tomar Guadalajara, se dirigió a la ciudad con la intención de recuperarla, lo cual hizo el 5 de ese mes sin enfrentar resistencia (Velázquez, 1982), ya que los líderes de la insurgencia huían hacia el norte. El 21 del mismo mes, serían captura-

2 Al parecer fray Gregorio de la Concepción reconocía cierto liderazgo en Herrera, pues luego de que este consiguiera ser trasladado al hospital de San Juan de Dios de la ciudad, al cual estaba adscrito, fray Gregorio lo visitaba, e incluso, le observó que la ciudad se podía tomar con facilidad (Velázquez, 1982) Debido a ello consideramos la posibilidad de que el juanino haya sido enviado a San Luis Potosí por Miguel Hidalgo, líder de la insurgencia.

dos en Acatita de Baján (actual estado de Coahuila), con ellos fueron detenidos al menos cuatro religiosos que habían participado en la toma de San Luis, entre ellos el carmelita fray Gregorio de la Concepción, quien a diferencia de sus compañeros que fueron fusilados, pudo salvar la vida. En tanto, fray Luis Herrera que había huido hacia Rioverde y luego hacia Nuevo Santander fue apresado y ejecutado en Villa de Aguayo el 8 de abril. Fray Juan de Villerías también se internó en Nuevo Santander, en donde sufrió varias derrotas, el 13 de junio atacó Matehuala, pero tras la refriega, se vio obligado a huir y al final perdió la vida (Velázquez, 1982). En cuanto a los religiosos insurgentes que se quedaron en la ciudad de San Luis, tras la entrada del ejército realista fueron capturados y sometidos a juicio, entre ellos fray José Vargas.

Las causas de la participación del clero regular en la toma de San Luis

Desde su llegada a San Luis Potosí, los hermanos de la orden de San Francisco tuvieron un rol de gran importancia en la evangelización de los indios chichimecas y en su proceso de incorporación a la vida sedentaria, así como en la atención a los indios de los pueblos que se fueron fundando en los alrededores de la ciudad. Situación similar fue la de los agustinos que atendían a los indios del pueblo de San Sebastián. El resto de las congregaciones cumplieron con la atención a la población española en lo espiritual, como en la salud en caso de la de San Juan de Dios o en la educación en el de la Compañía de Jesús.

En términos generales, las congregaciones religiosas se habían visto beneficiadas por diferentes privilegios, debido a lo cual pudieron conducirse con cierta independencia. Tuvieron acceso a tierras y fincas urbanas, no obstante que la corona trató de impedir que obtuvieran más de las necesarias para sustentarse.³ Además, por una parte, aquellas que tenían parroquias de indios a su cargo recibían ingresos por los servicios religiosos que prestaban, no menos que servicios personales que recibían de los indios. Por otra parte, no pagaban el diezmo por los géneros que producían en sus tierras (Piho, 1981). Desde mediados del siglo XVIII, como parte de las llamadas reformas borbónicas, la corona española puso en marcha una política tendiente a limitar sus prebendas.

La finalidad era limitar la autoridad del clero en la población, pues se consideraba que, con ella, suplantaban atribuciones que correspondían a la corona, al mismo tiempo se trataba de restringir la movilidad de los frailes de las órdenes religiosas. Por ello, se implementó una política de secularización de parroquias, pasándolas al clero diocesano, cuyos miembros fueron considerados, en términos de William B. Taylor, como una clase de especialistas espirituales, por medio de los cuales se pretendía establecer el control y vigilancia de los bienes de los pueblos y de las propiedades del clero (2003). En esta lógica, la corona se apoyó en los obispos de origen español que habían sido elegidos para ese fin y se esperaba que, debido a la obediencia que

³ Para evitar que el clero acaparara grandes extensiones de tierra como lo hacía en España, la corona declinó concederle tierras especialmente al clero regular, de cuyos integrantes se esperaba que vivieran de acuerdo a sus votos de pobreza, incluso prohibió que recibieran tierras por donación o por compra, por considerar que caían en manos muertas y no pagaban impuestos. Sin embargo, ante las donaciones que recibían de los creyentes españoles y criollos la corona aceptó de mala gana que pudieran adquirirlas siempre que no pertenecieran a los indios (Solano, 1991).

los curas seculares guardaban respecto a ellos, se podía concretar la centralización política (Taylor, 1999).

Las consecuencias del decreto de secularización de parroquias emitido por Carlos III tuvo efectos catastróficos para las órdenes religiosas que vieron cómo se reducía el número de sus parroquias. Una de las más afectadas fue la de San Francisco que tan sólo hacia la década del 70 de ese siglo vieron cómo disminuyeron en más de la mitad en toda Nueva España (Morales, 1998). En consecuencia, un gran número de religiosos fueron obligados a abandonar sus monasterios incluso por la fuerza (Brading, 1994), por lo tanto, como ha afirmado, los integrantes de las órdenes religiosas debieron pasar de una vida pastoral activa a otra contemplativa (1998). En otras palabras, se vieron obligados a llevar una vida contemplativa en el encierro, por lo que perdieron contacto con sus feligreses, además del acceso a los recursos que les proveían.

En lo que respecta a las parroquias del clero regular, que fundamentalmente eran franciscanas y agustinas en el obispado de Michoacán, al que pertenecía San Luis Potosí, los efectos de las reformas eclesíásticas emprendidas por la corona también vieron como mermaba el número de sus doctrinas e integrantes desde la década del sesenta hasta inicios del siglo XIX. Con relación al primer rubro, el número de parroquias de los agustinos se redujeron de 29 que tenían al principio del proceso a tan sólo 12 hacia la década del 70 (Rubial, 2002), en tanto que las de los franciscanos de 35 (Brading, 1994) pasaron a 21 para 1786 (Morales, 1998). En cuanto al número de integrantes, los agustinos disminuyeron de 274 a 205 en 1802, mientras que los franciscanos se redujeron de 326 a 205 en 1805 (Brading, 1994).

Por otra parte, la aplicación del decreto de consolidación de vales reales, dictado por Carlos IV en 1804, que consistía en la emisión de bonos de deuda con el fin de obtener recursos para aliviar la crisis económica que enfrentaba, debido, entre otras causas, a las guerras que enfrentaba con otras monarquías europeas, también las afectó. Para respaldar esos bonos, la corona recurrió a los bienes del clero, incluyendo los de las congregaciones religiosas con el consentimiento de El Vaticano (von Wobeser, 2003). De esta forma, entre 1804 y 1712, la monarquía obtuvo recursos por cerca de dos millones de pesos; tan sólo del obispado de Puebla, que fue el que más beneficios le aportó, obtuvo 1.038.737 pesos. En lo que toca a los conventos, tanto femeninos como masculinos, contribuyeron con 107.958 pesos (von Wobeser, 2003). Asimismo, los privilegios del clero regular se vieron limitados con la imposición del pago de impuestos por la venta y adquisición de géneros, así como por la compra y arrendamiento de bienes.⁴ En resumen, la embestida de la corona mediante estas reformas restringió los privilegios de las órdenes regulares y sus fuentes de ingreso, al mismo tiempo que limitó el margen de acción de sus integrantes.

De acuerdo con documentación disponible para el caso de San Luis Potosí, como se ha explicado, los franciscanos contaban con un convento en la ciudad y con parroquias en los pueblos de indios cercanos. Al parecer, hacia 1810, la parroquia de Tlaxcalilla todavía estaba a su cargo. No contamos con información acerca de si todas fueron secularizadas. Pero sí sabemos que la de Santa María del Río fue secularizada

4 Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, en adelante AHESLP, Intendencia de San Luis Potosí, "Expediente instruido sobre el método de cobrar el derecho de alcabala a las comunidades y personas eclesíásticas", Exp. 13, Fs. 1-6.

en 1760 y la de San Miguel Mexquitic en 1769⁵, otra parroquia franciscana aledaña a la ciudad como Armadillo, también habían sido secularizadas. La misma suerte corrió la del pueblo de San Sebastián que, como se ha dicho, estaba situada extramuros de la ciudad y que había estado a cargo de los agustinos.

Tal era la situación que vivía el clero en general y de las órdenes religiosas en San Luis, la cual nos permite entender la situación de descontento que muchos de los clérigos vivían, por la que se involucraron en un número importante en el levantamiento contra la autoridad española. Han tenido que exponerse sus circunstancias en ese momento debido a que, como se verá a continuación, en las declaraciones que hicieron en sus procesos, ninguno expresó una manifestación directa de las razones de su participación en la rebelión.

En este punto, es necesario llamar la atención sobre lo que ha señalado Antonio Rubial (2002) respecto a las diferencias que había en el interior de las congregaciones, explicando que no correspondían propiamente con las diferencias entre peninsulares y criollos, sino que más bien tenían que ver con el acceso a los cargos principales dentro de sus conventos y por las posiciones que asumían frente a las reformas. Esto puede darnos una idea de por qué en el estallido del conflicto, unos participaron del lado de la insurgencia y otros con los realistas.

En el caso de aquellos que optaron por levantarse contra la autoridad española, incurrieron en el delito de infidencia, con el que se designaba a quienes mostraran insubordinación a la autoridad española en tanto que en última instancia cometían traición contra el rey. Debido a ello, en Nueva España, se instauró un tribunal de Infidentes, en el que se juzgaba a quienes se consideraba que cometían un crimen de *lesa majestad*. En lo que respecta a los clérigos que se vieron involucrados en la insurgencia, incurrían en una doble falta, pues no sólo ofendían al rey sino también a la religión. Por ello, ante el considerable número de eclesiásticos que tenían participación en el bando de la insurgencia, en febrero de 1811, se dispuso que se les fusilara en cuanto fueran aprendidos (Hernández y Dávalos, 1985).

El proceso contra fray José Vargas

Criollo de la orden de San Francisco, en 1810 tenía 59 años, José de Vargas era cura de la parroquia del pueblo de Tlaxcalilla, predicador general y exdefinidor. Entre 1803 y 1806, fungió como provincial de la provincia franciscana de Zacatecas, a la cual habían estado sujetas las parroquias de San Luis Potosí. Su gestión fue positiva para la provincia, para la cual consiguió avances con “aplicaciones muy considerables”, especialmente en el convento de la ciudad de San Luis.

Se le ha apuntado como simpatizante de la insurgencia, por lo que se le ha considerado como predicador de su causa no obstante que no hay noticia de que haya tenido participación en la toma de la ciudad por los rebeldes, más allá de la declaración de un religioso de nombre José Mata, quien lo señaló de haber gritado en los acontecimientos del 10 de noviembre de 1810 “mueran los gachupines”, y de que, más tarde,

5 Archivo General de la Nación, México, en adelante AGNM, Indiferente Virreinal, “Estados de el general de los Conventos de la Provincia de San Luis Potosí, el de las vicarias y Misiones que le pertenecen y con el de los mismos que en algún tiempo estuvieron a su cargo y se han entregado a los obispos en las respectivas secularizaciones, Caja, 4453, Exp. 40, 2 Fs.

Calleja lo acusó de ser uno de los cabecillas y de aceptar la encomienda “de sujetar al pueblo a la obediencia de Hidalgo” (Montejano, 1971).

En la víspera de la llegada de los ejércitos realistas a la ciudad de San Luis Potosí, cuando los principales líderes de la insurgencia local habían sido capturados en el norte novohispano, el religioso José Vargas se entregó junto con fray Melchor Sáenz de la Santa, también franciscano y ministro de la parroquia del pueblo de Tlaxcalilla, en la hacienda de la Pila (a 20 km. de la ciudad). Muy probablemente lo hicieron sabiendo que su causa estaba perdida y también con la esperanza de salvar la vida. Ambos fueron encarcelados en el convento del Carmen de San Luis en donde compartieron celda, y se les siguió proceso de manera paralela.

Su participación en los acontecimientos en el bando de los insurgentes le ganó la animadversión de sus hermanos de orden adeptos al realismo. Fray Nicolás Pacheco, quien tuvo participación en esa causa y que tras la derrota de los rebeldes formaría parte de la Junta Definitorial que juzgaría a los conjurados capturados en la ciudad de San Luis Potosí lo describiría en un informe dirigido al –para entonces– general Félix María Calleja de la siguiente manera:

El Reverendo Padre fray José Vargas, religioso exprovincial de Zacatecas y cura del pueblo de Tlaxcala en San Luis Potosí ha sido siempre un fraile muy relajado y escandaloso, entregado a los vicios de la embriaguez avaricia y lascivia. Ha sido siempre también un cura muy interesado y enteramente despótico.⁶

Durante los días siguientes a la llegada de los realistas a la ciudad, se siguieron las diligencias en contra de los sediciosos, entre ellos, Vargas y Sáenz de la Santa. El comisionado por Calleja fue el capitán Manuel Díaz de Solórzano. De acuerdo con las declaraciones de los testigos, entre los que se encontraban algunos clérigos, ambos fueron señalados de haber tomado parte en una serie de sucesos a favor de la “mala causa”, sobre todo a partir de la llegada del cabecilla Rafael Iriarte, a quien, según dijeron, acompañaron en su incursión en la ciudad de San Luis, así como de asistir a fiestas en su honor.

A fray José Vargas se le acusó de que mientras iba en compañía de Iriarte, llamaba a los indios a unirse a la insurgencia, a la que describía como buena causa, de recibir un cargo en las milicias rebeldes y de oponerse a una propuesta de Iriarte de prohibir la venta de licores, argumentando “que no convenía y que, antes por el contrario, era útil”. A los dos se les acusó de asistir a un banquete ofrecido a Iriarte, de que Vargas vestía el hábito de la orden de San Francisco y Sáenz de la Santa de militar y de que llevaba puesto un sombrero; también se les acusó a ambos de llevar espada. Además, dijeron que los rebeldes llevaron al convite, un retrato de Calleja del que hicieron escarnio y mofa y que Sáenz le hizo unas estocadas con su espada.⁷

En su declaración, fray Melchor Sáenz de la Santa reconoció haber tenido tratos con los insurgentes, pero negó tener amistades con sus cabecillas, aseguró que Vargas era quien lo llevaba ante ellos y que cuando le pidieron que contribuyera con 500 indios, él les dijo que sólo tenía autoridad espiritual sobre ellos y admitió que les pidió

6 AGNM, Infidencias, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia” Vol. 18, Exp. 5, f. 117.

7 AGNM, Infidencias, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia” Vol. 18, Exp. 5, fs. 128v-131.

autoridad temporal sobre ellos, por lo que entonces le dieron el nombramiento de capitán general de los indios, pero que al final no lo aceptó. También confesó haber vestido de militar y llevar espada y sombrero de palma, así como andar a caballo pero que debajo traía la casulla, y que lo hacía para poder abrirse paso entre los indios. Asimismo, declaró que, en efecto, llevaron un retrato de Calleja a la “función” de Iriarte, pero negó haberle hecho estocadas y que se hubiera hecho mofa del este. Además, acusó al fray José Vargas de andar borracho por lo regular, así como de que, cierta noche le dio un cintarazo con su espada. Finalmente negó que con sus actos hubiera cometido el delito de traición contra el rey, explicando que por ello se presentó en la Pila ante Calleja.⁸

Por su parte, Fray José Vargas declaró que no tenía conocimiento de los religiosos que participaron en la toma de la ciudad ni de la conspiración que fraguaban y que el día del ataque insurgente a la ciudad se vio sorprendido por los cañonazos. Afirmó que él juntó a sus feligreses y les pidió que juntaran piedras en la azotea “para defenderse de los revoltosos”. Dijo que fue tres días después cuando recibió un oficio de extrañamiento de los insurgentes reclamándole que no se hubiera presentado ante ellos y que, de no hacerlo, se le tomaría por “reo de estado”, por lo cual se reunió con el lego Luis Herrera, quien se hacía llamar “general de América”.

Refirió que asistió al recibimiento de Rafael Iriarte como los demás clérigos, porque se le citó para el efecto. Asimismo, dijo que Herrera lo designó como jefe de los indios después de que aquel le preguntara cómo tenía a sus indios, a lo que él respondió que quietos. Argumentó que aceptó el nombramiento aun a sabiendas de que sólo tenía autoridad espiritual sobre ellos, y que lo hizo por temor “de que lo insultasen y atropellasen como otros que oponían excusas”, pero dijo que no asumió “nada militar”. Admitió que sólo lo hizo para evitar las tropelías de los indios “colotlanes”, algunos de ellos bribones con fusil que acompañaban a Iriarte en la iglesia del pueblo vecino de Santiago y que sólo utilizó la espada que portaba para dar un cintarazo a su ayudante, Sáenz de la Santa, y que no la usó como arma. En cuanto a la mofa del retrato de Calleja, manifestó que lo vio en la reunión, pero que no estuvo en el baile, por lo que no la presencié, además de afirmar que, aunque se enteró de que le habían sacado hasta los ojos, no supo quién le había hecho estocadas.

Al requerírsele explicación sobre sus tratos con los insurgentes, de su negativa a la imposición de un gravamen al aguardiente y de llamar a los indios a unirse a la insurgencia sólo pudo responder que

...aunque le sea bochornoso decirlo, estaba enteramente perturbado, pues la pasión, fatiga y tristeza de los procederes de los rebeldes, cuando tenía concurrencias, tomaba algunos tragos de licor que no le dejaban conocimiento y prueba de que amaba sólo la buena causa. Es que no atreviéndose a escribir, por temor de que si cogían la carta matasen al portador y también al deponente, mandó decir al Sr. General don Félix Calleja, con el ex gobernador José de Jesús Gallardo que su persona y la de sus indios estaban a disposición del ejército realista.⁹

8 AGNM, Infidencias, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia”, Vol. 18, Esp. 5, fs. 131-132v.

9 AGNM, Infidencias, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia”, Vol. 18, Exp. 5, f. 133.

El fraile respondió de esta forma al ser cuestionado por sus interrogadores y puestas en duda sus afirmaciones, pues se le señaló que a pesar de afirmar que se involucró con los insurgentes de manera involuntaria y que le era “fastidioso” el cargo que le habían conferido y el trato con ellos, había constancia de las imputaciones que se le hacían como llamar a los indios a unirse a la causa y de que por intervención de Iriarte no se impuso gravamen al aguardiente. Finalmente, dijo que no tenía nada más que declarar, a pesar de que se le hicieron otras preguntas.¹⁰

Debe decirse que en los casos de los clérigos infidentes que buscaron ser indultados, la postura que adoptaron fue la de negar su colaboración y deslindarse de los insurgentes, se entiende que de ello podía depender que se les perdonara la vida. El delito de infidencia se castigaba con la pena de muerte, esa fue la suerte que corrieron muchos de los capturados en Acatita de Baján. Aún más tras ser retomada la ciudad de San Luis Potosí por los realistas, el general Félix María Calleja reinstaló al intendente Manuel Jacinto de Acevedo, que había sido depuesto por los insurgentes, quien ordenó el fusilamiento de cinco individuos acusados de infidencia e hizo azotar a otros en la plaza pública (Muro, 1973; Velázquez, 1982). No obstante, como se verá a continuación, el proceso contra fray José Vargas quedaría inconcluso.

La muerte de fray José Vargas

El 16 de marzo de 1811, tras ser informado que durante la madrugada había fallecido el procesado fray José Vargas, el comisionado Manuel Díaz Solórzano visitó la celda que el finado compartía con su compañero fray Melchor Sáenz de la Santa, con el fin de tomarle a este su juramento. Sobre las preguntas que se le plantearon declaró que hacía un año que Vargas padecía de “dolores apoplejicos” los cuales le habían aquejado durante los últimos cinco días y que ante las molestias lo había visitado el día anterior el cirujano mayor del ejército, quien le prescribió que tomara un vomitivo simple de agua y sal, y que al ingerirlo expulsó flemas y estuvo bien el resto del día. Dijo que durmió tranquilo hasta las cinco de la mañana de ese día cuando decía que “estaba muy malo y se moría”, a lo cual el declarante procedió a absolverlo de sus pecados y que “a poco inclinó la cabeza y falleció”.¹¹

Inmediatamente después, el comisionado se hizo acompañar por el cirujano mayor del ejército, el licenciado José Sanz con quien se trasladó a un claustro pequeño en el que yacía el cuerpo del religioso. El cirujano procedió a hacerle la “inspección” al cadáver, para lo cual primero dispuso que se le hiciera una sangría y que se le “aplicasen otras medicinas “para calificar si estaba o no legítimamente difunto”: una vez obtenidos los resultados se dispuso a realizar la “inspección” abriendo el cuerpo a la altura del vientre bajo sus intestinos “o tripas”, tanto las delgadas como las gruesas estaban dañadas, que presentaban manchas que manifestaban una alteración “por la demora en un humor cuasi icoroso”¹². Asimismo, encontró que no había alimento en el estómago, cuyas paredes estaban “cuasi pegadas”, que en píloro o boca inferior

10 AGNM, Infidencias, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia”, Vol. 18, Exp. 5, fs. 132-134.

11 AGNM, Infidencias, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia” Vol. 18, Exp. 5, fs. 135v-136.

12 Relativo a icor, que, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia, en la antigua cirugía se refería a “un líquido seroso que rezuman ciertas úlceras malignas sin hallarse en él los elementos del pus”.

del estómago un seno¹³ con mucho pus y que una de sus paredes estaba rota, lo cual explicó pudo deberse a un esfuerzo interior como la tos.

Manifestó que falleció por a una sofocación debido a ese esfuerzo, el cual provocó “la compresión del diafragma o membrana que separa las cavidades del pecho y vientre y siendo la columna que debía subir por el esófago o tragadero era mayor que su diámetro, ocasionó la sofocación”. En cuanto a otros órganos, explicó que su corazón, pulmones e hígado están en buenas condiciones, pero que el bazo presentaba afectaciones y que la vejiga de la hiel y el conducto que descarga el intestino tenían principios de supuración. De esa forma determinó en resumidas cuentas que dichas circunstancias le “parecieron suficientes para causarle una muerte tan violenta”¹⁴.

Una vez concluida la intervención del cirujano para determinar las causas de la muerte de fray José Vargas, el general Félix María Calleja ordenó que se diera aviso a las autoridades del convento de San Francisco de la ciudad de San Luis Potosí para que enviaran por su cuerpo al convento del Carmen, a fin de que le dieran sepultura.

Conclusiones

En el levantamiento armado contra las autoridades españolas iniciado en septiembre de 1810, tuvo participación un importante contingente de clérigos, tanto seculares como regulares, de los cuales, no pocos tuvieron un papel protagónico. Aquellos que simpatizaron con la causa lo hicieron por diferentes motivaciones, pero el denominador común entre ellos parece haber sido la afectación causada por las reformas borbónicas por las que la corona limitó su actuación subordinando a los seculares y restringiendo la autonomía de los regulares.

En cuanto al caso de San Luis Potosí, los eclesiásticos, especialmente los frailes de las órdenes religiosas, jugaron un papel esencial en la conjura y toma de la ciudad. Los franciscanos contaban con un mayor número de integrantes y fueron los más afectados por la secularización de sus parroquias, como parte del reformismo borbónico. Uno de ellos era fray José Vargas quien, siendo miembro de la orden, y que había sido provincial su orden, en 1810 ejercía como cura de la iglesia del pueblo de Tlaxcalilla. Aunque no hay elementos contundentes para considerar su participación en la toma de la ciudad el 10 de noviembre de ese año, los testigos y su propio compañero de parroquia lo ubicaron en acontecimientos posteriores durante el tiempo en el que la ciudad estuvo bajo el control de los rebeldes.

De acuerdo con su declaración, se había visto forzado por los cabecillas a involucrarse, aceptando incluso el nombramiento de jefe de los indios. Ya sea que haya participado por convencimiento o por sentirse obligado, tuvo que entregarse ante la inminente llegada del ejército realista, y la ausencia de los principales líderes de la insurgencia que abandonaron la ciudad para atender otros frentes. Con ese acto y tratando de minimizar e incluso de negar el protagonismo que le atribuyeron quienes lo señalaron, buscó la clemencia de Calleja y con ella salvar la vida, aunque el advenimiento de su muerte evitó que en el proceso se dictara una resolución.

13 En la cirugía de la época se llamaba así a las cavidades que se forman en las llagas, en donde “se juntan materias”. Ver Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española.

14 AGNM, Infidencias, Vol. 18, Esp. 5, “Sumaria contra los religiosos de la orden de san Francisco, fray José Vargas y fray Melchor Sáenz de la Santa, reos acusados de infidencia” fs. 136-13v.

Referencias bibliográficas

ALAMÁN, Lucas (1985) *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente*. México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 5 tomos.

BRADING, David A. (1994) *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México, Fondo de Cultura Económica.

BUSTAMANTE, Carlos María de (1985) *Cuadro histórico de la revolución mexicana de 1810*. México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 5 tomos.

DURÁN SANDOVAL, Felipe (2014) “El papel de los franciscanos en la fundación de la alcaldía mayor de San Luis Potosí”. En VERGARA HERNÁNDEZ, Arturo (coordinador): *Arte y sociedad en la Nueva España*. México, Pachuca de Soto.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan Evaristo (1985) *Historia de la guerra de Independencia de México*. México, Instituto Nacional de Estudios de Históricos de la Revolución Mexicana.

MARTÍNEZ ROSALES, Alfonso (1982) “La provincia de San Alberto de Indias de carmelitas descalzos”. En *Historia Mexicana* Vol. XXXI Núm. 4, abril-junio, México, El Colegio de México.

MELERO Y PIÑA, Gregorio (1981) *(fray Gregorio de la Concepción) toluqueño insurgente. Su proceso, la relación de sus hazañas y otros apéndices*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

MONTEJANO Y AGUIÑAGA, Rafael (1971) *El clero y la Independencia en San Luis Potosí*. San Luis Potosí, México, Academia de Historia Potosina.

MORALES, Francisco (1998) Mexican society and the franciscan order in a period of transition, 1749-1859. En *The Americas*, Vol. 54, No. 3, Philadelphia.

MURO, Manuel (1973) *Historia de San Luis Potosí, San Luis Potosí*, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 3 Tomos.

PIHO, Virbe (1981) *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Colotlán*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

POWELL, Philip W. (1984) *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México, Secretaría de Educación Pública.



RUBIAL GARCÍA, Antonio (2002) “Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos”. En *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 26, enero-junio, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

SOLANO, Francisco (1991) *Cedulario de tierras. Compilación de la legislación agraria (1497-1820)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TAYLOR, William B. (1999) *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México.

TAYLOR, William B. (2003) *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Miguel Ángel Porrúa.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (1982) *Historia de San Luis Potosí, San Luis Potosí*, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 4 Tomos.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (1987) *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*. San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 4 tomos.

VON WOBESER, Gisela (2003) *Dominación colonial, La consolidación de vales reales en Nueva España, 1804-1812*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.



Inmigración y funebria. Costumbres y prácticas funerarias en Ucacha. Los vascos en la localidad de Ucacha (Cba.): el caso de la familia Oyarzabal y el caso de la familia Belaúnde. 1901-1960

*Inmigration and funeral. Costoms and funeral practices in
 Ucacha. The basques in the town of Ucacha (Cba.): the case
 of the Oyarzabal family ans the case of the Belaúnde family.
 1901-1960*

Ana Clara Picco Lambert*

Ingresado:04/09/2023 // Evaluado: 23/11/2023 // Aprobado: 01/12/2023

*Recordare, Jesú pie,
 Quod sum causa tuae viae:
 Ne me perdas illa die.
 Quaerens me, sedisti lassus,
 Redemisti Crucem passus:
 Tantus labor non sit cassus.
 Juste judex ultionis,
 Donum fac remissionis
 Ante diem rationis. ***
 Del "Recordare" de Misa de Réquiem.

Resumen

En este artículo abordaremos las prácticas funerarias que se configuraron con la conformación de la localidad en una relación frutuosa con la migración europea, en nuestro caso de dos familias de origen vasco. Indagaremos en una relación de pasado y presente el cambio de concebir la muerte en pequeñas localidades del interior del país, como es Ucacha. Al final, daremos cuenta de las maneras en que vivieron estas dos familias, sus pérdidas y muertes y su relación con la materialidad de la muerte, los monumentos.

Palabras clave: Vascos – Inmigración – Prácticas – Muerte – Funebria.



Abstract

In this article we will address the funerary practices that were configured with the formation of the town in a fruitful relationship with european migration, in our case of two families of basque origin. We will investigate in a relationship of past and present and the change in conceiving death in small towns in the interior of the country, as Ucacha. In the end, we will give an account of the ways in which these two families experienced their losses and deaths, and their relationship with the materiality of death, the monuments.

Keywords: Vasques – Inmigration – Practices – Death – Funeral.

***Ana Clara Picco Lambert**

Profesora de Historia por UNC. Gestora cultural por Ministerio de Cultura de la Nación. Investigaciones en el área de la Historia de la muerte con un enfoque local y regional. La autora se desempeña como docente de nivel medio e integrante de la Red Académica de Estudios sobre la Muerte, Cementerios y Ciencias Sociales. E-mail: anaclarapicolambert@gmail.com.

****Traducción al castellano:** "Recuerda, piadoso Jesús, que soy la causa de tu camino; no me pierdas ese día. Buscándome, cansado y agotado, me redimiste sufriendo en la cruz: Tantos trabajos no serán en vano. Justo juez de la retribución, otorga la gracia del perdón/absolución, antes de día del recuento (de acciones)".

Como citar este artículo:

Picco Lambert, Ana Clara (2023) "Inmigración y funebria. Costumbres y prácticas funerarias en Ucacha. Los vascos en la localidad de Ucacha (Cba.): el caso de la familia Oyarzabal y el caso de la familia Belaúnde.1901-1960". Revista La Rivada 11 (21), pp 111-129 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/395-inmigracion-y-funebria>



Delimitación de tema y problema

En la presente investigación indagaremos sobre las costumbres y prácticas funerarias ucachenses (centro sur de la provincia de Córdoba) analizando los ritos mortuorios a través de dos casos relevantes de familias de migrantes del País Vasco: flia. Oyarzabal y flia. Belaúnde, al decir de Vovelle, trataremos la muerte vivida (Vovelle, 2002), tomando como partida su condición de migrantes, las formas en que murieron, comprendieron la muerte y sus monumentos fúnebres en el cementerio de la localidad. Lo haremos analizando fuentes escritas (partidas de defunción, registros del cementerio, etc) y entrevistas o historia oral. No buscamos en ello los detalles especiales de cada familia, sino que miramos en un punto específico pequeño, dos familias, pero proponemos el problema general de la comprensión y vivencia de la muerte. Retomamos problemas generales en lo micro y los específicos en lo macro (Levi, 1990). Develamos, en los comportamientos ante la muerte de estas dos familias, las estructuras de pensamiento con respecto a lo trascendental en una comunidad pequeña conformada en gran parte por migrantes e hijos de ellos. Deseamos lograr en esta investigación una descripción más realista del comportamiento de los actores dentro de las estructuras y a su vez generando estrategias dentro de ellas (Campagne, 1997).

Adoptamos una postura crítica de las dos grandes hipótesis de Ariés, la primera: las personas no siempre murieron de la misma forma; la segunda: los rituales mortuorios funcionan como pistas para entender la dinámica vital, para descentrañar los humores sociales; la muerte como pulso de la vida y la vida como pulso de la muerte, o sea, como se vive se muere (Esteban, 2021). Utilizamos su andamiaje conceptual para ilustrar ciertas realidades de nuestro problema de investigación, pero matizándolas con autores que piensan los tiempos y espacios de otro “Occidente” que no es el europeo (Esteban, 2021). Si bien la muerte a lo largo del siglo XX ha sido medicalizada, y el moribundo ha sido quitado de su espacio particular, de la habitación del hogar al hospital, podemos seguir viendo aun en pequeñas localidades como la nuestra que la muerte no se ha invertido (Ariés, 2008) y que esta aún sigue disparando una serie de rituales y significaciones potentes en la vida cotidiana de los habitantes de la localidad. Según Ariés, cuando los signos vitales se apagan, los sujetos se hallan en un centro de salud y, por lo general, aguardan a solas o con la compañía de apenas un ser querido. Se cree que sólo así, con un alto grado de asepsia, puede brindarse un mejor pasar al vivo que está por morir. Ariés lo retrata del siguiente modo:

Este estudio bien podría llamarse «la crisis contemporánea de la muerte», si ese título no hubiera sido dado por Edgar Morin a uno de los capítulos de su libro *L'Homme et la Mort devant l'histoire.* Se trata no sólo de las mismas palabras sino también del mismo contenido: «Afrontamiento de pánico en un clima de angustia, de neurosis, de nihilismo», que toma «el aspecto de verdadera crisis de la individualidad ante la muerte» y, sin duda, como lo veremos *in fine*, de la individualidad sin más. (Ariés, 2008: 198)

Si bien a lo largo de nuestros análisis de casos podemos ver que la muerte fue medicalizada, creemos como hipótesis que no lo fue de una manera radical y tajante como sostiene Ariés, en cambio pensamos que aún perviven y se superponen viejas prácticas de la muerte con conductas nihilistas o posmodernistas, ritmo típico de

las sociedades latinoamericanas de tiempos mixtos con un fraseado de *stocatto*. En Ucacha, pequeña comunidad rural de la “pampa gringa” cordobesa, la muerte no ha perdido su poder para producir efectos sociales y simbólicos-culturales relevantes, si bien ya no lo hace con la misma intensidad que en el pasado. En este sentido, pensamos la muerte en una sociedad como la de la localidad de Ucacha como altamente fragmentada, es decir, en dirección de haber sido un territorio ocupado por aborígenes, luego por la recepción de colectividades extranjeras y los movimientos intra-provinciales de los “criollos”. Decimos que estamos frente a diversas formulaciones sobre la vida y la muerte de una sociedad fragmentada (Lomnitz, 2013).

También creemos como hipótesis que no hay conmemoraciones funerarias sin marcas materiales que se recuerden en el tiempo, estas marcas sirven de referencia para las generaciones posteriores. Estos lugares, panteones, tumbas, se constituyen en sitios de repeticiones del rito de conmemoración, si es que este se instituye exitosamente. Si bien la crisis de rituales advertida por Ariés (2008), Vovelle (2002), Morin (1994) y Byung-Chul Han (2020) son evidentes, aun en localidades donde la pertenencia y la identidad tienen profundos significados, y el ritmo social aún no ha sido totalmente dominado por los tiempos neoliberales. A la vez, estos lugares de memoria son signos que intentan vincular pasado y presente; además que por los cuales se materializan las conmemoraciones, que son la objetivación de la memoria.

Para poder analizar la coyuntura histórica en la cual se inscribe esta investigación es preciso dar cuenta primero de la organización socioeconómica de la primera mitad del siglo XX (1901-1960).

Organización socioeconómica del pueblo en la primera mitad del siglo XX

En el plano provincial, la estimulación de la colonización fue llevada a cabo por el gobierno de Córdoba, fomentando tres maneras de realizar dicha colonización (Ferrerro, 1999): 1- por iniciativa oficial, o sea, del gobierno, 2- por iniciativa de un grupo de colonos, o sea, privada y 3- por la iniciativa individual y espontánea de los inmigrantes que arrendaban tierras a grandes terratenientes.

En el caso de las tierras de lo que conformaría la zona rural de Ucacha, pertenecían a las grandes extensiones latifundistas de los grandes propietarios cordobeses y bonaerenses: Freytes, Ferreira, Arsmendi, Méndez, Días, Caeiro, Roca, Ortíz, Astrada, entre otros. El gobierno provincial promulgó en 1898 la ley que obligó a los grandes terratenientes a subdividir sus tierras y venderlas a los inmigrantes en parcelas menores, que iban de las 200 a 800 hectáreas, quedando ellos exentos de impuestos. De esta manera, se daba solución final al viejo problema del abuso de los terratenientes que arrendaban en forma ficticia sus tierras a los colonos para ser eximidos de impuestos. Si bien este proceso fue gradual y lento debido a que los grandes propietarios sobornaban a los agentes de impuestos provinciales, los migrantes italianos y españoles pudieron acceder a la propiedad privada por los créditos otorgados por el Banco de la Nación, en el caso de Ucacha y el Banco de la Provincia de Córdoba (Moreyra Villalba de Alba, 1992; Ludueña, 2015).

Atraídos por estas leyes favorables para su establecimiento en la localidad sumado a la prosperidad que prometía el paso del tren y el agua buena de la región, hicieron

de estas tierras un lugar fecundo para la inmigración espontánea e individual (Picco Lambert, 2008).

Hacia 1906, en Ucacha, las familias de origen italiano ascendían a 44¹, dando pie para sugerir la existencia con anterioridad al siglo XX de algunos migrantes en estas tierras. De todos modos, el grueso de la inmigración que se asentó era de origen italiano y preferencialmente de la región del Piamonte, llegados hasta aquí desde la provincia de Santa Fe, en tren o en carretas. A diferencia de la inmigración italiana, la española fue menor y preferentemente del País Vasco, llegando estos desde la localidad de Chascomús.

Tomando en cuenta que Ucacha es una localidad, como núcleo poblacional de colonias agrícolas, que comienza a conformarse socialmente antes del siglo XX, y como recibe la primera migración antes del siglo mencionado, son estas las familias que van a convertirse con el corto plazo en peones rurales y luego en pequeños y medianos propietarios rurales. Asintiendo a la distinción que hace De Imaz (1962) para la zona urbano-rural de Ucacha, los vascos de las dos oleadas migratorias van a dedicarse a la actividad ganadera, tambo, lecherías y cremerías, a nivel urbano en el rubro de hoteles, fondas y demás comercios; a diferencia de los italianos, en su mayoría piamonteses, dedicados a la agricultura.

A diferencia de la migración que pobló estas tierras, que llegó a la Argentina antes del siglo XX y en mayoría italiana (y en parte del País Vasco), existió otra oleada migratoria de menor volumen y tardía, dada en el período de entreguerras y posguerra (1920-1938-1945). Esta segunda ola migratoria fue preferentemente española, de origen vasco, y, en menor medida, italiana. Entre las familias vascas que llegaron en este período, podemos nombrar a los Barreneche, Anchorena, Arnís, Salva, Legaz, Orradre, Elorza, entre otros; los italianos, Poloni, Gili, Griotto, Ravignani, Chiapello, entre otros y minoritariamente a los franceses (Carlé), ingleses (Philp, Anderson), sirios (Omar, Yhomaha), rumanos (Bachmeier), polacos (Filak), búlgaros (Basileff, Loqueff).

En el esquema propuesto por el sociólogo germaniano, José Luis de Ímaz (1962), sería una pirámide en cuya cúspide se ubicarían los estancieros locales absentistas. En segundo lugar, los estancieros de 1500 o 2000 hectáreas (de Imaz, 1962) que serían un par de familias que vivían holgadamente en la zona rural, por lo general residían en las urbes aledañas. El tercer y gran sector en este “estrato” (de Imaz, 1962: 50), como lo llama el sociólogo, estaba conformado por 306 familias de pequeños propietarios rurales, sobre quienes recaía el mayor esfuerzo productivo de la tierra (de Imaz, 1962). La unidad típica de explotación reconocida por De Imaz es de 170 hectáreas (de Imaz, 1962) por familia. Son los hijos de los primeros migrantes o los migrantes de la segunda oleada de entreguerras o de posguerra, de los que hemos nombrado antes los apellidos. Según el sociólogo, sobre este total de 306 familias el 70 % (de Imaz, 1962) eran de origen italiano y el resto vascos, españoles y criollos.

Queriendo este nuevo sector social “irrupir violentamente”, según de Ímaz (1962: 52), y más convirtiéndose entonces de empleados de tambos en propietarios de estos, y pasando de vivir en la unidad rural productiva (“campo”) a vivir en el pueblo (zona urbana) con modernas viviendas, dadas estas circunstancias en la segunda modernización para Ucacha en 1960, estos migrantes han podido comprar sus propias viviendas, han mejorado y modernizado su situación económica convirtiéndose en fervientes defensores de la:

1 Anuario de la Dirección General de Estadística de la Provincia de Córdoba. (1906: 165).

tesourización, se vanaglorian de todo tipo de actividad bancaria económica que no sea la pecuaria, no conocen la posibilidad de diversificar sus ingresos no conciben otra inversión para sí, y para su familia, que no sea la actividad rural, a excepción de la campaña del maní del 56 al 59 y la de vertiginosa suba de los precios de la hacienda vacuna por esos mismos años dejó en sus manos sumas de dinero como jamás habían conocido. (de Imaz, 1962: 52)

Fueron las familias de los primeros migrantes llegados a las tierras de Ucacha antes del siglo XX o en su comienzo, de origen en su mayoría piamonteses y vascos, quienes se conformaron en peones y, luego, en pequeños propietarios rurales. Además de ser los propietarios de los panteones más destacados del cementerio, entre las décadas de 1920 y 1950, ya que la posesión de un panteón de estilo en el cementerio local de Ucacha, por su tamaño y “manera” de utilizar los estilemas (rasgos) artísticos-arquitectónicos funcionaron como propiedades funebrias diferenciadoras del nivel social, o, en palabras de Bourdieu (1998), propiedades de distinción social.

Costumbres y prácticas, tiempos mixtos en la funebria ucachense

Comenzaremos abordando las categorías de tiempo y espacio (localidad de Ucacha, centro sur de la provincia de Córdoba, ubicada en la ruta provincial N^o 11) entre 1906 y 1961, a la luz del análisis propuesto y demás fuentes de información.²

Creemos que la disposición de ciertos elementos en el espacio ritual adquieren una dimensión distinta si la contemplamos con el prisma de las tendencias paradójales de la cultura. El carácter paradójal en tanto que condición constitutiva de la cultura ha sido señalada por Zygmunt Bauman (2002) al resaltar implícitamente que la “incurable condición paradójica” de la cultura es afín a la naturaleza contradictoria de los fenómenos sociales; por Daniel Bell (1992), al indicar el auge del sujeto hedonista y consumista en detrimento del austero y ahorrativo capitalista de M. Weber; por Margaret Archer (1998), al desarticular la lógica de lo que ella llama el *mito de la unificación*, consistente en atribuir a la cultura un papel cohesionador para la sociedad. Aplicando estas ideas a nuestro objeto, consideramos que los polos, como ser-devenir, comunidad-individualidad, pueden ser “leídos” en los distintos tipos de sepultura y ritos que se dan en este análisis de las prácticas funerarias locales. Ambas paradojas revisten también una particular importancia para la comprensión del objeto que abordamos, en la medida en que aluden a nuestro sentido de la muerte y al tipo de vínculos sociales que prevalecen. Es así como “la sociedad contemporánea ha roto con la dialéctica que enfrentaba a la muerte y a la vida y, con ello, ha empobrecido el sentido de la vida” (Roche Carcel y Serra, 2009: 39).

En Ucacha, pequeña comunidad rural de la “pampa gringa” cordobesa, la muerte no ha perdido su poder para producir efectos sociales y simbólicos-culturales relevantes en el ritmo cotidiano de la vida (conmover el ritmo cotidiano de la localidad), si bien ya no lo hace con la misma intensidad que en el pasado, aún sigue sucediendo con una intensidad atenuada.

2 Trabajaremos en esta investigación con fuentes documentales, fotográficas, fuentes orales y con el trabajo de campo que conlleva a la observación y relevamiento fotográfico del “estar ahí”.

La tensión entre lo *individual* y lo *comunitario* comenzó a ser señalada en el pensamiento político del siglo XVIII, pero esta tensión va más allá de lo meramente político, pues posee un amplio alcance cultural y social. Cultural, en la medida en que se manifiesta en la propia naturaleza paradójica de la cultura, ya que esta es al mismo tiempo “capacitadora”, “auto afirmativa” y “restrictiva” o “reguladora y normativa”, es decir, individualista y/o societaria (Roche Carcel y Serra, 2009), si se acepta que la modernidad inicia con el Renacimiento. Es decir, ¿por qué ya en un estadio avanzado de la modernidad y la secularización, se da una supervivencia de patrones culturales que parecen corresponder a un momento histórico anterior a ella? Una respuesta acertada apunta al hecho de que la modernidad se da con ritmos “desiguales” en Occidente, que neutralizan de algún modo la tendencia a la polarización en el terreno del pensamiento, que lo distingue de las cosmovisiones orientales (Roche Carcel y Serra, 2009). De este modo, las regiones presentan diferentes grados de permeabilidad para con ellos. Por otra parte, la gran diversidad de experiencias históricas parece difuminarse, en principio, en tendencias que se desarrollan con el transcurso del siglo XX. Pues bien, en esta localidad, fundada por campesinos europeos migrantes, el cementerio logra expresar los valores y significados que trajeron consigo a estas tierras, profundamente anclados en la idiosincrasia cristiana (y mayormente católica), pero también en los valores acerca de la muerte vigentes en la actualidad. Con lo cual, hallamos de nuevo una convergencia entre dos tendencias contradictorias. Es interesante tener presente la cita de J. Beriain: “El fraseado en staccato del tiempo moderno se caracteriza por su profunda discontinuidad e irregularidad” (Beriain, 2003: 4). El staccato es una forma de ejecución musical en la cual se acorta la duración convencional de una nota. En lo que respecta a las representaciones acerca del tiempo o los tiempos, que para este cementerio se dan en un transcurso de poco más de catorce décadas, podemos sintetizar que, si los edificios fúnebres del cementerio nos hablan de una concepción de un presente largo, en el sentido de que no se darían modificaciones importantes en las condiciones de vida, las formas actuales de enterramiento “pragmatizan” la muerte, separando al difunto de un entorno familiar y depositándolo en una cuadrícula estandarizada que neutraliza el impacto del pasado en el cual queda detenida su existencia, como un lapso de vida entre dos fechas (nacimiento y muerte).

Aunque sostiene Ansaldi W. que la posmodernidad en América Latina se dio en tiempos mixtos y debería llamarla de esta manera:

La coexistencia de tiempos mixtos y truncos que persisten a lo largo de la historia de las sociedades latinoamericanas define una temporalidad distinta, específica de esta, que no se expresa de igual manera en cada una de ellas. ...No obstante más allá de las singularidades nacionales, hay una temporalidad que atraviesa al conjunto de la región como una dimensión general. Los tiempos mixtos, la temporalidad específica, de América Latina cuestionan la visión unilateral y unidireccional del desenvolvimiento histórico, tal como fue elaborada por el racionalismo instrumental euronorteamericano. Este cuestionamiento –que en buena medida lo es de la idea de progreso ascendente e indefinido– no tiene los mismos fundamentos que los del posmodernismo, asunto que aquí sólo dejo señalado. (Ansaldi, 1998: 4)

En cuanto a las temporalidades está claro que la posmodernidad en América Latina se dio en una superposición de tiempos notorios, y que esta temporalidad múltiple está íntimamente ligada al multiculturalismo y democracia:

La secuencia/simultaneidad de los tiempos, la historia lenta se aprecia en innumerables episodios de las culturas y de las vidas cotidianas, tanto de las sociedades como de las personas individuales. Es algo más complejo y más rico que la idea de desarrollo desigual y combinado, a menudo entendida en una dimensión excesiva cuando no exclusivamente económica, que empobrece la inteligibilidad de las sociedades... (Ansaldi, 1998: 7)

La historia “lenta”, como describe Ansaldi, pareciera una ironía para estas sociedades que pertenecen al interior del “interior” convirtiéndose en una realidad sobre todo para la historia de la muerte.

Todo esto dado en una concepción estructural de la manera de concebir y relacionarse con la muerte que, al decir de P. Ariés, dentro de las cuatro grandes periodizaciones que hace al respecto, podríamos afirmar que estamos en presencia de la *muerte domesticada*, en superposición con la *muerte del otro* (Ariés, 2008). Concepción de cuando los vivos convivían con los muertos, porque estos mausoleos que se construían disparaban una serie de ritos que unían a los muertos con los vivos y que aun, a pesar de la muerte, los seguían relacionando ya que el deudo debía velar por la salvación del difunto a través de una serie de ritos. Los monumentos implicaron todo un culto a los difuntos, por guardar los valores familiares: la familia migrante, el esfuerzo, el destierro, la heterosexualidad normativa, familias homoparentales legitimadas por la Iglesia u otro culto. Los muertos estaban integrados en la vida de los vivos, ya que existía cierta familiaridad, a través de una serie de ritos y prácticas (Ariés, 2008). De cierta manera, el culto a los monumentos (mausoleos y panteones) era una forma de mantener vivos a muertos y de estar cerca de ellos, en pocas palabras era una cultura que convivía con la muerte en una relación natural incuestionable. De este modo, el cementerio habilitaba algo más que una visita, una estadía, de esta forma indudablemente el cementerio era un espacio ultrasagrado y de soliciación y de reproducción de estrategias de dominación social. De esta manera, Ariés lo ha señalado en frondosos párrafos de su obra citada (Ariés, 2008).

Al igual que los distintos estilos funerarios, el cementerio ha asumido significados diferentes en el transcurso del tiempo, lo cual pone de relieve el valor de los monumentos arquitectónicos, los cuales interpelan al investigador desde un lugar más palpable que otros documentos, como las fuentes orales o escritas, que remiten a realidades inscriptas en el plano temporal diacrónico. El significado de la muerte es sin duda consustancial y proporcional al que detenta el cementerio (en sus monumentos y panteones-nichos) y cabe aclarar que, pese a que en Ucacha la muerte posee una dimensión de marcada importancia, a diferencia de lo que ocurre en otras ciudades de la región o del país, de todos modos se ha vuelto un tanto más práctica y, si se quiere, menos “trascendental” de lo que fue hasta hace veinte años atrás, donde el día de difuntos, 2 de noviembre, seguía siendo feriado y profundamente devocional-religioso.

Se produjo la edificación de una sala pública para los velatorios en la década del 50 por la compañía Costa & Ghigo, para las personas que no querían ser veladas en sus casas rurales. Luego, cercano a los años ochenta, la cochería Cacciabué construyó la sala velatoria en la localidad para todos lo que requirieran el servicio, pero es

de observar que hasta bien entrados los años noventa las familias más tradicionales preferían velar a sus difuntos en sus domicilios particulares. Esto es un referente para ubicar en tiempo y espacio este cambio en lo que respecta a las prácticas funerarias y exequiales. Los contrastes entre distintos estados de cosas se dan generalmente en los planos de la subjetividad y la intersubjetividad, a la manera simple de un binomio: antes-ahora. ¿Por qué hablar entonces de un antes y un después en lo que respecta a estas prácticas a las que nos referimos, y al lugar físico y simbólico que el cementerio ocupa en ellas?

Plantear la temporalidad de la Memoria, que es el antes y el ahora, nos permitirá pensar esta explicación en este derrotero. En palabras de Rabotnikof: “poner énfasis en las condiciones presentes de esa reconstrucción, recuperación o invención del pasado, subrayando a veces el cambio en las formas de construir temporalmente ese pasado” (2009: 185), es decir, relacionar el antes y el ahora en función de algunos interrogantes propuestos (Rabotnikof, 2009). Lo que corresponde al antes es una construcción realmente interesante y de difícil abordaje, dada la flexibilidad y falta de homogeneidad de este criterio, que en principio define su relieve como formación cultural, como lo que se contrapone a lo actual o lo por venir, en términos de pautas culturales. Estas construcciones que mencionamos en torno a la percepción social del tiempo, y no cualquier cosa, pertenecen al antes (Berriain, 2003).

Ahora bien, ¿qué complejo de cosas designa el término antes en relación con el cementerio? La respuesta debe buscarse no sólo en las diferentes maneras en que, desde el punto de vista arquitectónico, presentan las sepulturas, sino también en el conjunto de prácticas que se observa en torno a la muerte, y del cual el cementerio es parte consustancial. Esto también implica considerar la muerte como acontecimiento y, como acontecimiento público, debe darse a conocer a través de un medio de comunicación capaz de llegar a la mayoría de la población. Ese medio, muy eficaz, es la campana del templo (son dos campanas las del templo parroquial, una para llamar a misa y otra de menor tamaño para anunciar a la gente del responso cuerpo presente, cosa que fue suspendida durante la pandemia para no aglomerar gente en los respuestas y sepelios), que puede seguir cumpliendo con esa función gracias al tamaño reducido de la localidad (6300 habitantes arrojó el pasado censo en 2022). “Campanas de muerto”, como se conoce a la monótona secuencia de tañidos, muy espaciados, a la manera de los tenebrosos tañidos inquisitoriales, anuncian al pueblo un fallecimiento reciente en la localidad y algunas veces en otros centros poblados (cuando se trata de personas que han vivido mucho tiempo en el pueblo). Inmediatamente, comienza a circular la información acerca de quién ha fallecido. En pocas horas, todo el pueblo está enterado, ya sea por el boca a boca o la radio local que en la urgencia comunica la necrológica. Este momento, que corresponde a la defunción y su comunicación pública, no difiere en casi nada al de antaño, pero a partir de ese punto las secuencias de actos se deslindan. De este modo, podemos observar estas discontinuidades históricas y supervivencia de prácticas y costumbres, como afirman Beirian y Ansaldi.

Durante décadas persistieron los hábitos exequiales heredados de los inmigrantes que formaron el primer contingente poblacional de la localidad, católicos provenientes de regiones del norte de Italia y País Vasco. Las pompas fúnebres seguramente fueron una costumbre traída de las penínsulas, como también las formas de velar, sepultar, honrar y pedir por la salvación de los muertos, todo lo cual señala su ex-

cepcionalidad como acontecimiento, acompañada por una dramatización urdida a medias por las pautas culturales y la religión.

Las tradiciones heredadas de las penínsulas en cuanto a las prácticas exequiales, mortuorias, fueron notorias; el moribundo moría rodeado de la familia y asistido principalmente por ella, todavía distaba tiempo para experimentar lo que N. Elías decía: la soledad de los moribundos, morir hospitalizado.

Aún todavía esto que describe Ariés, a continuación, no había comenzado a suceder en comunidades como la de Ucacha, que estaban atravesadas por multiplicidad de tiempos, eso que indicaba Ansaldi:

Desde principios del siglo XX, lo que dominaba era el dispositivo psicológico que retiraba la muerte de la sociedad, que le quitaba su carácter de ceremonia pública, que hacía de él un acto privado, reservado ante todo a los allegados, de ahí, a la larga, la familia misma fue apartada cuando la hospitalización de los enfermos terminales se hizo general. (Ariés, 2008: 477)

Antiguamente, se utilizaba una carroza negra, ataviada con distintos ornamentos fúnebres, tirada por caballos “negros y lustrosos”, empenachados³. Los cortejos fúnebres eran tirados por carrozas de cuatro o dos caballos dependiendo del nivel socioeconómico del sepelio, la gente iba detrás de la carroza conducida por Francisco Queral. Irma “Chiquita” Costa nos cuenta que durante la intendencia de Juan José Sponer (1950-55) (Persusia, 2006: 12) se prohibieron las primeras y segundas clases de cajones y sepelios, todo debió uniformarse. Esta tendencia susbstitió hasta finalizar su intendencia, ya que fue el primer intendente peronista-electo-de la localidad. También existía una carroza fúnebre blanca tirada por caballos blancos para los sepelios de los recién nacidos y/o niños (angelitos).

Era un tono de orgullo familiar poder acompañar a sus mayores hasta el mismo momento que les llegaba la muerte, y esto lo consideraban un deber de justicia y filiación, de tal manera que, si alguien moría fuera, era mal visto ante la sociedad. Cuando a una casa llegaban los avisos de la muerte, alguna persona de la familia o vecina cercana se encargaba de avisar a la parroquia, para que vinieran a darle los últimos sacramentos o, como solía decirse, el santo óleo y el Santo Viático. El sacerdote se desplazaba hasta la casa del agonizante y lo confesaba. Muchas veces ya estaba falto de capacidad para hacer esta función y entonces el sacerdote le daba la absolución, después de incitarlo a contrición.

De esta manera, los difuntos eran velados en sus casas, en una sala que resultaba repleta de ofrendas florales, velas, deudos, personas que asistían a manifestar sus condolencias (y curiosos). Los espejos se cubrían para que el ánima del difunto no quedara atrapada en el reflejo, costumbre que algunos todavía aún practican. El alma del difunto debía salir y ascender, pero no quedarse errando en este plano.

No debemos perder de vista que un velorio constituía una situación de encuentro para los familiares y allegados a los deudos, que en muchos casos obligaba a la comensalidad, al mantenimiento de cierto decoro en el aspecto (ropa oscura, sombrero en las mujeres) y en el control pudoroso y decoroso del cuerpo. En la noche solían servirse bebidas espirituosas. Las manifestaciones de pesar más frecuentes entre los

3 Entrevista a Irma “Chiquita” Costa, hija de Francisco Costa, jubilada docente, 78 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 12 de agosto de 2021

varones consistían en estrecharse la mano, mientras se decía estas u otras parecidas palabras: “Te acompaño en tu sentimiento”, “Lo siento mucho”, “Salud para hacer bien por su alma”. Las mujeres solían besar a los familiares femeninos del difunto, a la par que expresaban las mismas palabras de condolencia: “El Señor lo tenga en su santa gloria”, “En paz descanse”. Si el difunto ha padecido una larga y penosa enfermedad hasta la hora de su muerte, suele oírse: “Ya descansó el pobrecito”, “Dios ha hecho bien con llevárselo”, “Ya dejó de sufrir, que Dios lo tenga en su santa gloria”.

Recordemos que el tiempo de luto estipulado para la vestimenta era de tres años. Luto estricto un año y medio, y un año y medio de medio luto, marrón, gris o violeta.

Las familias con mayor desahogo económico, además de transmitir mediante la avisadora el día y la hora de las misas, dejaban un recordatorio que en Ucacha solía ser una estampa de Cristo sufriente o de la Mater Dolorosa, donde iba impreso un verso o versículo bíblico, datos del difunto y nombre de sus deudos, y anuncio de las misas de responso. Las más pomposas llevaban una foto redonda del difunto.

Así se ha venido desarrollando durante muchos años, hasta que en los noventa apareció la emisora radial (FM VOX) que hizo inútil este servicio, pues mediante este medio era más fácil, más rápido el aviso de los fallecimientos, y las funerarias aparecidas prestaron los servicios que antes hacía la avisadora (necrológica). En la actualidad, los médicos de comunicación local, lo hacen también, mediante las redes sociales (Facebook).

Luego de ser velado por 24 horas, el difunto era conducido a la iglesia, seguido por el cortejo fúnebre, con un nuevo toque de campanas (apenas se oyen sus lastimeros sonidos, corre la voz de uno en otro, preguntando quién ha sido; a veces, si se tenía noticia de la inminencia de la muerte de algún vecino, el sonido confirmaba los temores) al entrar la pompa fúnebre a la cuadra de la plaza 9 de Julio, donde está ubicado el templo parroquial. A su paso todas las vidrieras de los locales comerciales eran cerrados y las cortinas de las oficinas eran corridas, en señal de respeto y congoja. Si el difunto era socio de algún club o de la Sociedad Italiana u otra institución, el cortejo se detenía frente al edificio unos minutos y proseguía rumbo a la iglesia. Una vez llegados al templo, se oficiaban los ritos correspondientes, el responso, misa de cuerpo presente, o misa de Réquiem. En la liturgia romana, el réquiem (del latín *réquiem*, “descanso”), (en latín, *Misa defunctorum*) es la misa de difuntos, un ruego por las almas de los difuntos, llevado a cabo justo antes del entierro o en las ceremonias de recuerdo o conmemoración. Su nombre proviene de las primeras palabras del introito: “*Réquiem aternan dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis*” (“Concédeles el descanso eterno, Señor, y que brille para ellos la luz perpetua”). Un termómetro para que la sociedad vea y aprecie el cariño que tenían los dolientes al difunto lo da la cantidad de autos o acompañantes que tenían o tienen los cortejos fúnebres.

Un detalle importante de esos años (1936-2002) era que los fallecidos divorciados, separados o que se suicidaran, no podían ser pasados por la iglesia, como símbolo de haber muerto en pecado. Una vez fallecido Monseñor Basilio Podoroska (2002), el último gran párroco local de renombre, se accedió a que las personas que morían en falta o sin los “auxilios de la religión” fueran admitidas en la iglesia parroquial para su responso. Luego eran trasladados definitivamente al cementerio. A la noche siguiente, era y es la norma que comience una novena pidiendo por la salida del alma del difunto del Purgatorio, que por lo general se reza en la iglesia, lo que era indicativo del compromiso que guardaban la institución y los fieles en relación con estas prácticas.

Actualmente, el periodo se ha extendido a un mes de misas a la memoria del difunto. Al año del deceso, sobre todo las familias más adineradas, celebraban los funerales. El funeral consistía en una misa que se ofrecía por el alma del difunto al cumplirse el primer aniversario de su muerte. Para esa ocasión se invitaba a los familiares y amigos del extinto mediante una tarjeta. En ella, muchas veces había una imagen religiosa o la foto del difunto, su nombre y el de sus familiares más directos, quienes invitaban a participar de una misa en día y horario establecido. Así como para cada sacramento el templo se ornamentaba de manera especial, también los funerales requerían una ornamentación adecuada y sugestiva. En las ventanas se colocaban cortinas negras, se colgaban cintas desde la nave central hacia las paredes laterales del templo. Frente al altar se colocaba el catafalco que simulaba ser el féretro del difunto, el cual se vestía también de negro y se rodeaba de velas. Eran seis candelabros de bronce donados por la Pompa Fúnebre Costa & Ghigo.⁴ En muchas ocasiones sobre este se entronizaba la foto del difunto por el cual se estaba recomendando su alma a Dios. Como ceremonia, el funeral merecería un análisis por separado, en el que la simulación de la presencia del difunto y la rememoración de la ceremonia exequial serían aspectos insoslayables. El duelo afectaba a las personas allegadas al fallecido por vínculos familiares, y disponía no sólo la observancia del luto, sino también la prohibición de formas de esparcimiento, como asistir a bailes, escuchar música o radio (considérese que esta última era un pasatiempo fundamental en el pueblo y el principal medio de comunicación para mantenerse informado).

Hoy los velatorios se llevan a cabo en las salas velatorias de la Cooperativa Eléctrica y de Servicios Públicos, Ucacha (adquiridas a la Cochería Cacciabué en 1992).

La costumbre establece rezar un misterio del rosario (siempre el doloroso, aunque sea otro el que corresponda a ese día) habiendo en la actualidad un grupo de oración parroquial que asiste a todos los velorios, para pedir por la salvación y descanso del alma de los difuntos, antes de realizar el cortejo fúnebre, que va acompañado por campanas que doblan a duelo, hasta la iglesia, donde se reza un oficio y luego se traslada, en procesión o cortejo fúnebre, al difunto hasta el cementerio a paso de hombre, donde vuelven a decirse algunas oraciones antes de su sepultura definitiva con el sacerdote presente en el cementerio.

Pero la muerte está hoy más regida por imperativos prácticos, ya no se acompaña con las muestras de condolencia que le otorgaban un sentido casi trágico. El luto ha desaparecido por completo, y las muestras de condolencia se reducen a unas pocas semanas (aunque, de hecho, las sensibilidades individuales tienen mucho que ver con la observación de esa norma social). Sin embargo, la muerte sigue siendo un acontecimiento que reviste gravedad, exige respeto y un lugar en la piedad de los fieles, como lo atestigua en parte la larga lista de intenciones por los difuntos que se lee al comienzo de la misa dominical. Por otro lado, sigue manifestando un costado luctuoso en particular cuando acaece el deceso de bebés y niños (“angelitos” y párvulos). Su capacidad para alterar el ritmo de la vida cotidiana se conserva aún con fuerza.

Otra práctica que ha cambiado o mutado se da en torno a la festividad de los Fieles Difuntos, que se celebra el 2 de noviembre. Hasta hace unos años, el cementerio e incluso el pueblo conocían una actividad desacostumbrada para esa fecha: suspensión de actividades (comerciales, educativas y administrativas), familiares que acercaban

⁴ Entrevista a Irma “Chiquita” Costa, hija de Francisco Costa, jubilada docente, 78 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 12 de agosto de 2021.

flores, mujeres que limpiaban panteones y nicheras con días de anticipación, toda la broncería, los cajones eran lustrados y las carpetas eran blanqueadas y perfectamente planchadas. Se daban encuentros entre personas que hacía años que no se veían, por ya no residir en Ucacha. Así la idea de familia se veía fortalecida por familiares radicados en otros lugares que dedicaban el día a ir a visitar a sus deudos fallecidos. Incluso había vendedores de helado y de flores en la entrada del camposanto. El día entero se pasaba alrededor de los panteones y nichos de distintos familiares rezando un rosario en cada uno de ellos, era un espacio más de socialización, de una comunidad que aún no tenía rasgos de virtualidad ni fugacidad.

Esta fiesta es ahora celebrada en particular por personas adultas y practicantes de la fe católica. En la actualidad, el mismo día de difuntos se finaliza la novena de ánimas con una misa en el centro del cementerio, en la que el sacerdote pasa por todas las tumbas que requieran la bendición. A la luz de las dimensiones de tiempo y espacio, el cementerio se presenta de una manera particular como tiempo fijo, espacio trascendente y sagrado, ya que en definitiva es el lugar de la tierra que recuerda con más fuerza la proximidad del Juicio Final, es además un lugar definitivo y organizado, por lo que, pese a la capacidad de interpelación que posee el cementerio, sus posibilidades para devenir en un espacio significativo depende del pueblo (lugar habitado) al que pertenece. En ocasiones se transforma en sitio de homenaje, habilitando una práctica que no es la habitual del cementerio, que también involucra la memoria, por parte de las instituciones que quieren rendir un tributo a las personas que contribuyeron con ellas, homenaje que deja una huella a través de las placas, o la más efímera de las ofrendas florales en el monumento a los difuntos o cruz central fundacional del Cementerio. Pero el cementerio tiene una diferencia fundamental con cualquier otro predio: es un lugar terreno y sagrado al mismo tiempo, sigue siendo ese espacio donde las tres iglesias se unen: la orante, la purgante y la triunfante. Pero, por otro lado, no habilita más que presencias esporádicas: renovar las flores en la tumba de los deudos, rezar frente a sus sepulturas, visitas que corresponden a una reminiscencia de la piedad filial, pero de ninguna manera es posible una “estadía”.

La familia Belaúnde

Los hermanos José (nacido en 1880) y Román Belaunde vinieron a la Argentina desde la zona de Erandio, Vizcaya, País Vasco, España. Llegaron antes del 1900 a la ciudad de Chascomús (lugar de residencia de los vascos en Argentina para ser reubicados posteriormente) con ellos venía también, la esposa de José, Gregoria Erezuma de Belaúnde. y su mamá, Fermina Oar de Erezuma, también trajeron a su madre paterna, Manuela Fano de Belaúnde. Luego Román se casa por poder con Alejandra Adela Erezuma, hermana de su cuñada.

Desde la ciudad de Chascomús bajaron en carretas hasta Ucacha, haciendo parada en la vecina localidad de Santa Eufemia, para esperar a que se liberara el campo que adquirirían en la zona rural de Ucacha. De hecho, sus hijos nacieron en un rosario de ciudades y pueblos que fueron transitando, Chascomús, Santa Eufemia y Ucacha. Se convirtieron en propietarios de una estancia de 2500 hectáreas en la zona rural oeste.⁵ La Estancia se llamaba *La Rhodesia*, comprada por Julio Astrada y escritu-

⁵ Entrevista a Eliseo Picco Belaúnde, nieto de Román Belaúnde, jubilado de comercio, de 77 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 15 de junio de 2022.

rada en 1914, tal vez obtenida un tiempo antes. Se dedicaron a la actividad lechera, fabricaban crema y era conocida como Cremería Belaúnde Hermanos en la Lucciana (establecimiento rural dentro de la estancia donde residía Román Belaúnde con su familia). Tras la crisis del 1929, la caída de la bolsa de Wall Street, las exportaciones bajaron de precio sustancialmente y no pudieron costear los precios de los fletes del ferrocarril Central hasta Buenos Aires.⁶

La muerte los sorprendió por vez primera en 1920 con el deceso de María Manuela Fano de Belaunde (madre de José y Román) que falleció en su domicilio rural, a los 84 años, de una neumonía según constató el Dr. Raúl Casal.⁷ Fue trasladada a un nicho municipal. Posteriormente, en 1924, la muerte vuelve a sorprender a la familia grande, muere de neumonía también, constatado por el Dr. Casal, Fermina Oar de Erezuma⁸, suegra de Román y José, y madre de Gregoria y Alejandra Adela. También fue depositada en un nicho municipal. Pero la tercera vez la muerte llegó con la juventud, en 1925 se cobraba la vida de la joven María Clara Belaúnde de Calvo, hija mayor de José Belaunde y Gregoria Erezuma, murió a los 26 años casada, sin hijos, de una bronconeumonía, asistida por el Dr. Raul Casal.⁹ Falleció en su domicilio particular, estaba casada con el farmacéutico Nicanor Calvo. También fue depositada en un nicho municipal. El primero en fallecer de los hermanos fue José Belaúnde el 19 de mayo de 1931, a los 51 años, de una cirrosis hepática, aunque consta en su partida de defunción una “infección cardíaca”.¹⁰ Aquí, con la muerte de José, se construye el panteón familiar y todos los familiares son trasladados a esta morada. La muerte golpeó fuerte a doña Gregoria Erezuma de Belaunde, que tuvo que afrontar la muerte de su madre, suegra, hija mayor y esposo, posteriormente fallece su hija Eugenia Belaunde de Otero, quien se enferma a joven edad de cáncer y el 4 noviembre de 1949 falleció, dejando tres niñas pequeñas por criar: Susana, Betaríz y Edia, de quienes Gregoria se hizo cargo junto con su padre Juan Otero.

El 8 de junio de 1952, muere Román Belaúnde de un cáncer de intestino, asistido en su domicilio por sus hijas: Alda, Elvira y Aurelia y por el sacerdote Luis Gaccaglia, en la vecina localidad de Etruria donde tenían su domicilio, luego de haber vendido la estancia: *La Rhodesia*. Román fue velado en su casa particular donde fue envuelto en la bandera de la Acción Católica Argentina y con la cofradía del Apostolado de la Oración del Sagrado Corazón de Jesús, tradición que trajeron consigo de su España natal.¹¹ Además de haber entronizado en su casa de la estancia y de Etruria un altar al Sagrado Corazón de Jesús. Sus restos fueron trasladados a la localidad de Ucacha por la pompa fúnebre Costa & Ghigo, en una “chatita” conducida por don Barroso, atestigua Eliseo Picco Belaúnde.¹² Luego fue depositado en la nichera con capilla, o pan-

6 Entrevista a Oscar “Cacho” Belaúnde, nieto de Román Belaunde, jubilado administrativo, de 71 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 20 de junio de 2013.

7 Partida de Defunción, 1920. Registro Civil de Ucacha.

8 Partida de Defunción, 1924. Registro Civil de Ucacha.

9 Partida de Defunción, 1925. Refregistro Civil de Ucacha.

10 Registro de Difuntos. Municipalidad de Ucacha. Folio 4.

11 Entrevista a Susana Otero Belaúnde de Labat, nieta de José Belaúnde, jubilada escribana pública, de 88 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 05 de mayo de 2015.

12 Entrevista a Eliseo Picco Belaúnde, nieto de Román Belaúnde, jubilado comercio de 77 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 15 de junio de 2022.

teón como ellos le decían. Posteriormente, fallecen su esposa Alejandra Adela Erezuma de Belaúnde, el 23 de agosto de 1956, de una complicación respiratoria por asma, en su propia habitación, también asistida por sus hijas y el sacerdote. Y seguido, su hermana y cuñada Gregoria Erezuma de Belaunde, el 1 de mayo de 1960, de una infección cardíaca en el domicilio de su hija Sebastiana Belaunde de Argente, rodeada de sus hijas, hijos políticos, nietos y bisnietos. Ambas colocadas en el panteón familiar. Posteriormente, fallece Alda Esther Belunde de Picco, hija mayor de Román, de manera repentina, tras una situación familiar convulsionada. Tras la muerte de sus padres en la vecina localidad de Etruria, tras el fuerte golpe social y emocional que fue vender la estancia *La Rodhesia* en Ucacha por la crisis de 1929, sumado a algunos malos manejos financieros de su hermano José, la vergüenza social que sentían estas “chicas” autopercebidas “bien” que fueron Aurelia y Elvira Belaunde, hermanas de Alda, las llevó a no poder encontrar empleo y, tras la muerte de sus padres, Roman y Alejandra Adela, tuvieron que vivir con su hermana Alda y su cuñado Domingo Picco. Una ceguera parcial dejó a Elvira prácticamente ciega, tras esos hechos, sumados a otras cuestiones familiares, llevaron a Alda Belaunde a morir un día de octubre de 1972, a media mañana de un edema agudo de pulmón¹³, según registro del Dr. Elias Herrera, a los 59 años. Alda fue velada en su domicilio particular, con la asistencia de sus hermanas, hermano, cuñados, cuñadas y demás deudos. Tras el responso en el templo local, fue trasladada al cementerio municipal y depositada en el panteón de su esposo Domingo Picco.

Descripción del panteón Belaúnde

El panteón de la familia Belaunde es una Nichera con la capilla en el centro (prototipo de sepultura muy difundido en España) que fue construido en 1931 en forma de nichos (ocho) a los costados con una capilla en el medio, con una puerta de hierro forjado. Todos los fallecidos anteriormente a la construcción del panteón fueron reducidos y trasladados a este monumento. En su interior, la pequeña capilla es de una bóveda de cañón corrido que termina en un pequeño rosetón en la parte final hacia el contrafrente. En la fachada se puede ver el arco de medio punto de la pequeña bóveda donde esta la inscripción de la familia, Belaúnde, con dos ángeles custodios que reposan sobre los capiteles de las columnas: símbolos de lo invisible, de las fuerzas que ascienden y descienden, mediadores entre lo celestial y lo terrestre. Su figura, según C. Bermejo Lorenzo "se presenta como anunciador de los designios divinos, habitualmente favorecedores para el creyente, de manera que su reproducción en los recintos funerarios es augurio de buenos sucesos" (1988: 246). Como muchas otras figuras con tendencia a ser cerradas o redondeadas, simbolizan la continuidad y el todo, por lo que se ven en frontones o remates de panteones o tumbas. Su misión alegórica consiste en acompañar al difunto en su viaje al más allá, en algún caso custodian, e incluso, con su dedo en la boca, ruegan silencio en los cementerios. Estos ángulos de la oración son sostenidos por las dos columnas que simbolizan, el árbol de la cruz, y es un "impulso ascendente y de autoafirmación". Lo remata un enorme triángulo gótico hacia el cielo. A los costados, la nichera posee el símbolo de las llaves que denotan el atributo dado por Jesús a San Pedro para poder entrar al Cielo, son la clave para entrar al Paraíso. En el interior se puede observar un pequeño altar donde están de-

¹³ Partida de defunción de Alda Esther Belaunde, octubre de 1972. Registro Civil de Ucacha.

positadas las urnas funerarias y los féretros de los párvulos. Sobre el altar, se halla la cruz de mármol y dos columnas que sostienen un arco ojival en el que se encuentra un pequeño rosetón. Este estilo de monumento, historicista con reminiscencias del neogótico, es el único en el cementerio local. Desconocemos a su constructor y al director de la obra. En la actualidad, la nichera está completa con féretros y urnas funerarias en el altar y dentro de los nichos también.

La familia Oyarzabal

El matrimonio de Francisco Oyarzabal (nacido en 1864) y Manuela Beldarrain (nacida en 1866) llegó a la Argentina antes de 1900, desde Azpeitia, País Vasco, España. Como todos los vascos, se establecieron en la localidad de Chascomús y de allí llegaron a la localidad de Ucacha cerca de 1908, fecha en la que aproximadamente escrituraron la estancia. Tuvieron una decena de hijos, entre ellos, Julián, Santos, Ramón, Juana, Pedro, José, Francisco, Ignacia, Elena, Manuel, Dominga y un par de párvulos fallecidos, que se encuentran en la cripta del panteón familiar. Se dedicaron al trabajo rural en la renombrada estancia Oyarzabal (vecina al norte con la estancia Belaúnde), lugar de paso y reunión para el famoso “Vermuth”, por su proximidad al pueblo.¹⁴ Este sitio era frecuentado todos los domingos por el primer cura párroco Lino Verri.¹⁵ La Estancia Belaúnde y Oyarzabal se encontraban en la Colonia Presidente Sarmiento de la localidad de Ucacha.

Francisco Oyarzabal fallece de cirrosis hepática el 14 de marzo de 1934¹⁶ a los 72 años. Su esposa Manuela Beldarrain se encargó de construir el panteón familiar y falleció el 26 de agosto de 1947 a los 81 años de una bronconeumonía.¹⁷ Pedro Oyarzabal fue el hijo del matrimonio Oyarzabal, nacido en 1902, en Chascomús, y estuvo casado con Manuela Sagardia. Tuvieron cuatro hijos: Nelly, Saúl, Susana y Mabel. Cuenta Mabel que su padre se crió en el campo de la familia y gozó de una buena situación económica mientras trabajó el campo que le había correspondido de la herencia, luego cambió el campo por un boliche en una esquina céntrica de la localidad. Los cuatro hermanos, hasta los cuatro años de Mabel, también se criaron en el campo. En 1950, muere Manuela Sagardia de Oyarzabal de un cáncer en el hígado, atendida en el Hospital Italiano de Rosario. Fue velada en su domicilio particular por la empresa fúnebre Costa & Ghigo. El viudo, Pedro Oyarzabal, en 1953 se casa en segundas nupcias con Emilia Andreani, viuda en primeras nupcias de Martínez. Trabajaron en el boliche dando de comer a los vecinos que venían de pueblos linderos y de la colonia rural a hacer las compras al pueblo en sulqui, cuenta Mabel. También tenían habitaciones para pasar la noche. La comida la hacía “la abuela Emilia en cocina a leña, trabajábamos mucho, llegábamos de la escuela y nos poníamos a atender a la gente, al último comíamos nosotras, fueron años duros”¹⁸. Pedro Oyarzabal se

14 Entrevista a Mabel Oyarzabal de Dalombo, nieta de Francisco Oyarzabal, jubilada de comercio, 76 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 23 de junio de 2022.

15 Entrevista a Eliseo Picco Belaúnde, nieto de Román Belaúnde, jubilado de comercio, 77 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 15 de junio de 2022.

16 Registro de Difuntos. Municipalidad de Ucacha. Folio 4.

17 Registro de Difuntos. Municipalidad de Ucacha. Folio 5.

18 Entrevista a Mabel Oyarzabal de Dalombo, nieta de Francisco Oyarzabal, jubilada de comercio, 76 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 23 de junio de 2022.

enfermó de cáncer de pulmón ya que había sido muy fumador, fue atendido en el Hospital Italiano de Rosario y asistido por el Dr. Adán Menozi, falleció allí un 9 de julio de 1973, a los 71 años, tras una visita en el día anterior, de su hija menor Mabel, su yerno Néstor y su pequeña nieta Miriam. Fue trasladado a la localidad de Ucacha y velado en su domicilio particular, como era la costumbre, por la pompa fúnebre Costa & Ghigo, “había que sacar todo y preparar el lugar”, cuenta Mabel, su hija menor.

Descripción del panteón Oyarzabal

El panteón de la familia Oyarzabal, adquirido por Manuela, viuda de Oyarzabal en 1936, es un terreno de 4 x 4 m¹⁹, construido por Juan H. Costantini (maestro constructor local) donde la adscripción al *art déco* es notoria, la geometrización de las líneas verticales son numerosas. Posee un basamento geometrizado escalonado en granito gris. Sobre el epitafio de la familia se alza una cruz de bronce. En el interior se puede observar un altar donde se encuentran los féretros de los dos inmigrantes, con los ornamentos en bronce y mármol. Con un pequeño nicho en forma de arco de medio punto donde se encuentra la cruz de mármol con el Señor de bronce. El panteón posee dos *vitreaux*, uno con el motivo de Santa Teresita del Niño Jesús y el otro el Arcángel San Miguel. En el piso se observa una rejilla que comunica a la cripta para descender los féretros, es de bronce con una inscripción que dice “Oremus”. El marcado geometrismo de los planos superpuestos de la fachada del panteón lo enrola en el *Art Déco*. El panteón posee una gran cripta con osario propio para reducir los restos de los cuerpos “para hacer lugar a los que van muriendo”²⁰.

Reflexiones finales

Para finalizar, podemos decir que, al hecho de que la modernidad se haya dado con ritmos “desiguales” en Occidente, y especialmente en América Latina, y más aun en una localidad del interior del interior, condicionó de alguna manera la superposición de prácticas sobre la muerte. Pues bien, en esta localidad, fundada por colonos europeos migrantes, el cementerio logra expresar los valores y significados que trajeron consigo a estas tierras, profundamente anclados en la idiosincrasia católica, pero también en los valores acerca de la muerte vigentes en la actualidad. La superposición de tiempos, o la pervivencia de costumbres y rituales de antaño en tiempos presentes, son características propias de los tiempos posmodernos, o tiempos mixtos, como los definen Bauman, o Ansaldi para América Latina. Con lo cual, hallamos de nuevo una convergencia entre dos tendencias contradictorias y las particularidades que se dieron en la localidad, ya que Ucacha sólo cuenta desde 1922 con la *Società Italiana 20 de Septembar*, y no cuenta con un panteón social. Del mismo modo, no existió en la localidad una Sociedad Española de Socorros Mutuos y menos un panteón social. Por lo tanto, los inmigrantes españoles, vascos en nuestro caso, que lograron convertirse en medianos propietarios rurales pudieron costear los gastos para construir sus propios panteones familiares. Quedan por responder otras preguntas: ¿Cómo vivieron la

19 Registro General del Cementerio-Municipalidad de Ucacha, folio 1.

20 Entrevista a Mabel Oyarzabal de Dalombo, nieta de Francisco Oyarzabal, jubilada de comercio, 76 años. Realizada por Ana Clara Picco Lambert el 23 de junio de 2022.

muerte los inmigrantes que no se convirtieron en medianos propietarios y que tuvieron una situación económica acomodada? Serán respuestas de otro trabajo.

Fuentes

Anuario de la Dirección General de Estadística de la Provincia de Córdoba (1906) Archivo de la Legislatura de Córdoba.

Entrevistas realizadas por Ana Clara Picco Lambert en distintos períodos y personas.

Partidas de Defunción. Registro Civil y de la capacidad de la personas de Ucacha. (varias).

Registro General del Cementerio-Municipalidad de Ucacha (1925)

Registro de Difuntos. Municipalidad de Ucacha (1925).

Referencias Bibliográficas

ANSALDI, Waldo (1998) “La temporalidad mixta de America Latina, una expresión de multiculturalismo”. En SILVEIRA GORSKI, Héctor (editor) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta.

ARCHER, Margaret (1998) *Cultura y Teoría Social*. Buenos Aires, Nueva Visión.

ARIÈS, Philippe (2008) *Morir en Occidente*. Desde la Edad Media a nuestros días. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

BAUMAN, Zygmunt (2002) *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós.

BELL, Daniel (1992) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.

BERIAIN, Josetxo (2003) “La construcción social de la dis-constinuidad histórica”. En VALENCIA, Guadalupe (ed.) *Tiempo y espacio: miradas múltiples*. México, Plaza y Valdés Edit.

BERMEJO LORENZO, María del Carmen (1998) *Arte y arquitectura funeraria. Los cementerios de Asturias, Cantabria y Vizcaya (1787-1936)*. Oviedo, Universidad de Oviedo.

BOURDIEU, Pierre (1998) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Buenos Aires, Taurus.

BYUNG-CHUL, Han (2020) *La desaparición de los rituales*. Barcelona, Herder.

CAMPAGNE, Fabian A. (1997) “Las búsquedas de la Historia. Reflexiones sobre las aproximaciones macro y micro en la historiografía reciente”. En *Entre pasados*, N^o 13.

DE IMAZ, José Luis (1962) “Estratificación Social del sector primario de Ucacha”. En *Desarrollo Económico*, vol 1, N^o 4.

ESTEBAN, Pablo (2021) *Libro de la Muerte*. Buenos Aires, Edit. El Gato y la Caja.

FERRERO, Roberto (1999) *La “Pampa Gringa” cordobesa. Emergencias e idiosincrasia de las clases medias rurales*. Córdoba, Ediciones del Corredor Austral.

LEVI, Giovanni (1990) *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid, Nerea.

LOMNITZ, Claudio (2013) *Idea de la muerte en México*. México, FCE.

LUDUEÑA, José Teobaldo (2015) “Historia del Banco Nación, Sucursal Ucacha”. En *El Ucachense*, (periódico local) N^o 110, Noviembre.

MOREYRA VILLALBA DE ALBA, Beatriz Inés (1992) “El crédito agrario y el Banco de la provincia de Córdoba. Años:1880-1930”. En *Investigaciones y Ensayos*, N^o 42, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

MORIN, Edgar (1994) *El hombre ante la muerte*. Barcelona, Kairós.

PERUSIA, Gustavo (2006) “La Historia y los Intendentes de Ucacha”. En *El Ucachense* (periódico mensual), N^o 12, octubre.

PICCO LAMBERT, Ana Clara (2008) “La inmigración en el sur de Córdoba: el caso de Ucacha, en busca de una explicación”. En *El Ucachense* (periódico local), octubre, 2008.

RABOTNIKOF, Nora (2009) “Política y tiempo: pensar la conmemoración” en: *Sociohistórica, Cuadernos del CISH*, N^o 26, segundo semestre. Recuperado a partir de <https://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/n26a06>

ROCHE CARCEL, Juan y SERRA, Inmaculada (2009) “Las contradicciones culturales de las migraciones en la sociedad globalizada”. En *Papers. Revista de sociología*. Barcelona.

VOVELLE, Michel (2002) “Historia de la muerte”. En *Cuadernos de Historia*, 22, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Diciembre, 2002.

Asesinatos espectaculares, *muertes condicionadas* y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los 70

*Spectacular murders, conditioned deaths and massive wakes,
in Córdoba, Argentina, in the 1970s*

Lucía Ríos*

Ingresado: 11/09/23// Evaluado: 04/12/2023//Aprobado: 11/12/2023

Resumen

Este artículo surge a partir de indagar etnográficamente en torno a los cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos en los 70 en Córdoba, centrándome en el modo de construcción del “otro” como el “enemigo” a partir de las prácticas al momento del deceso, referidas tanto a su “eliminación” física, como a la escritura en torno a estos. Me interesa mostrar cómo estas prácticas fueron “traducidas” en los periódicos de la época, en Córdoba, a partir de considerar una serie de asesinatos “espectaculares”, velorios masivos y *muertes condicionadas*, producidas por el accionar de las fuerzas represivas intentando responder a las siguientes preguntas: ¿De qué modos se mataba a personas vinculadas a tradiciones de militancia política en los 70 en Argentina? ¿Quiénes fueron esos muertos que llegaron a constituirse como “emblemáticos”, mediante procesos de “consagración”? ¿Qué rituales se configuraron en torno a esos muertos?

Palabras clave: Muerte – Cadáveres – Violencia – Escritura.



Abstract

This article arises from ethnographically investigating the corpses of people murdered for political reasons in the 70s in Córdoba, focusing on the way of constructing the “other” as the “enemy” based on the practices at the time of death, referring both to their physical “elimination” and to the writing around them. I am interested in showing how these practices were “translated” in the newspapers of the time, in Córdoba, from considering a series of “spectacular” murders, massive wakes and conditioned deaths, produced by the actions of the repressive forces trying to respond to the following questions: In what ways were people linked to traditions of political militancy killed in the 70s in Argentina? Who were those dead that became “emblematic” through processes of “consecration”? What rituals were configured around those dead?

Keywords: Death – Corpses – Violence – Writing.

***Lucía Ríos**

*Licenciada en Antropología, licenciada en Filosofía y doctora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Especialista en Bioética Clínica y Social por UNESCO. Docente de la Universidad Provincial de Córdoba, de la Universidad Nacional de Córdoba y de la Universidad Siglo 21. Becaria posdoctoral CONICET.
E-mail: luciarios5@hotmail.com*

Como citar este artículo:

Ríos, Lucía (2023) “Asesinatos espectaculares, muertes condicionadas y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los 70”. Revista La Rivada 11 (21), pp 130-153 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/396-asesinatos-espectaculares>

Introducción

Este artículo nace de la investigación realizada durante mi doctorado en Ciencias Antropológicas en torno a los cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos en 1975, en Córdoba, Argentina. Allí analicé el modo de construcción del “enemigo”¹ a partir del *tratamiento* de cadáveres, indagando en la escritura de documentos estatales y en la prensa escrita de la época. Inicialmente, me centré en los elementos tomados de la doctrina francesa² como nodales en un proceso de construcción del “enemigo” en Argentina. A partir de allí, trabajé en torno al afianzamiento de las prácticas represivas a *escala* local y a los diversos actores implicados en el *periodo* consignado, vinculadas a la tortura y el asesinato, bajo el objetivo de “aniquilar” al “enemigo” y en relación con las “técnicas de combate” aprendidas en el marco de la doctrina francesa (Pontoriero, 2016).

Dentro de esas prácticas de violencia, la modalidad represiva del asesinato fue adquiriendo connotaciones específicas a partir de la presencia del Comando Libertadores de América (CLA) en la provincia. La alevosía de los asesinatos cometidos por el CLA me llevó a considerar que las formas de matar, la relación con los muertos, los rituales ligados a velorios y entierros no han tenido las mismas significaciones en la historia (Gayol, 2016)³. Ello amerita una historización de la muerte en las sociedades occidentales (Thomas, 1993; Ariès, 2008), atendiendo a esa zona *liminal* entre la vida y la muerte (Elías, 1983) e inclusive considerando el poder de *agencia*⁴ que los muertos poseen (Despret, 2021) sobre nosotros. De igual manera, los modos de vincularse con los cuerpos de los muertos, el tratamiento de los cadáveres y el significado

1 Entre comillas se consignarán las categorías nativas, mientras que, en *itálica*, aquellas de orden teórico y analítico.

2 Para comprender la doctrina francesa, debemos remontarnos a las guerras coloniales en Indochina y Argelia, donde nace la teoría de la guerra revolucionaria, donde el “enemigo” se encuentra por doquier. En Argelia, la guerra revolucionaria era llamada también la guerra subversiva. Allí, excombatientes franceses se transforman en policías que comienzan a realizar tareas paraestatales en búsqueda de los llamados “terroristas”. Allí, se especifica que la base del trabajo es la información y la metodología el interrogatorio, por lo que el trabajo de inteligencia se torna central en la estructura policial francesa. En esa búsqueda de información, la tortura se vuelve un método válido para ser utilizada en los llamados interrogatorios.

3 Al respecto, se sugiere revisar también el texto de Sandra Gayol “*Una pérdida eterna. La muerte de Eva Perón y la creación de una comunidad emocional peronista*”. El objeto de este, tal como plantea la autora en relación a los sentidos políticos que determinadas muertes han tenido en la historia argentina, tiene su origen en su “preocupación por la muerte y sus resonancias políticas al que luego se sumó mi interés por el entrelazamiento entre emociones, afectos, ideas e identidades políticas” (2023:15). Allí cobra valor la noción de *régimen emocional* para comprender el modo en que las emociones regulan la vida afectiva de los individuos y “estuvieron en el corazón del debate y la discusión política de mediados del siglo XX” (30).

4 Al respecto, Despret (2021) señala que “cuando proponemos definir el modo de existencia que permite dar cuenta de lo que hacen y de lo que hacen los muertos –para describir la forma en la que interfieren en la vida de los vivos– evitamos la trampa en la que nuestra tradición captura y paraliza generalmente el problema: la de distribuir las formas de ser en dos categorías, la de la existencia física, por un lado, y las de la existencia psíquica por el otro (...). Esta elección intimidante no les deja a los muertos más que dos destinos posibles: el de la no existencia o el de la fantasía (...). En cambio, afirmar que los muertos tienen “maneras de ser” que hacen de ellos seres reales en el registro que les es propio, que manifiestan modos de presencia que importan y cuyos efectos podemos sentir, es interesante en el hecho de que hubo, cada vez, un “ser por hacer” y un vivo que acogió este requerimiento” (2021: 20-21). El planteo resultará significativo al momento en que abordemos los “modos de existencia” que adquieren ciertos cadáveres, ciertos muertos, en 1974 y 1975.

en torno a ellos no han sido iguales en todo contexto, particularmente en relación con el cadáver del “enemigo”.

El desmembramiento y la mutilación de sus cadáveres han sido prácticas en Hispanoamérica desde los inicios del siglo XIX. A lo largo de todo el continente, tropas reales y rebeldes trozaban los cadáveres de soldados y civiles indistintamente, y enviaban los restos de importantes comandantes como trofeos que desplegar en las capitales regionales (Mitre, 2015)⁵.

En su texto *El asalto a la confianza básica: desaparición, protesta y re-entierros en Argentina*, Robben (2006) señala que estos hechos simbolizan el desmembramiento político de las fuerzas enemigas, a la vez que demuestran el poder de los nuevos gobernantes. Ahora bien, ¿qué sucedió con los cadáveres de los “enemigos” a lo largo de la historia argentina?

Robben indica que, en el siglo XIX en el país, la mutilación de los vencidos –“enemigos”– resultaba de relevancia para destacar el sometimiento total, de igual modo que el re-entierro de los vencedores asesinados lo era para hacer progresar el poder y la ideología dominante. El destino de los restos de un amigo o un adversario “consistía, en consecuencia, en un asunto de gran significación” (2006: 26).

Ya entrado el siglo XX, cadáveres como el de Eva Perón⁶ se volvieron tanto una “reliquia para sus seguidores y un recurso maligno para sus oponentes” (Robben, 2006: 27). Los poderes atribuidos a su cadáver hicieron que este funciona-

5 Al respecto, consultar en Mitre (2015) las siguientes páginas: 65-67, 196, 325, 328. Asimismo, es interesante complementar este análisis con la lectura de Palti en torno a los escritos historiográficos que dan cuenta de una historización de nuestra nación y del concepto mismo de nación y nacionalismo, comprendiendo cómo dichos relatos historiográficos necesitan ser enmarcados en sus propios “contextos de debate” (2006: 13). Ello, a los fines de considerar en la escritura de Mitre las connotaciones políticas e historiográficas que este posee en las lecturas históricas actuales realizadas sobre su persona y su pensamiento.

6 Eva Perón, quien murió en 1952, fue embalsamada y su cuerpo sacado de Argentina en 1957. En 1971, se desenterró del cementerio de Milán y fue devuelto a Perón, quien vivía en el exilio en Madrid. En octubre de 1974, Montoneros secuestró el cadáver del general Aramburu del cementerio nacional de la Recoleta, como represalia por el secuestro del cadáver de Evita. El cuerpo de Evita fue repatriado en noviembre de 1974 y finalmente enterrado en el sepulcro familiar de Recoleta (Robben, 2006: 27). En el libro de Tomas Eloy Martínez, *Santa Evita* (1995), hay una interesante referencia al cadáver en vinculación con la nación –un cadáver-territorio– cuando refiere a la conversación entre el médico y un coronel, donde el segundo expresa que “No es el cadáver de esa mujer sino el destino de la Argentina. O las dos cosas, que a tanta gente le parecen una. Vaya a saber cómo el cuerpo muerto e inútil de Eva Duarte se ha ido confundiendo con el país” (14). Al respecto, para Sarlo (2004), el cuerpo de Eva Perón se inscribe en la línea simbólica de los “dos cuerpos”, un cuerpo político y un cuerpo natural. En este sentido, el cuerpo político no sólo que es más amplio que aquello que se comprende como el cuerpo natural, sino que “en él residen fuerzas realmente misteriosas que actúan sobre el cuerpo natural” (90). Asimismo, tal como plantea Sarlo, “En su cuerpo se condensan virtudes del régimen peronista y se personaliza su legalidad. Su cuerpo es *aurático*, en el sentido que tiene esta palabra en los escritos de Walter Benjamin. Produce autenticidad por su sola presencia; quienes pueden verlo sienten que su relación con el peronismo está completamente encarnada y es única” (2004: 91). Sobre la muerte de Eva Perón, Gayol plantea que se constituyó como “un acontecimiento arrollador para el peronismo, al tiempo que esencial para sellar su conformación como una “comunidad emocional” específica y distinta de las otras organizaciones políticas en la Argentina de entonces” (2023: 16). Y particularmente, en relación con la muerte de Eva Perón, señala que su enfermedad y “su dilatado funeral siempre acompañados de movilizaciones, plegarias, disposiciones y expectativas oficiales y prácticas sociales autónomas ofrecen una oportunidad quizás excepcional para bucear en las relaciones entre comunidades políticas y comunidades emocionales” (2023: 15)

ra como un *objeto transicional*⁷ que ayudara a afrontar formas del duelo –sociales y colectivas– en las disputas políticas que tendrían lugar en los años venideros.

El autor plantea que la obsesión política con los cadáveres continuó hasta el siglo XX inclusive. La muerte mediante tortura fue la forma de atemorizar a los oponentes políticos, mientras que los cadáveres de los “enemigos” dejaron de ser exhibidos para ser desaparecidos en secreto. Durante la última dictadura cívico-militar argentina, la desaparición de los cadáveres también estuvo motivada por una preocupación en relación al futuro de las Fuerzas Armadas. Eventualmente, los militares deberían entregar el poder a un gobierno democrático, y sabían que un proceso judicial sería imposible sin el cuerpo del crimen.

Ahora bien, ¿qué decir sobre los cadáveres de 1974 y 1975, en Argentina y particularmente en Córdoba, de personas asesinadas por las prácticas represivas de la época? Con la presencia del CLA, en 1975, los asesinatos se configuraron al interior de un *régimen de visibilidad* (Foucault, 1968) donde lo hecho podía ser traducido al lenguaje, formar parte de lo *decible*, a partir de haber sido observado. Dicha observación de los hechos cometidos se propiciaba por la producción de información en los medios periodísticos de la época, y también porque fueron cadáveres “expuestos” en distintos espacios públicos para ser vistos y encontrados. En este sentido, las prácticas represivas “aprendidas” a partir de las doctrinas internacionales fueron en escalada en la década del 70 en nuestro país, en concordancia con la exposición de la violencia.

Asimismo, junto con esta *escalada represiva* (Servetto, 2004), comprendo que en 1975 –e inclusive en 1974– hubo una exposición de la violencia, una puesta en escena como *espectáculo organizado* (Geertz, 1999), un modo de configurar una práctica represiva ligada a la política con un efecto *performativo* sobre la población, que convergía en un asesinato o en lo que comprendo como la *muerte condicionada*⁸ en un contexto de persecución de personas con *trayectorias* de militancia política (Tello, 2018), como el caso de Agustín Tosco⁹, quien murió clandestinamente por agravarse su meningitis sin poder recibir atención médica.

Dado el interés en mostrar cómo 1974 y 1975 significaron una escalada en las prácticas de la violencia¹⁰ con un correlato en la exposición adquirida también en

7 Robben (2006) plantea que Anna Freud fue la primera en considerar a los cadáveres como *objetos transicionales*, atendiendo a que este trato facilitaría el proceso de duelo.

8 Leyendo a Panizo (2019) y su concepto de “muerte desatendida”, que refiere a casos donde “no hay un muerto al que se le pueda rendir culto, y no hay prácticas rituales que puedan brindar atención a los deudos.” (Panizo, 2019: s/d), me llevó a pensar en las distintas formas de morir que habían tenido lugar en 1974 y 1975 como parte del accionar de las fuerzas represivas, aunque ello no siempre significara un asesinato o una muerte violenta como consecuencia directa del accionar represivo. Una de esas formas es la que aquí denomino como *muertes condicionadas*, donde las fuerzas represivas “no jalen el gatillo”, pero determinan las condiciones materiales y de posibilidad que impiden a una persona a disponer de los recursos necesarios para continuar con vida. Al respecto, trabajaré con los hechos que tuvieron como protagonista a Agustín Tosco, quien no fue asesinado, pero que al encontrarse en la clandestinidad desde 1974, gravemente enfermo, no pudo recibir la asistencia médica necesaria para continuar su tratamiento, muriendo finalmente en noviembre de 1975. La muerte ocurre en la clandestinidad, pero inmediatamente es una noticia que adquiere carácter público, siendo un cuerpo velado, convirtiéndose en una manifestación pública y colectiva.

9 Agustín Tosco fue un líder sindicalista del Cordobazo, miembro del sindicato de Luz y Fuerza de Córdoba, quien inició su paso a la clandestinidad en 1974 perseguido por Lacabanne hasta fallecer por una grave enfermedad el 5 de noviembre de 1975. Sobre su relevancia en el entramado político, social y militante de entonces, ver Brennan y Gordillo (2008) y Brennan (1999).

10 Al respecto, pueden consultarse también los trabajos de Calveiro (2005) y O'Donnell (1982).

los medios periodísticos, me centraré en trabajar en las muertes producidas por el accionar represivo y los muertos como efecto de este ejercicio, preguntándome: ¿De qué modos se mataba a personas vinculadas a tradiciones de militancia política en los 70 en Argentina? ¿Cómo murieron en manos de las fuerzas represivas en esa época? ¿Quiénes fueron esos muertos que, de ser personas públicamente conocidas, llegaron a constituirse como *emblemáticos*, mediante procesos de *consagración*? ¿Qué rituales se configuraron en torno a esos muertos *emblemáticos*?

Para dar respuesta a estos interrogantes, me centraré en trabajar en relación con los muertos *emblemáticos* de 1974 y 1975 atendiendo a los medios periodísticos de aquellos años. La pesquisa de la cual se desprende este artículo se llevó adelante sobre diarios que se encuentran digitalizados en el Archivo Provincial de la Memoria¹¹, como también mediante un trabajo de hemeroteca con el diario *Córdoba*, trabajando con 31 diarios correspondientes a mayo de 1969, y un total de 425 diarios entre agosto de 1974 y noviembre de 1975¹².

“Aniquilar la subversión”: visibilidad de la represión, asesinatos espectaculares, muertes condicionadas y velorios masivos

En agosto de 1975, el Ejército argentino aprobó el Proyecto del Reglamento *RC-9-1 Operaciones contra elementos subversivos*¹³, “que buscaba integrar en un solo elemento los saberes contrainsurgentes desarrollados en reglamentos anteriores” (Pontoriero, 2016: 63). En su análisis, Pontoriero (2016) referencia que:

En este reglamento, la “subversión” era definida y analizada en detalle. En primer lugar, se destacaba que esta había surgido en nuestro país tanto de movimientos ideológicos marxistas como de otros “con orientaciones políticas nacionales”, es decir, el peronismo. Caracterizada por el recurso a la violencia y el terrorismo, la subversión puede ser gestada tanto por tendencias de extrema izquierda como las de extrema derecha (...), la subversión clandestina era llevada adelante por individuos encubiertos que, detrás de la fachada de una vida aparentemente normal, se dedicaban a realizar diferentes tareas entre la población para fortalecer a la “organización subversiva”. (Pontoriero, 2016: 63)

Estos documentos, al decir de Tello (2019), aparecen en una zona “gris” configurada entre lo clandestino y lo estatal, entre lo *decible* y lo *no decible*. Mientras que el

11 El Archivo Provincial de la Memoria es un Sitio de memoria abierto al público, que se encuentra en pleno centro de la ciudad, en donde se emplazaba anteriormente el D2, Departamento de Informaciones de la Policía de la Provincia de Córdoba.

12 En el presente artículo solamente se hará uso de los diarios consignados en el apartado bibliográfico, tanto por la pertinencia del objeto abordado, como también por una cuestión de extensión, dado que no es posible abordar aquí por tal motivo la totalidad del material trabajado. El número mencionado en la introducción se refiere al corpus trabajado para una investigación más amplia de mi autoría en la que se inscribe lo aquí presentado.

13 Disponible en la página del Ministerio Público Fiscal: <https://www.mpf.gob.ar/plan-condor/files/2018/12/16-1.pdf> Último ingreso: 26/05/2022. En dicha página es posible encontrar una serie de documentaciones que componen un apartado llamado “Plan Cóndor”, en el que se especifica su genealogía, sus partes constitutivas y sus protagonistas.

Proyecto de Reglamento es generado por el Ejército, con acciones enunciadas en la escritura, en los hechos las prácticas represivas se ocultan.

En dicho reglamento aparecen mencionados tres objetivos. Particularmente, la consecución del segundo objetivo: “aniquilar la subversión” habilitaba a que las prácticas represivas tuvieran como consecuencia una serie de muertes producidas por el accionar violento del Estado y de comandos y organizaciones paraestatales. Sobre estas muertes que podrían vincularse a motivos políticos –asesinatos– hubo un “registro ambiguo” en su documentación. Distintas capas de *visibilización y ocultamiento* donde encuentro una gama de narraciones que van desde lo más visible, como los diarios, hasta aquello que permanece *oculto, dispositivos* tales como documentación policial¹⁴, del orden de lo *secreto* por ser una información que circulaba en un circuito cerrado y porque en esa circulación marcaba un sistema de jerarquización y exclusión entre personas (Simmel, 2010).

A pesar de que el proyecto del reglamento se aprobó en 1975, la *escalada represiva* (Servetto, 2004) en Córdoba tuvo un año antes, como uno de sus puntos nodales, la llegada de Lacabanne¹⁵ como interventor de la provincia y la conformación del CLA. En relación con las prácticas represivas que se desarrollaron en esos años, el trabajo de hemeroteca me permitió considerar una serie de sentidos a partir de la *visibilización* generada desde los medios periodísticos de la época.

En el diario *Córdoba* del 29 de septiembre de 1974, encuentro el titular: “En un barranco cerca de Cosquín hallan cadáver”¹⁶, mientras que en el cuerpo de la noticia se expresa:

El caso pareciera un enfrentamiento entre personas de la Juventud Peronista que organizaban un Congreso de Juventudes Agrarias y una célula denominada Alianza Anticomunista Argentina. El congreso ha sido prohibido por la autoridad policial; tres de sus organizadores fueron secuestrados anoche y más tarde, uno de ellos se presentaba a la policía narrando los tremendos momentos vividos. Tras eso, otro de los secuestrados aparece en Camino a Pan de Azúcar, con una herida de bala en la cabeza. En cuanto al tercero, muchacho de 22 años, apareció muerto con varias heridas de bala en el fondo de un barranco próximo a la ciudad de Cosquín. (Córdoba, 29/9/74)

La noción de “enfrentamiento” aparece como un término cuyo sentido es dar cuenta de una disputa entre partes simétricas, donde las reacciones de unos se justifican por las acciones de otros. De igual modo, la mención a la Alianza Anticomunista

14 Los documentos policiales con los cuales trabajé para mi doctorado -y que no fueron referidos para este artículo- se encuentran digitalizados en el APM. En líneas generales, en la documentación consultada, se expresaba la información que circulaba internamente sobre procedimientos de la Policía en todo lo relativo a la considerada “subversión”: a partir del registro de antecedentes de los detenidos políticos y las actividades de los partidos, organizaciones estudiantiles y sindicatos.

15 Raúl Oscar Lacabanne, militar perteneciente a la Fuerza Aérea Argentina, fue designado interventor federal de Córdoba entre el 7 de septiembre de 1974 al 19 de septiembre de 1975 por María Estela Martínez de Perón.

16 Edición del diario *Córdoba* del 29 de septiembre de 1974, consultado en hemeroteca del Cispren el 5 de julio de 2022.

Argentina (Triple A)¹⁷ da cuenta ya de la presencia de este grupo represivo en la provincia en aquellos años. Comprendo también que, al narrar los hechos como “enfrentamientos”, la opinión pública se construye a partir de considerar que, frente a las prácticas de violencia suscitadas por los “extremistas”, la reacción de las fuerzas policiales implica justificadamente el uso de la misma violencia que se ejerce sobre estas o sobre la población en su conjunto. Es decir, los sucesos narrados no son significados como represivos, alevosos, o criminales por parte de las fuerzas de seguridad, sino que son propios de las “condiciones de época” de la ciudad cordobesa, se incorporan como parte de un *régimen de visibilidad* frente a condiciones históricas que permiten mostrar y enunciar estas prácticas en un discurso que se hace público. Los usos de la fuerza adquieren en aquel entonces y de este modo la cualidad de ser el resultado de las condiciones sociales y laborales de los agentes (Garriga Zucal, 2010: 78).

En el diario *Córdoba* del 1° de agosto de 1975, encuentro el siguiente titular: “Identificaron a dos cadáveres”¹⁸ y en el cuerpo de la noticia:

La policía identificó a dos cadáveres que fueron encontrados hace tres días acribillados a balazos en las proximidades de la ciudad. De acuerdo a esa fuente, los muertos son Mauricio Moisés Teplitz. La policía dice que Teplitz tenía antecedentes por robo de armas de guerra y actividades extremistas. (Córdoba, 1/8/75)

La mención a los cadáveres “acribillados a balazos” me refiere un *indicio*, en consonancia con los “balazos” mencionados en la nota del 29 de septiembre, que dan cuenta de un modo específico de “ejecución”, marcado por la alevosía en el momento del asesinato.

De igual modo, en el diario *Córdoba* del 6 octubre de 1975, encuentro el siguiente titular: “Identificaron el cadáver encontrado con mutilaciones de bomba y balazos”¹⁹ y en el cuerpo de la noticia:

Al término de las pericias se informó ayer sobre la identificación del cadáver (...) En nuestra edición pasada, anticipamos algunos detalles del hallazgo consignando que la víctima, semi destrozada y aprisionada entre los restos del automóvil, presentaba además como rastros visibles, a pesar de las horribles mutilaciones, numerosos impactos de balas en la cabeza y torso. Se constataron también huellas de torturas provocadas por cigarrillos encendidos (...) Se encontró en un saco cuya solapa tenía un emblema de la “Alianza Libertadora Nacionalista”. (Córdoba, 6/10/75)

La expresión “la víctima, semi destrozada y aprisionada entre los restos del automóvil, presentaba además como rastros visibles, a pesar de las horribles mutilaciones, numerosos impactos de balas en la cabeza y torso”, y el “saco cuya solapa tenía un emblema de la “Alianza Libertadora Nacionalista”, me permite pensar tanto en la

17 La Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), grupo terrorista paramilitar tuvo sus primeras apariciones públicas en noviembre de 1973. Uno de sus máximos referentes fue José López Rega, secretario privado de Juan Domingo Perón y María Estela Martínez de Perón. Fue ministro de Bienestar Social durante los gobiernos de Héctor J. Cámpora, Raúl Alberto Lastiri y del propio Perón.

18 Edición del diario *Córdoba* del 1 de agosto de 1975, consultado en hemeroteca del Cispren el 5 de julio de 2022.

19 Diario *Córdoba* (6 de octubre de 1975). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022

alevosía del crimen, la *saña* inscripta en las laceraciones producidas sobre el cuerpo, la construcción de la *escena* donde el cuerpo fue encontrado y una posible *firma* (Segato, 2013) de los asesinos arrojada al interior de la misma *escena*. Dicha *firma* (Segato, 2013) refiere tanto a la presencia del nombre de los perpetradores (la Triple A o la Alianza Libertadora Nacionalista) como a la metodología en esos asesinatos, dando cuenta de un modo de la práctica represiva, cometida por un tipo específico de agente, en este caso paraestatal.

Como parte de esa metodología, el modo de exposición del asesinato imponía en *el imaginario social* la idea de un castigo “ejemplar”. Ese relato configurado a partir de la exposición de la muerte, me permite atender al hecho de que la violencia y la muerte pueden comprenderse desde su *dimensión productiva*, tanto de *identidades* (Garaño, 2010) –la de “enemigos” que debían ser “eliminados”– como de mensajes y moralidades (Bermúdez, 2016) –deben ser “eliminados” por ser el “enemigo”– atendiendo a un acto *performativo* en el que dicha violencia es comprendida como *discurso* (Segato, 2013), que se torna *visible* y narrable, donde el vehículo de la advertencia y la amenaza es el mismo cuerpo.

En este marco, inscribo a lo largo de mi investigación asesinatos que se sucedieron en la clandestinidad, y hasta fines de 1975, velorios y entierros que se constituyeron como *prácticas performativas* cuyos efectos se tradujeron a un espacio público y masivo. Prácticas y “efectos de sentido”, generando significados vinculados a una militancia política que se hicieron *visibles* en 1974 y 1975.

Al respecto, comprendo en primera instancia que el carácter masivo y público de determinados asesinatos, velorios y entierros en 1974 y 1975 se encuentra ligado a la significación que determinadas personas ya tenían en vida en la arena política local, ligadas a organizaciones militantes y espacios políticos claves para la época, siendo estos velorios y entierros masivos un modo de *consagrar* en la muerte a estas personas, *consagración* producto de esa presencia significativa en el espacio público, y a su vez, de manera dialéctica, cuya *consagración* propicia que trasciendan a dicho espacio.

Dicha *consagración*, conjeturo, puede ser comprendida desde dos dimensiones no excluyentes, una de carácter colectiva y otra de carácter subjetiva. La primera, en tanto que los velorios y entierros se tornan rituales que implican “la consagración política y cultural a través de la cual los individuos y en especial las instituciones se reconstituyen periódicamente en sus identidades comunes, una acción social cargada de múltiples significados” (Díaz, 1995: 2). En ese sentido, participar de dichos velorios o entierros reafirmaría una identidad compartida por la lucha y la militancia. En una segunda comprensión, la *consagración* tendrá que ver con una dimensión subjetiva (Tello, 2005), vinculando la pertenencia de una persona a la militancia como parte de una vida “más sacrificada que la que habían tenido en sus grupos de origen” (122). De este modo, comprendo que esa vida política de la persona en vida se traduce luego en una *vida política del cadáver* (Verdery, 1999), donde continúa dotada (y dotando) de sentidos políticos el espacio público.

Esa presencia significativa en lo público, que se define por la posibilidad de movilizar a una gran cantidad de personas y por la materialización de sentidos compartidos en esa movilización, será luego motivo de preocupación de las fuerzas represivas, por lo que estos velorios y entierros dejarán de ser públicos.

Dentro de esos asesinatos de personas ligadas a organizaciones militantes que se tornaron demostraciones públicas de la política de la época, encuentro el de Alfredo Curutchet, nacido en la provincia de Córdoba y militante del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Curutchet se constituyó también como abogado de presos políticos en la dictadura de Onganía, y como asesor legal de gremios como Luz y Fuerza y SMATA (Gillespie, 2011). Curutchet fue asesinado el 10 de septiembre de 1974²⁰ en San Isidro, partido de Buenos Aires, por la Alianza Anticomunista Argentina (AAA), siendo su cuerpo recuperado por su familia.

Tal como mencionara anteriormente, un modo posible para conocer la manera en la que los asesinatos, velorios y entierros adquirieron presencia pública en los 70, es a partir de los diarios de la época. El acceso a este tipo de fuentes periodísticas permite dar la clave de *acontecimientos* que así retratados, mediante *prácticas discursivas*²¹ que se han perpetuado en el tiempo, pareciera que “no han cesado de ocurrir” (Garmarnik, 2020: 26).

El diario *Córdoba* del 11 de septiembre de 1974, titulaba en su página principal: “Asesinaron en Buenos Aires al abogado cordobés A. Curutchet”. En la breve nota que sigue al título, se especifican las vinculaciones gremiales de Curutchet “abogado vinculado al Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor (S.M.A.T.A.) de Córdoba”²². Comprendo que la referencia a SMATA se torna significativa en tanto este sindicato tuvo una presencia nodal en los frentes combativos durante el Cordobazo²³. Asimismo, en la nota se refiere a que el “cadáver acribillado a balazos” fue “hallado” con las “manos atadas a la espalda” y con “heridas provocadas por disparos de ametralladoras”, me permiten pensar en el modo en el que la muerte se produjo, las lesiones producidas y la no posibilidad de defensa considerando sus manos atadas. Ese *modus operandi* iría marcando la pauta de los demás asesinatos producidos a fines del 74 y durante 1975.

De igual modo, la mención a que el cadáver de Curutchet fue dejado en “la calle Misiones entre Alto Perú y Larrabine” permite pensar, tal como mencionara antes, en un modo de exposición de la violencia, en tanto se configura también como una manifestación *productiva del poder* (Villareal, 1985) por parte de quienes accionaban estas prácticas represivas. La exposición de los asesinatos imponía la idea de un castigo “ejemplar”. Allí se despliega un sentido *performativo* (Bourdieu, 1985) de la violencia en la configuración de un discurso compartido, producto de la *visibilidad* generada por la misma exposición de la violencia y donde los modos represivos que implementó la Triple A o el CLA se comprenden también a partir de un régimen de lo *decible* (Foucault, 2010), traducido en la *firma* (Segato, 2013) de los perpetradores.

Como es sabido, no todas las personas son veladas en espacios públicos ni que poseen una significación particular en contextos específicos, como lo fue el Sindicato

20 Recordemos que el 28 de septiembre de 1974 se sancionó la Ley de Seguridad 20.840 que versaba sobre las “Penas por actividades subversivas en todas sus manifestaciones” y que estaba destinada a “erradicar definitivamente la subversión en el país dentro de los marcos de la ley”.

21 Para Foucault las prácticas discursivas se comprenden como los enunciados sobre el fondo de una episteme; la base que distribuye su saber, las leyes de construcción de sus objetos y su modo de dispersión (Foucault, 1968).

22 Diario *Córdoba* (11 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

23 De hecho, en 1969 en el movimiento sindical se implanta una corriente combativa en Córdoba (SITRAC y SITRAM; Tosco en Luz y Fuerza; Salamanca en SMATA).

de Luz y Fuerza asociado a la lucha obrera cordobesa desde la época del Cordobazo y donde fue velado Curutchet.

En los días 12 y 13 de septiembre de 1974, las páginas del diario *Córdoba* se hicieron eco de su velatorio. En la noticia del 12 de septiembre su titular indica: “Profunda conmoción provocó en Córdoba el Asesinato del abogado Alfredo Curutchet: sus restos son velados en el Sindicato de Luz y Fuerza” y en la bajada se lee:

El cuerpo de Curutchet presentaba alrededor de 40 impactos de bala, estimándose que su muerte se produjo en horas de la noche de la antevíspera (...) la noticia de su asesinato produjo honda conmoción y ayer y hoy en distintos horarios, trabajadores de IKA paralizaron sus tareas en señal de duelo, haciendo otro tanto los abogados de nuestro medio. (Córdoba, 12/9/74)

“Los 40 impactos de bala” asociados a la referencia de las “manos atadas” me permite reconstruir una *escena* marcada por la alevosía y la crueldad de lo cometido, un escenario violento, de noche, sin posibilidad de defensa. Los “40 impactos de bala” son separados por un renglón de la “honda conmoción”. Me pregunto hasta qué punto la exposición en el relato de la alevosía no permitía reforzar la potencia de una *fuerza emocional* (Rosaldo, 1991) que resonaba la sociedad, tanto por la *posición* de la persona, como por el modo en que dejaba de existir.

En la nota del 13 de septiembre del diario *Córdoba*, se manifestaba “Numerosas entidades expresaron su repudio al asesinato”²⁴. Dentro de estas entidades figuran mencionadas la agrupación de abogados de Córdoba, el Centro de Estudiantes de Derecho, la Vanguardia Comunista, la Agrupación de Gráficos 10 de febrero, la Asociación de Asistentes Sociales de la Provincia de Córdoba, la Asociación Gremial de Empleados del Poder Judicial, la Tendencia Obrera 29 de Mayo, el Partido Intransigente, la Asociación de Magistrados y Funcionarios Judiciales de la Provincia de Córdoba y docentes y estudiantes de la Universidad Nacional de Córdoba.

En ambas noticias se hace mención a las agrupaciones y espacios de militancia de Curutchet. Retomando el planteo de Robben (2006), su muerte importó a sectores de la sociedad vinculados a la militancia política de aquellos años, provocando una presencia masiva para solicitar el esclarecimiento de los hechos y expresar su “repudio” por lo acontecido.

El estudio de los funerales de personas públicas tiene una larga tradición en las ciencias sociales (Gayol, 2016). A la perspectiva antropológica que los concibe como rito de pasaje de la vida a la muerte y de transmisión del poder de un hombre o de un clan a otro, se agregan análisis desde las sensibilidades y los comportamientos, los enfoques desde la historia del arte y del espectáculo y los provenientes de la historia política²⁵. Los rituales en torno a la muerte no son algo novedoso ni mucho menos exclusivos de la modernidad (Ariès, 2008). Aquí, esos rituales en torno a la muerte se hacen presentes adquiriendo formas específicas: el lugar del velorio, su duración,

24 Diario Córdoba (13 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

25 Para más información sobre el modo en que se fueron dando en la historia argentina el vínculo entre los velorios masivos y la dimensión política en épocas puntuales de nuestra historia, consultar: Gayol, S. (2016). La muerte en espejo: movilizaciones, emociones y política de masas. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 16(2), e019. Recuperado de <http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAe019>

la presencia de las agrupaciones que se dieron cita en esa despedida, el abandono de tarea de los abogados y de los empleados de IKA ²⁶ en señal de duelo.

Estos elementos adquieren sentido en un proceso donde la vida de una persona pública se vuelve *emblemática* en el momento de su muerte. El ritual es así una secuencia estereotipada y repetitiva de actos que comprenden gestos, palabras, objetos y símbolos que se dan en un momento y lugar determinados (Turner, 1974). También es una práctica dinámica que puede alterar sus formas y sus efectos en el propio acontecer (Suzuki, 2000).

El diario *Córdoba* del 12 de septiembre de 1974 publica que Curutchet es velado a “cajón cerrado”²⁷, quizás para evitar mostrar las heridas y las marcas en el cadáver a pesar de que estas ya habían sido descritas en los medios y que el cuerpo había sido dejado en la vía pública. Esto me lleva a pensar que en el ritual del velorio hay algo del orden de lo *sagrado* y del *cuidado* en relación con dar los *respetos*, que se mantiene en ese momento del ritual. Parecieran converger allí dos procesos antagónicos donde, por un lado, se produce aquello que Ariès (2008) denominaba como la *muerte prohibida*, una muerte en donde el cuerpo no se muestra y, por el otro, la masividad del velorio y su concurrencia, donde esa muerte se vuelve una *muerte espectacularizada* por las características mismas que el ritual posee en el caso de Curutchet. Características que se dan porque el muerto, de hecho, es alguien como él.

En la nota precedente se indica nuevamente que su velatorio se llevó a cabo en el Sindicato de Luz y Fuerza, organismo clave en las luchas obreras de la provincia de Córdoba tanto en los 60 como en los 70, un espacio propicio para la aparición de determinadas presencias y personas con *posiciones* (Bourdieu, 1997) determinadas en el panorama político y social de entonces.

El diario *Córdoba* del 13 de septiembre de 1974, por otro lado, exhibe la participación de Tosco en el velatorio de Curutchet. En la imagen se ve de manera central el gesto compungido de Tosco, figura clave del Cordobazo²⁸. Se especifica también la “gran cantidad de público”²⁹ que asistió al velorio, dando cuenta de su carácter masivo y luego del entierro, al conformarse una caravana de varias cuadras que lo acompañó hasta el cementerio San Jerónimo, ubicado en barrio Alberdi, cercano al centro de la ciudad de Córdoba.

Al velorio de Curutchet asistieron aproximadamente 10.000 personas, mientras que el fuero laboral de los tribunales de Córdoba cerró sus puertas en señal de duelo. El velorio se volvió una manifestación en el espacio público para reivindicar su trayectoria política en un contexto donde dichas manifestaciones comenzaban a ser un incordio para el poder estatal.

El velorio realizado muestra las afiliaciones y las afinidades políticas de la época, evidenciado en ese acto *ritual* (Turner, 1974) y en particular relación con “lo fune-

26 IKA-Renault, una de las fábricas más pujantes de la Córdoba de entonces, no solo que tuvo una fuerte presencia en el Cordobazo, sino que allí trabajaba también Máximo Mena, asesinado el 29 de mayo en la protesta (Gordillo, 2003).

27 Diario *Córdoba* (12 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

28 Tosco fallecería al año siguiente, en noviembre de 1975, estando en la clandestinidad junto a dos dirigentes sindicales, también de Luz y Fuerza, sobre los cuales no hay mayores referencias.

29 Diario *Córdoba* (12 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

rario” (Turner, 1957), donde la *espectacularidad* (Geertz, 1973) de la escena permite mostrar las diversas relaciones entramadas en la época. De igual modo, es interesante considerar que es justamente en ese ámbito del *reparto de lo sensible* en donde se configura el juego de la política, como una “estética de la política” (Ranciere, 2009), donde cada elemento de la escena responde a un significado y a un uso específico.

En 1974, con seis días de diferencia respecto del asesinato de Curutchet, es asesinado Atilio López³⁰, quien había sido destituido como vicegobernador en 1974 en el “Navarrazo”³¹. López fue secuestrado el 16 de septiembre de 1974 en Once, Capital Federal, y asesinado a pocas horas de su secuestro. Tanto Curutchet como López fueron asesinados en Buenos Aires. Presupongo que ello da cuenta de que, para 1974, personas relevantes para el panorama de la política local habían comenzado a desplazarse en el territorio nacional siendo blancos de las fuerzas represivas estatales y de las organizaciones parapoliciales y paraestatales.

El cadáver de López apareció acribillado con 132 balazos en Capilla del Señor, ciudad ubicada en el noreste de la provincia de Buenos Aires, junto al del ex subsecretario de Economía de Córdoba, contador Juan José Varas, amigo y secretario personal de Atilio López. ¿Qué lleva a alguien a generar 132 disparos sobre el cuerpo de otro? ¿Qué se pretende transmitir a partir de esa violencia?

El diario *Córdoba* del 16 de septiembre de 1974 publicó el siguiente titular en su segunda página: “Habrían matado a Atilio López”, mientras que en el cuerpo de la noticia se expresaba que:

Dos hombres, uno de los cuales sería el ex vicegobernador de Córdoba, señor Atilio López, fueron a ejecutados esta mañana en las proximidades de Capilla del Señor, a unos 68 kilómetros de esta capital (...) en ese lugar, dos de los ocupantes del automóvil fueron ejecutados luego de ser obligados a apearse del vehículo. Se dijo que se hicieron más de cien disparos de ametralladoras y escopeta Itaka. (Córdoba, 16/9/74)

La mención a la “ejecución” da cuenta de la imposibilidad de acción de los asesinados, sugiriendo un estado de vulnerabilidad frente a algo que había sido ya planificado. Esto se refuerza mediante la referencia de que “se hicieron más de cien disparos de ametralladoras y escopeta Itaka”. Más adelante en la misma nota se lee:

Confirmaron que esta mañana a las 7:30 aproximadamente, unas siete personas que se conducían en dos automóviles y que dijeron pertenecer a la División de Informaciones de la Policía Federal, retiraron de dicho establecimiento hotelero, de sus habitaciones, al señor Atilio López y a su acompañante una persona llamada Juan José Varas, ex sub

30 López fue vicegobernador de Córdoba, destituido el 28 de febrero de 1974 por el jefe de policía de la provincia de Córdoba, el Tte. Cnel. Antonio Navarro, quien encabezó un levantamiento contra las autoridades gubernamentales de la provincia.

31 El 28 de febrero de 1974, el jefe de policía de la provincia de Córdoba, Antonio Navarro, encabezó un levantamiento contra las autoridades gubernamentales de la provincia, el gobernador Ricardo Obregón Cano y el vicegobernador Atilio López, quienes constituían la fórmula gubernamental del Frente Justicialista de Liberación. Obregón Cano, quien fuera exiliado y radicado en México desde agosto de 1974, falleció en la ciudad de Buenos Aires, el 19 de junio de 2016, después de estar internado durante tres días, a causa de una insuficiencia cardíaca y una complicación pulmonar. El gobierno de la provincia de Córdoba decretó cinco días de duelo por su fallecimiento.

secretario del Ministerio de Economía de la Gobernación del doctor Obregón Cano. (Córdoba, 16/9/74)

La policía referida en la nota puede ser definida como un organismo estatal ejecutor de prácticas represivas donde las personas llevadas fueron asesinadas, “ejecutadas”, en una ruta durante la noche, con un *modus operandi* similar al asesinato de Curutchet.

El cuerpo de López fue traído a Córdoba y trasladado al barrio Ferreyra³², donde se concentró una movilización popular que en caravana acompañó al féretro hasta la casa donde vivió siempre con su familia, en barrio Empalme³³.

En el diario *Córdoba* del 19 de septiembre de 1974, en el titular de la portada y en letras mayúsculas se lee: “Multitudinaria demostración de congoja en la inhumación de los restos de Atilio López”³⁴. En la nota, donde se narra la realización de una misa para despedir sus restos, pareciera darse una construcción de la *identidad* de López como un “hombre de familia” y como “persona religiosa”, a partir de que se mencionara la presencia de “La viuda de López, sus hijos Atilio Eduardo y su hija Patricia, los dirigentes Agustín Tosco y Roberto Tapia en la ceremonia religiosa”. Las referencias al “rezo”, la “misa” y la presencia del “cura” permiten considerar la posible intención de exponer en la narrativa los valores “cristianos” vinculados a la figura de Atilio López.

Asimismo, se subraya en la nota la masividad del velorio señalando que “una multitud aguardaba la iniciación del cortejo que conduciría los restos de López hasta el Cementerio San Jerónimo”³⁵. En la imagen que acompaña a la nota, el féretro parece estar envuelto en una bandera argentina, pero ello no se especifica en la nota del diario.

Allí aparece nuevamente Agustín Tosco encabezando el lugar donde se encuentra el féretro y no deja de ser un dato observar las comunidades representadas y los símbolos que convergen en el epígrafe, el cual reza: “El féretro de Atilio López, cubierto por una bandera Nacional y un banderín de “Montoneros”, rodeado por familiares y dirigentes gremiales, durante el acto religioso”³⁶. Allí se hacen presentes la comunidad religiosa representada por la naturaleza de la ceremonia –denominada como “acto religioso”– la presencia del Estado a partir de la bandera como símbolo de la nación y la presencia de una organización armada como la de Montoneros, mediante un “banderín” que aparece allí con el nombre de la organización.

32 Ferreyra es un barrio ubicado en el sudeste de la ciudad de Córdoba. Es el más antiguo de la zona periférica del sudeste y posee un parque industrial extenso. No cuenta con grandes avenidas ni con un centro comercial definido.

33 Barrio Empalme se ubica en el este y sudeste de la ciudad de Córdoba. Limita con los barrios Acosta, Ampliación Empalme, Empalme, Casas de Obreros y Empleados, Taller Sur, Ferroviario Mitre, Villa Argentina, Altamira. Al sur se encuentra una zona industrial y comercial y por el norte predominan áreas residenciales de clase media.

34 Diario Córdoba (19 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

35 El Cementerio San Jerónimo es el primer cementerio de la ciudad de Córdoba, inaugurado en septiembre de 1843. Se encuentra emplazado en el Barrio Alberdi, uno de los barrios más populares de la ciudad, colindante con la zona centro.

36 Diario Córdoba (19 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

Geertz (1973) sostiene que la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas en formas simbólicas con las cuales las personas comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Los símbolos sagrados para Geertz, reflejados en una ceremonia ritual como la misa:

(...) son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados refieren pues una ontología y una cosmología a una estética y una moral: su fuerza peculiar procede de su presunta capacidad para identificar el hecho con el valor en el nivel más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general. (1973:118-119)

Esa moral religiosa como modo de comprender la vida y de habitar el mundo da cuenta de unos de los modos de construcción de una *identidad post mortem* de López, dando cuenta de un universo de valores relacionados a su figura, ligados a la tradición cristiana.

Encuentro que el féretro cubierto con banderas es parte de una liturgia política. La bandera nacional y el “banderín” de Montoneros dan cuenta de las comunidades de pertenencia de López y también, interpreto, refieren a un Atilio López que se encuentra envuelto, abrazado por ambas comunidades políticas: el pueblo de la nación y los miembros de Montoneros.

En ese sentido, es relevante considerar cómo los discursos simbólicos en los rituales funerarios (Turner, 1957) dan cuenta del modo en que se ejerce y se estructuran las relaciones de poder en una época determinada y de cómo esa experiencia podía propiciar la configuración de una comunidad política en el espacio público, en una época donde por el contrario comenzaban a expandirse las prácticas represivas y de ocultamiento.

Atendiendo a que, desde la perspectiva de Geertz (1973), los símbolos pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento que vehiculicen significados, estos símbolos entonces permiten dar cuenta de quién es y de la comunidad de pertenencia del fallecido.

La nota del diario *Córdoba* del 20 de septiembre de 1974 se titula “Más de 5 horas empleó el cortejo fúnebre para llegar al cementerio”³⁷. A partir del tiempo que demoró el cortejo fúnebre en llegar al cementerio San Jerónimo, se hace referencia al estado público que adquirieron los ceremoniales por el asesinato de López, señalando al interior de la nota que el sepelio se constituyó en un “acto masivo” y destacando que “una multitud acompaña los restos de Atilio López hacia el cementerio”.

En el cortejo no dejaron de estar presentes las reivindicaciones políticas de las organizaciones de izquierda, obreras y estudiantiles, indicando que “se coreaban consignas políticas y de despedida al dirigente obrero asesinado”. Como oradores –cual si se tratara de un acto político– se hicieron presentes Obregón Cano y Agustín Tosco,

37 Diario Córdoba (20 de septiembre de 1974). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

quienes nombraron acompañados de un “Presente” a Curutchet, López y a los asesinados en Trelew³⁸.

Es interesante notar que tanto en el caso de Curutchet como en el de López pareciera producirse una “doble exposición” *producida* (Villareal, 1985) o *agenciada* (Despret, 2021) por ambos cadáveres. Los asesinatos de uno y otro cobran una primera exposición mediante la presencia de sus cadáveres dejados en el espacio público. En ambos casos cadáveres acribillados, *productores* de un mensaje donde se condensaba el “crimen y el castigo” (Alonso, 1995) como lenguaje comunicado en el espacio público, como mensaje y escritura sobre un cuerpo definido como *territorio* en pleno ejercicio soberano, por parte de quienes tenían el poder de matar (Segato, 2013).

Sus velorios también adquieren una exhibición notable dada la movilización generada con motivo de sus velorios y entierros. Estos eventos toman carácter público, tornándose un *acontecimiento* político, masivo, convirtiendo a estas muertes en *muertes emblemáticas*.

Algo similar aconteció con Agustín Tosco, quien a los 27 años ya era secretario general del Sindicato Luz y Fuerza de Córdoba y líder indiscutido del “Cordobazo” en mayo del 69. Tosco, figura central en los velorios descritos renglones arriba, inició en el 74 el paso a la clandestinidad. El allanamiento producido el 9 y 11 de octubre de 1974 en Luz y Fuerza por el jefe de policía García Rey³⁹ tenía como objetivo detener a Tosco, quien logró escapar y permanecer en la clandestinidad⁴⁰.

Con un estado de salud cada vez más deteriorado, Tosco fallece clandestinamente el 5 de noviembre de 1975, producto de un cuadro agravado de meningitis. Este evento conmocionó a gran parte de la sociedad cordobesa, en particular a los movimientos estudiantiles y la clase obrera.

El agravamiento de la enfermedad y no poder asistir a una institución hospitalaria para su tratamiento dan cuenta de condicionamientos al momento de decidir sobre la propia muerte, o la propia salvación, derecho limitado por las condiciones impuestas de la clandestinidad. Considero que allí operó lo que denomino *muerte condicionada*, un modo del morir por el accionar de las fuerzas represivas de manera “indirecta”, “inducido” por circunstancias específicas que la clandestinidad impone, un asesinato donde nadie aprieta el gatillo, pero sus condiciones han sido pautadas de antemano por terceros.

Tosco no puede hacerse visible para salvarse, pero se vuelve visible cuando ya muerto es velado y enterrado⁴¹. Tosco es velado durante dos días en la Asociación

38 Fuente: diario Córdoba del 20 de septiembre de 1974

39 Héctor García Rey, alias “el chacal”, llegó a Córdoba en septiembre de 1974 desde Tucumán, desde donde venía de dirigir la Policía provincial donde había sido denunciado por torturas.

40 Es a partir de este evento que se inicia la causa caratulada “ATENCIO, Taurino - ROMERO Roque A. - BECERRA Rubén E. - PAVIOLO O. M. - GORDILLO Irma - MONTOYA Mirta E. - REPETTO Eduardo - ARAOZ Luis - PERACHINO María E. CASAS, Noel E. -y MURÚA Andrés Nicolás - p.ss. aa. de Asociación Ilícita- Acopio de armas y Municiones de guerra e Intimidación pública en concurso real” (Expte. N.º 20-A-74).

41 Al respecto, así como es interesante pensar en los diversos ‘modos de existencia’ que adquieren los desaparecidos, los sobrevivientes (Tello, 2017) y los asesinados, es interesante pensar en los diversos modos del morir que se producen en los estados de clandestinidad, dando cuenta de una muerte no deseada, pero condicionada por la misma clandestinidad.

Redes Cordobesas y se organiza una colecta popular para enfrentar los gastos del sepelio.

Durante la noche del 6 de noviembre de 1975, un desfile incesante de trabajadores se aproxima para darle su adiós. También se hacen presentes dirigentes políticos, como el ex presidente Arturo Illia, estudiantes, militantes sindicales y de las organizaciones guerrilleras.

La lluvia no arredró a la gente que creció en su número, que se mantuvo firme. Cuando alrededor de las cinco de la tarde del 7 de noviembre las condiciones climáticas lo permitieron, sus compañeros decidieron iniciar la marcha hacia el cementerio de San Jerónimo.

Una multitud acompañó al cortejo fúnebre. Unas seis mil personas participaron en el inicio del cortejo que duró más de cincuenta cuadras, sumándose a la columna varios centenares más en el transcurso de la marcha. Al llegar al cementerio la multitud superaba las veinte mil personas, a pesar de la fuerte presencia policial.

Tal como plantea Gayol (2016), las multitudes participando de ceremonias fúnebres se tornaron un rasgo distintivo de los funerales públicos en las sociedades contemporáneas. Sus formas de participación y ocupación del espacio público expresan opiniones políticas que distinguen a los funerales entre sí y los diferencian de otras manifestaciones políticas. La presencia de agrupaciones políticas en el velatorio y en el cortejo permiten mostrar cómo en la configuración de ese *psicodrama*⁴² (Turner, 1957) se *visibilizan* los actores que disputaban los modos de ejercicio de poder de la época mostrando un modo de configuración de lo político.

El diario *Córdoba* del domingo 8 de noviembre de 1975, menciona en relación al entierro de Tosco que una “columna humana” acompañó el féretro hasta el cementerio San Jerónimo, donde se desarrolló un “acto” de despedida al dirigente sindical⁴³. Menciona también que la salida del “cortejo” se dio con “normalidad”, y que luego se provocaron “incidentes” (sin mayores especificaciones) en el lugar del entierro. En el epígrafe de la imagen que acompaña la nota, se lee que la muerte de Tosco se da en la “clandestinidad” y destaca su condición de “prófugo”, señalando que su “centro de operaciones” estuvo siempre en Córdoba. Allí mismo se expresa que Tosco fue también “un hombre combatiente” y que su sepelio se convirtió en un “acto político”.

Aquí me permito conjeturar que dichas referencias dan cuenta del rol de Tosco para el panorama político de entonces a escala local, como también parecieran insinuar que el dirigente sindical habría realizado acciones ilícitas en tanto se encontraba “prófugo” y contaba con un “centro de operaciones”.

En el cementerio San Jerónimo, las fuerzas represivas comenzaron a disparar contra la multitud que venía siguiendo el féretro de Tosco, desatando una corrida por las calles de la ciudad. Es interesante notar que para las organizaciones militantes y

42 Dicha noción de *psicodrama* refiere a cómo, rituales como los funerales, y otros acontecimientos sociales son dramas meticulosamente articulados y son acciones rígidamente definidas llenas de profundo sentido, completamente desvinculadas de las vacilaciones del curso normal de la vida cotidiana. Por medio de estos psicodramas, acontecimientos personales, como el matrimonio o la muerte de un ser querido, se transforman en acontecimientos colectivos. Para todos los participantes, los psicodramas son profundamente tangibles e inmediatos, pero simultáneamente conectan al individuo y al grupo con los temas eternos, tales como la unión entre hombre y mujer, la victoria y la derrota, la vida y la muerte. En cada punto, pues, el símbolo representado une lo inmediato con lo eterno, lo individual y lo colectivo, lo local y lo nacional, el egoísmo y el altruismo, lo privado y lo público.

43 Diario *Córdoba* (8 de noviembre de 1975). Consulta a hemeroteca realizada el martes 5 de julio 2022.

los espacios políticos de los cuales formaban parte personas como Curutchet, López y Tosco, la *consagración* de sus nombres pareciera darse inclusive antes de sus respectivos velorios y entierros, al momento mismo de la exposición de sus cadáveres, con esas muertes *espectaculares* por la saña, la alevosía y la demostración de estas.

En 1975, entonces, no sólo la violencia adquiriría cierta dimensión pública en el acto de exposición de los cadáveres en espacios públicos, sino también los entierros y velorios de aquellos que habían sido destinatarios de la violencia de las fuerzas represivas. En ellos se articulaba una relación entre militancia política y muerte violenta, atendiendo a que el cadáver se torna el locus a partir del cual se estructuran tiempos y espacios de sepultura y duelo (Da Silva Catela, 2001)⁴⁴.

Es de notar también en ese periodo el secuestro y el asesinato de Ricardo Américo Apertile Narvaja, el 4 de diciembre de 1975. El secuestro se dio junto al de 8 jóvenes de nacionalidad boliviana, en la pensión en la que se encontraban en barro Jardín, ubicado al sur de la ciudad de Córdoba.

Los estudiantes fueron ametrallados en la ruta camino a Dique Los Molinos⁴⁵ y el Comando Libertadores de América (CLA) se adjudicó los asesinatos de Ricardo Apertile Narvaja, Ricardo Rubén Haro, Jaime Moreira Sánchez, David Rodríguez Nina, Luis Rodney Salinas Burgos, Jorge Ángel Schuster, Luis Villalba Álvarez, Jorge Raúl Rodríguez Sotomayor y Alfredo Saavedra Alfaro. Los cuerpos de los estudiantes fueron retirados de la Morgue Judicial por el cónsul de Bolivia y familiares⁴⁶.

El caso del asesinato de los jóvenes no pasó desapercibido para la prensa local y tuvo una fuerte repercusión en la sociedad cordobesa de esos años. Al respecto, encontramos que en el diario *La Voz del Interior*⁴⁷ del 5 de diciembre de 1975 se lee:

Frente a las pizarras de los diarios, en las esquinas, en los hogares y el trabajo, había miradas tristes y rostros silenciosos. Nueve jóvenes –nadie había determinado si eran inocentes o culpables de algo- fueron arrancados de su morada y llevados a las afueras, siguiendo el ritual de siempre, el que termina con las ejecuciones ya rutinarias de la madrugada. No queda lugar para las palabras: cada uno en su conciencia cavilará sobre estos hechos que nos tocan de cerca y se llevará en sueños, transfiguradas, las imágenes de esta realidad tan difícil de entender. (La Voz del Interior, 5/12/75)

En un “parte de guerra” distribuido a distintos medios cordobeses horas después del hallazgo de los cadáveres, la organización CLA se adjudicaba el múltiple crimen. De acuerdo con los relatos periodísticos de la época, el asesinato de los estudiantes era una expresión más de la “brutal escalada criminal” que azotaba a la población de diversas ciudades argentinas.

44 Aquí puedo hipotetizar que luego del golpe de Estado, la *desaparición* se configuró como un modo de evitar la masividad de estos eventos vinculados a la muerte de un dirigente, es decir, un intento de despolitizar el momento del deceso. Sin cuerpos que velar ni enterrar, no hay posibilidad de *visibilizar* en lo público la atrocidad de los actos cometidos.

45 El Dique Los Molinos es una represa que forma el segundo embalse de agua más grande de la provincia de Córdoba, Argentina, después del Embalse Río III, y es el octavo dique construido en la provincia, en términos cronológicos. Se encuentra en el corazón del Valle de Calamuchita sobre la ruta provincial N°5.

46 Información recuperada del Memorial Virtual Presentes. Último ingreso: 4/7/2022.

47 El diario *La Voz del Interior* es en la actualidad el de mayor tirada en la provincia de Córdoba. Fue fundado por Silvestre Rafael Remonda y Juan Dionisio Naso el 15 de marzo de 1904.



El asesinato de Susana Luna Gómez tuvo también lugar en ese entonces en los medios por la atrocidad cometida. Militaba en el Partido Revolucionario de los Trabajadores - Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). Fue secuestrada por el CLA la madrugada del 11 de diciembre de 1975 de su casa en barrio Maipú. Fue asesinada y su cuerpo apareció en barrio Jardín el 15 de diciembre de 1975 “envuelto en papel de diario y con un cartel que rezaba "Ajusticiada"⁴⁸. En el mismo mes, Cesar Eduardo Araya fue secuestrado el 16 de diciembre del 1975 y su cadáver apareció junto al de José Luis Marzo en el kilómetro cuatro y medio camino a Monte Cristo. En su cuerpo se encontró un cartel con la leyenda “Comando Libertadores de América. Pelotón oficial Sosa”.

Es importante mencionar que las fechas de los asesinatos de Curutchet, de López o la muerte de Tosco siguen ocupando hoy un lugar de *conmemoración* en el calendario de las organizaciones militantes, movimientos obreros y estudiantiles. Me encuentro con esa triangulación constituida por la persona, el modo de muerte y la biografía política de esta, como condicionantes en un *régimen de visibilidad* que se va reproduciendo y recreando con el paso de los años para configurarse como muertes que fueron *acontecimientos* y que se siguen recreando como tales. Asimismo, la *vida política* (Verdery, 1999) de estos cadáveres pareciera reactualizarse en cada uno de los actos conmemoratorios.

Conclusiones

En el artículo presentado di cuenta de ciertos modos por los cuales las fuerzas represivas de entonces, estatales y paraestatales, asesinaban a personas vinculadas a tradiciones de militancia política en los 70 en Argentina, haciendo hincapié en quiénes fueron esos muertos que llegaron a constituirse como *consagrados* en los 70, mediante procesos en los cuales sus muertes se volvieron *emblemáticas*. En relación con esta como parte de un proceso que configura y hace parte a un *régimen de visibilidad*, en personas como Curutchet, López, Tosco, la *consagración* de sus nombres pareciera darse incluso antes de sus respectivos velorios y entierros. Es decir, no sólo al momento de la exposición de sus cadáveres, con esas muertes *espectaculares* por la alevosía y su mostración –como *firmas* generadas sobre el cuerpo de los “enemigos”–, sino porque en vida ya eran personas importantes en el panorama político de la época. Asimismo, estos muertos *consagrados* dan cuenta de una *vida política de los cadáveres* (Verdery, 1999) que permite pensar que esos tratamientos rituales y los sentidos desplegados por estos muertos son posibles.

Es interesante notar que, en esa *firma* dejada en el cadáver, este se convertía en una suerte de instrumento “para llevar las cuentas” y su eventual destino, una forma de medir el “éxito”. En ese sentido, conjeturo un posible doble mensaje que emana de la misma corporalidad. Por un lado, la exposición de la atrocidad del crimen *firmado* actúa como la elaboración de un mensaje de advertencia, aleccionador, para la totalidad de la sociedad por parte de los perpetradores. Por otra parte, para los militantes, la comunidad de pertenencia del asesinado, esa misma exposición da cuenta de un modo de *consagración* de la persona asesinada. Ello por estar “dotados de *atributos*” (Turner, 1957) que han hecho que sus muertes trascendieran a las nuevas generaciones, transformándose en *muertes emblemáticas*.

48 Información recuperada del Memorial Virtual Presentes. Último ingreso: 4/7/2022.

Es interesante pensar que dentro del *poder productivo* que la muerte posee, en tanto generadora de *moralidades* (Bermúdez, 2016) e *identidades* (Garaño, 2010), se encuentra la disputa por el sentido mismo de esas muertes, mostrando en los casos trabajados cómo en el mismo acto de ejecución de la práctica represiva y la presencia de los militantes en los rituales del velorio y el entierro, se ponen “en escena”, dado el carácter *espectacular* (Turner, 1957; Geertz, 1973) que adquieren estas muertes, una variedad de actores políticos que entran en disputa por los sentidos que denotan esos diversos registros.

Es necesario señalar también que nombrar los asesinatos como “enfrentamientos” en 1975 generó un tipo de “ocultamiento” que se dio en paralelo de la exposición de la violencia, es decir, dos procesos que podrían pensarse a priori como antagónicos, pero que en los hechos convivían de manera yuxtapuesta.

Ese “ocultamiento” en nombre del “enfrentamiento” se contrapuso tanto a la exposición del cadáver como también a la presencia de la *firma* en el asesinato. La atribución del acto cometido puede ser interpretado como el resultado de una *violencia instrumental*⁴⁹, y también como una de las modalidades que adquiere la *violencia expresiva*⁵⁰, de carácter discursivo (Segato, 2013). Es una *violencia expresiva* en tanto que expresa un mensaje, una advertencia, y porque da cuenta de aquello que el perpetrador puede hacer, ya que podemos reconocer en esas muertes la presencia reiterada, de uno o varios sujetos por detrás del acto.

Es interesante en este punto volver a Foucault (1968) para reflexionar en torno a cómo el *régimen de visibilidad* se encuentra estrechamente vinculado a *lo decible*, ya que *lo visible* es lo que finalmente logra traducirse en las estructuras del lenguaje. Por lo que, a partir de nombrar de una determinada manera, –por ejemplo, los “enfrentamientos”– en ese acto se manifiesta aquello que se define. Y aquello que se define (en función de cómo se lo nombra), será visto de dicho modo y no de otro en ese mundo histórico-político en particular. Asimismo, al traducirse al lenguaje, *lo visible* tiene la posibilidad de ser recordado, de perdurar como huella, tal como sucedió con estas muertes *emblemáticas*.

Referencias bibliográficas

ALONSO, Luciano (1995) “La mutilación corporal como institución de control social”. En *Estudios sociales, Revista Universitaria Semanal*, Santa Fe, 2º semestre, pp. 81-89.

ARIÈS, Philippe (2008) *Morir en Occidente*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editorial.

BERMÚDEZ, Natalia (2016) ‘De morir como perros’ a ‘me pinto solo cuatro uñas’. Una mirada antropológica sobre crueldad, moralidad y política en muertes vincu-

49 La *violencia instrumental* es definida por Segato como aquella que se torna necesaria para conseguir algún fin determinado (2013: 8).

50 La *violencia expresiva* “engloba y concierne a unas relaciones determinadas y comprensibles entre los cuerpos, entre las personas, entre las fuerzas sociales de un territorio. Es una violencia que produce reglas implícitas, a través de las cuales circulan consignas de poder (no legales, no evidentes, pero sí efectivas)” (Segato, 2013: 8).

ladas a la violencia. institucional en Córdoba (Argentina)". En *Revista Publicar en Antropología y Ciencias sociales*, Año XIV, (XX).

BOURDIEU, Pierre (1997) *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Ed. Akal S.A.

BRENNAN, James (1999) *Agustín J. Tosco: por la clase obrera y la liberación nacional*. Buenos Aires, FCE.

BRENNAN, James y GORDILLO, Mónica (2008) *Córdoba rebelde: el Cordobazo, el clasismo y la movilización social*. La Plata, De la Campana.

CALVEIRO, Pilar (2005) *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

DA SILVA CATELA, Ludmila (2001) *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de los familiares de desaparecidos*. La Plata, Ed. Al Margen.

DESPRET, Vinciane (2021) *A la Salud de los Muertos. Relatos de quienes quedan*. Editorial Cactus, Buenos Aires.

DIAZ, Raúl (1995) "Rituales, nacionalidad y política". En *Actas Pedagógicas*, (1), Neuquén Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

ELIAS, Norbert (1983) *La soledad de los moribundos*. México DF, Editorial Fondo de Cultura Económica

FOUCAULT, Michel (2010) *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

GAMARNIK, Cora (2020) *El fotoperiodismo en argentina. De siete días ilustrados a la agencia sigla*. Buenos Aires, Arte x Arte.

GARAÑO, Santiago (2010) "El tratamiento penitenciario y su dimensión productiva de identidades (1974-1983)". En *Iberoamericana*, (40). Pp. 113-130.

GARRIGA ZUCAL, José (2010) "Se lo merecen'. Definiciones morales del uso de la fuerza física entre los miembros de la Policía Bonaerense". En *Cuadernos de Antropología Social*, (32).

GAYOL, Sandra (2023) *Una pérdida eterna. La muerte de Eva Perón y la creación de una comunidad emocional peronista*. Buenos Aires, FCE.

GAYOL, Sandra (2016) “La muerte en espejo: movilizaciones, emociones y política de masas”. En *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 16(2), e019. Recuperado de <http://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAe019>.

GEERTZ, Clifford (1999) “Definición política: las fuentes del orden” y “Bali y la teoría política en Negara”. En *GEERTZ, Clifford, El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Madrid, Paidós Ibérica.

GEERTZ, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*. Madrid, Gedisa.

GORDILLO, Mónica (2003) “Protesta, rebelión y movilización: De la resistencia a la lucha armada, 1955 a 1973”. En JAMES, Daniel (comp.) *Nueva historia argentina: violencia, proscripción y autoritarismo 1955-1976*. Buenos Aires, Sudamericana.

MARTÍNEZ, Tomas Eloy (1995) *Santa Evita*. Buenos Aires, Planeta.

MITRE, Bartolomé (2015) [1893] *The emancipation of South America*. Disponible en: <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/The%20Emancipation%20of%20South%20America.pdf>

O’ DONNELL Guillermo (1982) *El estado burocrático autoritario 1966-1973*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

PALTI, Elías (2006) *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. Buenos Aires, FCE.

PANIZO, Laura (2019) “¿Cómo procesan las “muertes extraordinarias” los familiares de ex combatientes de Malvinas?” CONICET Córdoba. Disponible en <https://cordoba.conicet.gov.ar/como-procesan-las-muertes-extraordinarias-los-familiares-de-ex-combatientes-de-malvinas/>

PONTORIERO, Esteban Damián (2016) “De la guerra (contrainsurgente): la formación de la doctrina antisubversiva del Ejército Argentino (1955-1976)”. En ÁGUILA Gabriela, GARAÑO, Santiago y SCATIZZA, Pablo (comps.) *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina. Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado*. Colección Estudios/investigaciones 57. La Plata, UNLP. Pp. 47-72.

RANCIERE, Jacques (2009) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

ROBBEN, Antonius (2006) “El asalto a la confianza básica: desaparición, protesta y re-entierros en Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*, (24), FFyL – UBA. Pp. 11–49.



ROSALDO, Renato (1991) "Aflición e ira de un cazador de cabezas". En *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México DF, Ed. Grijalbo. Pp. 15-31.

SARLO, Beatriz (2004) *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*. Buenos Aires, Siglo XXI.

SEGATO, Rita (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes del segundo Estado*. México DF, Editorial de la Universidad del Claustro Sor Juana.

SERVETTO, Alicia (2004) "Córdoba en los prolegómenos de la dictadura. La política del miedo en el gobierno de Lacabanne". En *Estudios*, (15), Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

SIMMEL, Georg (2010) *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid, Ed. Sequitur.

SUZUKI, Hikaru (2000) *The Price of death in Contemporary Japan*. Standford, Standford University Press.

TELLO, Mariana (2019) "El represor como antropólogo: apuntes para la lectura etnográfica de un manuscrito contrainsurgente". En *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad latinoamericana*, 9(2). Disponible en <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/3092>

TELLO, Mariana (2018) "El 69" y "los 70". Temporalidad y radicalización en las memorias de la militancia en organizaciones político militares en Argentina". *Astro-labio*, 21, pp. 1-26.

TELLO, Mariana (2017) "Morir en vida". Estados de existencia en las experiencias concentracionarias". En *AVÁ*, 30.Pp. 81-104.

TELLO, Mariana (2005) "El "nombre de guerra". La actividad clandestina y las representaciones sobre la persona en la memoria de las experiencias de lucha armada en los 70". En *Revista Estudios*, (16).

THOMAS, Louis-Vincent (1993) *Antropología de la muerte*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

TURNER, Victor (1974) *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University press.

TURNER, Victor (1957) *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester, Manchester University Press.

VERDERY, Katherine (1999) *The Political Lives of Dead Bodies*. Nueva York, Columbia University Press.

VILLAREAL, Juan (1985) *Los hilos sociales del poder*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Medios gráficos

Diario Córdoba del 11 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina.

Diario Córdoba del 12 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina.

Diario Córdoba del 13 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina.

Diario Córdoba del 16 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina

Diario Córdoba del 19 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina.

Diario Córdoba del 20 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina

Diario Córdoba del 29 de septiembre de 1974. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina.

Diario Córdoba del 1 de agosto de 1975. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina

Diario Córdoba del 6 de octubre de 1975. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina

Diario Córdoba del 8 de noviembre de 1975. Disponible para su consulta en hemeroteca del Cispren, Córdoba, Argentina

Diario La Voz del Interior del 5 de diciembre de 1975. Disponible y consultada en el Área de Investigación del Archivo Provincial de la Memoria.



Un lugar que te cambia la vida: Relevancia antropológica de las emociones ante la muerte, desde la perspectiva de los empleados del cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina

*A place that changes your life: Anthropological relevance
of emotions in the face of death, from the perspective of the
employees of the San Vicente cemetery, Córdoba, Argentina*

Ana Sánchez*

Ingresado: 25/08/2023// Evaluado: 22/10/2023// Aprobado: 07/11/2023

Resumen

Este artículo procura retratar, desde una perspectiva etnográfica, las emociones que se suscitan en un grupo de empleados del cementerio San Vicente (ubicado en Córdoba, Argentina) en el contexto de su trabajo con la muerte. Atender las emociones me permitió profundizar en diferentes aspectos del oficio de los sepultureros, como los diversos sentidos y representaciones que tienen del material complejo con el que trabajan y particularmente las formas que adquirió su labor en tiempos de pandemia: la llegada de nuevos muertos al cementerio, que irrumpían en la cotidianidad como potencialmente peligrosos/contagiosos. Poner el foco en las emociones requiere considerarlas como constructoras de conocimientos, ordenadora de sentidos que establecen pautas de comportamiento, formas de vivir y experimentar el mundo. Así, las emociones, surgidas de su trabajo cotidiano, resultan relevantes para comprender las formas que adquiere la manipulación de cadáveres en este cementerio.

Palabras clave: Cementerios – Muerte – Muertos – Emociones – Trabajo.



Abstract

In this article I investigate from an ethnographic perspective, the emotions that arise in a group of employees of the San Vicente cemetery (located in Córdoba, Argentina) in the context of their work with death. Addressing emotions allowed me to delve into different aspects of the gravediggers trade, such as the various meanings and representations they have of the complex material with which they work and particularly the forms that their work took on in times of pandemic: the arrival of new dead to the cemetery, which burst into everyday life as potentially dangerous/contagious. Focusing on emotions requires considering them as builders of knowledge, organizers of meanings that establish behavior patterns, ways of living and experiencing the world. Thus, the emotions, arising from their daily work, are relevant to understand the forms that the handling of corpses acquires in this cemetery.

Keywords: Cemeteries – Death – Dead – Emotions – Work



*wAna Sánchez

Licenciada en Antropología (2020), especialista en Epistemologías del Sur (2021) (CLACSO), especialista en Peritajes Antropológicos (2023), doctoranda en Ciencias Antropológicas y becaria doctoral SECYT con lugar de trabajo en el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR). Es profesora asistente interina en la cátedra Antropología Forense de la Licenciatura en Antropología FFYH-UNC desde 2022.

E-mail: a.sanchez.5@mi.unc.edu.ar

Como citar este artículo:

Sánchez, Ana (2023) "Un lugar que te cambia la vida: Relevancia antropológica de las emociones ante la muerte, desde la perspectiva de los empleados del cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina". Revista La Rivada 11 (21), pp 154- 167 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/397-un-lugar-que-te-cambia-la-vida>

Introducción

En mi Trabajo Final¹ para la obtención del grado en Antropología, realicé una investigación en el cementerio San Vicente, Córdoba. En aquella ocasión, me enfoqué en analizar la gestión de la muerte y de los muertos desde el punto de vista de los empleados de la necrópolis. Si bien la muerte, en sus múltiples aspectos, ha sido objeto de numerosos estudios², hasta donde he podido constatar, por lo general se centran en los rituales, afectos, representaciones y conmemoraciones. Sin embargo, encuentro que son muy escasos³ los que han incorporado un enfoque atento a las representaciones y emocionalidades de los agentes estatales que se ocupan de la administración de la muerte y en particular del cementerio. El interés por las emociones que suscita el trabajo cotidiano en el cementerio surgió a medida que iba desarrollando el trabajo de campo y fue tomando forma en torno a la articulación entre muerte, muertos y emociones.

En este sentido, este artículo pretende sintetizar, por un lado, las líneas principales de mis reflexiones respecto de las emociones que provoca la labor, partiendo de las siguientes preguntas: ¿Qué resonancias subjetivas profundas tiene la muerte como material cotidiano de trabajo para los empleados? y ¿Cómo las emociones que suscita el trabajo moldean las prácticas y discursos de los empleados del cementerio?

A pesar de que los empleados del cementerio tienen un importante papel en la administración de la muerte, en tanto evento crucial en la vida de diferentes comunidades, parecen ser invisibles, tanto a los ojos de la sociedad como a los de las ciencias sociales, salvo cuando un evento crítico –como una pandemia– otorga visibilidad a este eslabón silencioso de las prácticas tanatopolíticas⁴. Así, por otro lado, me interesa intercalar las reflexiones incorporando ahora una nueva lente, la pandemia y la emergencia de estos *nuevos muertos*, y su trascendencia en el cementerio en el que trabajé.

Metodología

Durante 2018 y 2020, realicé trabajo de campo en el cementerio San Vicente, ubicado en la ciudad de Córdoba, Argentina. Luego de revisar el material de mi trabajo, advierto el peso que tiene -antropológicamente rico y diverso- el trato directo con la muerte en general, como también la muerte y el olor, el miedo, la empatía. Una parte

1 Titulado “*Uno trabajando en el cementerio aprende lo que es la vida: Procesos de subjetivación y objetivación de restos óseos humanos en el cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina*”. Realizado con Beca de Iniciación en la Investigación, de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECYT) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), período 2019-2020.

2 En sus inicios, la disciplina antropológica, y en particular, los estudios sobre la muerte, se han ocupado de analizar los rasgos y componentes universales subyacentes a las diferencias culturales. Dentro de esta gama, los estudios clásicos han abordado distintos aspectos del tema, entre ellos, los trabajos descriptivos y comparativos sobre las actitudes y rituales frente a la muerte de autores como Ariés (1983; 2000), Elías (1989), Hertz (1990), Morin (1994), Turner y Geist (2002) Barley (2000), Van Gennep (1960). También en esta área se ha retomado la distinción entre los procesos de duelo y luto (Cordeu, Illia, Montevechio 1994); (Di Nola, 2007).

3 Ver: Matta, L. El oficio de sepulturero. Etnografía. Trabajo final Taller II de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Publicado sin referencia de año).

4 La tanatopolítica refiere a las maneras políticas de obrar la muerte. El caso específico que aquí se trata, se interroga por los modos de gestión de y sobre los cuerpos, por parte del Estado, materializado en una institución sanitaria municipal: el cementerio.

importante de mis indagaciones se ha centrado en reflexionar sobre las emociones que produce la labor allí.

La complejidad del estudio de las emociones radica en que se sale fuera de la antropología hacia otras áreas, como la literatura, la filosofía, la psicología. Hay momentos en que uno parece no tener el socorro de metodologías ya dadas. De alguna manera, lo que hace parte de la antropología es dedicar un tiempo para reflexionar, interrogando, los materiales, definir las preguntas, reflexionar para inicialmente delimitar el campo plural, multidisciplinar en que se incluyen las emociones. Es necesario rescatar de la clausura privada psicológica al tópico. El tema de lo que se experimenta frente a la muerte se inscribe en un ámbito de intersubjetividad, experiencia vivida, y es de interés multidisciplinario. Este escrito es una presentación de materiales, para una reflexión inicial sobre un objeto de investigación incumbente, complejo.

En lo que sigue, desarrollo la reflexión tomando en cuenta los aportes de la antropología de la muerte, la antropología de las emociones y la antropología de la experiencia⁵. Estas perspectivas reconocen como punto de partida un espacio común (un mundo uno) que ha dado a luz significados básicos que se comparten, aunque al hacerlo se adopten opiniones, interpretaciones o pareceres diferentes: la muerte como el final de la vida, no exento de incertidumbres, sentidos, representaciones, prácticas y discursos diversos. En este escrito, se tratan las emociones que produce la muerte como vicisitudes personales no privadas, inscriptas en un espacio común, nacidas en el mundo compartido de la experiencia, en un espacio intersubjetivo que supera al individuo autónomo y cerrado de la antropología tradicional⁶. Es en este espacio común –no “objetivo”, sino intersubjetivo: de experiencia vivida–, en el que me interesa inscribir las emocionalidades en el trabajo con los muertos por parte de los empleados del cementerio.

Siguiendo principalmente las líneas de trabajo de Mariana Sirimarco y Ana Spivak (2019), este trabajo procura tomar las emociones como herramientas analíticas a poner en circulación en el contexto de la interacción, “un insumo para conocer el mundo

5 No se ignora que hablar de emociones en este contexto y, al mismo tiempo, de significados y de experiencias, implica cierto tipo de sincretismo, de mezcla de teorías. En un desarrollo ulterior esto debería quedar depurado. De momento, el lector puede prestar atención a lo que es más general y común, al suelo en que se encuentran, sin entrar en conflicto, emociones y experiencia.

6 La antropología de la experiencia surge como una ruptura con los modos de producción de conocimiento de la antropología clásica, y propone, por el contrario, un acceso al conocimiento por fuera de las lógicas tradicionales de la disciplina, adoptadas en gran parte de las ciencias empíricas, que separaban netamente al etnógrafo del antropólogo, al sujeto que conoce, de lo que conoce, “en tanto lo que no puede convertirse en un objeto, no es susceptible de estudio científico” (Wright, 2008: 38). Se trata en cambio, de una apuesta por diluir la dicotomía sujeto-objeto, incapaz de dar cuenta de la complejidad del objeto antropológico; en términos de Geertz (1989 [2015]), una perspectiva presenta “una preocupación científica por la insuficiencia de la distancia, mientras la otra exhibe una preocupación humanista por la insuficiencia del compromiso” (Geertz, 1989 [2015]: 25). En otras palabras, para un caso, el aumento de la distancia entre sujeto-objeto (se creía que) garantizaba que el objeto no fuera contaminado por el sujeto; en el otro caso, se trata de ser fiel a lo que es relevante en el objeto, que queda fuera del alcance de la comprensión del antropólogo si se mantiene aquella distancia. Esta perspectiva, enfatiza el papel central de la “experiencia vivida” en la comprensión y el análisis de las prácticas culturales, y procura “una antropología enraizada en un contexto existencial diferente de las que dieron origen a la pregunta antropológica” (Krotz, 1988: 47). No se abandona el terreno del conocimiento, pero este no se concibe como lo hacen las ciencias empíricas o ciencias duras, que necesitan aquella distancia. En este marco, se vuelven centrales las categorías de Experiencia e Intersubjetividad que han sido abordadas por distintos autores, entre ellos: Turner y Bruner (1986); Krotz (1988); Geertz (1989); Jackson (1996); Bowie (2013); Fabian (2014); Wright (2008; 2022).

del otro” (Sirimarco y Spivak, 2019: 306). Como metodología, se trata de ir más allá de la mera descripción de las emociones que suscita la labor, y aprehenderlas como objetos de indagación antropológica.

¿Cómo se soporta un trato tan inmediato y constante con lo que son las pruebas más elocuentes de la muerte? En las notas que tomé hay más de un indicio que lleva a una respuesta: el miedo, el olor, el humor, el sufrimiento, el acostumbamiento a las tareas. En efecto, “las emociones se vuelven herramientas analíticas para asomarse a diversos entramados sociales, abriendo puertas a un entendimiento más cabal” del *humor*⁷, el *miedo*, los momentos de *quiebre*, “y a su comprensión relacional, en el contexto de tramas históricas y espaciales determinadas” (Sirimarco y Spivak, 2019: 314).

La relación frente a frente con la muerte de los otros

Edgar Morin (1974) señala que el primer testimonio fundamental, universal de la muerte humana, lo da la sepultura. El humano siempre enterró a sus muertos. Desde un primer momento, los muertos han sido objeto de prácticas que corresponden a creencias relacionadas con su supervivencia o con su renacimiento, pero estas creencias han coexistido en tensión con la consciencia que las niega y reconoce a la muerte como fin. La contradicción consiste en que, entre el descubrimiento de la muerte y la creencia en la inmortalidad, existe una zona de inquietud y horror.

Para el caso de los empleados del cementerio, la muerte es del orden de lo cotidiano, de siete de la mañana a siete de la tarde. Significativamente, la labor los lleva de manera recurrente a reflexionar sobre la vida:

Yo siempre digo que uno trabajando en el cementerio aprende lo que es la vida. El rico, el pobre, el lindo, el feo, el chueco, yo, vos, todos vamos al mismo lado y no nos llevamos nada. Vos podés ser la mujer más linda del mundo y no te vas a llevar toda esa lindura al cajón. Yo puedo ser la persona más hija de puta y no me voy a llevar nada. Y eso es lo que, a mí, por lo menos a mí me enseñó la vida, que vos laburás en el cementerio y tenés que valorar la vida de cómo se vive afuera, con la sociedad, con la gente. Yo no tengo problemas con nadie, estoy siempre comunicándome con gente, y vivo la vida y al que lo puedo ayudar lo ayudo y al que no, no. Qué sé yo, la vida es así, pero el cementerio... yo quisiera que todas las personas en este mundo fueran al laburar un mes al cementerio, un mes. (Exempleado, marzo, 2018)

Los empleados del cementerio comparten una serie de conocimientos inherentes a la tarea que desarrollan. El exempleado deja evidenciado en su relato que quien trabaja en el cementerio debe valorar cómo se vive fuera de él. Luego, continúa deseando que las personas se acerquen al menos un mes al cementerio, para conocer la labor. Lo que en gran medida parece pesar en los testimonios de los empleados es la consciencia de y el horror a la muerte. Siguiendo a Elías “la muerte de los otros se nos presenta como un signo premonitorio de la propia muerte” (Elías, 1989: 31). Un empleado recientemente contratado me comentó:

Es un lugar que te cambia la vida. Empezás a ver la vida de otra forma, tengo 44 años y tengo un hijo de 21, una hija de 18 y un hijo de 13. Casado hace 27 años y bueno, por ahí

⁷ Utilizaré cursivas para referirme a categorías nativas.

hay cosas que uno no le da importancia y estando acá le empezas a ver la cosa distinta. [...] Los servicios son la parte más complicada de esto, porque donde ves, ves el sufrimiento de la gente. Hay que ver la vida de otra forma. Tratar de ver la vida de otra forma, si bien tenés miles de problemas, uno tiene miles de problemas, tratar de ver la vida de otra forma, disfrutar, de cada momento, de una cena, no sé, de un abrazo. (Empleado contratado, diciembre, 2019)

Los empleados del cementerio constantemente marcan que ellos trabajan en una labor que les hace acordar todo el tiempo, en el día a día, que *en la vida están de paso* y lo que implica, para ellos, trabajar con la muerte, que es la *única certeza que tenemos en la vida*.

Con la muerte aparece el tiempo. O se revela el tiempo de la vida, que es un tiempo corto, que no está en nuestras manos prolongar. Da una perspectiva sobre la vida, permite comprender su finitud, su carácter efímero. Con la muerte, lo más precioso de la vida (los afectos) aparece como iluminado justo en la confrontación con la realidad de la muerte. El sepulturero, el que recibe a los muertos, el que está al final de la vida, el que ve, es quien lo enuncia. Los empleados del cementerio, sin proponerse una interrogación sobre el sentido de la vida, de pronto tienen la respuesta. Se les impone la experiencia cotidiana que tienen con la muerte. El contacto con la muerte de los otros los lleva a confrontarse con la propia muerte y con su propia vida.

La muerte como experiencia de los sentidos

Durante las entrevistas, eran recurrentes los comentarios sobre el asco, el miedo, el olor nauseabundo y el acostumbramiento a las tareas. El asco, como el miedo y el olor, se instalan en el orden de lo sensible, en el cuerpo, en los sentidos corporales y las emociones construidas socialmente. Son, parafraseando a Elías (1989), referencias subjetivas; ni innatas ni situacionales, sino que obedecen al paso de la historia instalada en el orden sensible de las personas, como se puede observar en el comienzo de la siguiente cita:

Para que vos te des una idea, yo antes de este trabajo tenía un remis, no podía ni siquiera pasar por el frente del cementerio. Era una cosa que la zona es... es media... terrorífica. Ni siquiera me daba... me daba cosa pasar por el frente. Cuando entré a trabajar acá, todo... me tuve que acostumbrar a todo. No comí por dos semanas, no había forma porque tenía contacto con los restos. Había restos obviamente que los que salen de tierra no tienen prácticamente olor, pero los restos de nicho... tienen un olor nauseabundo totalmente y una cosa que te queda en las fosas nasales y tomás agua y el agua le sentís un gusto a podrido. (Empleado, noviembre, 2019)

Ocuparse cotidianamente de la muerte implica confrontarse diariamente con ella y adentrarse de lleno en su territorio. La putrefacción, el hedor de los cadáveres, forman parte de ese espacio. El olor pasa invisiblemente las fronteras que en distintos grados y niveles traza la sociedad (en los modos que dictan las diferentes culturas) para mantener a lo vivos separados de los muertos, a la vida viviendo sin la muerte; sin que le sea recordado de más que su destino es la muerte. Ahí donde la vista no ve los signos o recordatorios de la muerte, llega el olor para hacerla presente. El olor

es entonces un mensajero efectivo. En estos términos, el cementerio es un lugar de recuerdo en un doble sentido: se recuerda a los seres queridos conservando sus restos y se recuerda el secreto a voces: que ese es el destino de todos. Los empleados saben bien de esta segunda vía del “recuerdo”:

Nosotros ya no tenemos olfato, yo no puedo percibir un perfume, nada de eso, es como que no. A la comida, los primeros meses, no le sentía el gusto. Pero es cuestión de costumbre, como todo trabajo. [...] Es así, cuestión de acostumbrarse, una vez que te acostumbrás como que lo hacés.... es todo loco porque lo haces mecánico, ¿entendés? Y bueno, hemos pasado por distintos procesos nosotros. (delegado, noviembre, 2019)

El olor *nauseabundo* al que los empleados se han habituado o la falta de olfato de la que habla el delegado forman parte de este trabajar con la muerte y del acostumbramiento a las tareas. Son fenómenos constantes en el trabajo. En este sentido, la muerte es más que una mera experiencia individual.

Pero los problemas del olor adquieren significación una y otra vez. Los vecinos al sentir mal olor en el barrio también se quejan del cementerio. Es interesante este aspecto, porque pese a las barreras físicas que se ponen entre los vivos y los muertos, el olor es algo que forma una especie de atmósfera:

Es imposible cambiar la mentalidad de la gente de los barrios. Nos dicen que a la noche hay mucho olor nauseabundo y que se sigue cremando a la noche. Y no es así. Hay una fábrica de jabón o de gelatina que se hace con el cuero de chanco, clandestinas, y nos perjudica porque creen que somos nosotros. (Exdirector, noviembre 2019)

El exdirector del cementerio cuenta que un día, a pedido de un vecino del barrio, fue a las diez de la noche al cementerio a sentir el olor. Efectivamente “*había mal olor, a podrido, que se sentía desde veinte cuadras antes de llegar al cementerio, pero que no venía de los hornos crematorios*”. Insiste en que “*la persecuta de los vecinos se va a terminar cuando saquen la chimenea antiquísima del anterior horno que se ve desde muchos barrios*”.

El olor en este caso específico del cementerio tiene una cualidad especial en el registro de lo desagradable: la asociación a la incineración o descomposición de los cadáveres, le suma un *plus*. El olor es un sentido que nos pone en contacto con algo que no necesariamente se ve, no es inmediato como la vista. Se trata de un sentido de la distancia. El olor *nauseabundo* hace que surja la inquietud o la pregunta por su origen y que, cuando se lo vincula con la muerte y la degradación de cuerpos como el propio, se lo repela en un reflejo particular, que conjuga lo desagradable de una sensación con el sentido defensivo frente a una amenaza. El cementerio ha sido integrado al barrio, sin embargo, la *chimenea antiquísima del anterior horno* y el olor funcionan como las apachetas (piedras apiladas) que se colocan para recordar algo. No permite que los vecinos se distraigan saludablemente (por el contrario, sienten *la persecuta*) de aquello que a cualquier humano le espera.

El olor también nos habla de la manera en la que se resignifican espacios a partir de los sentidos o cómo ciertos sentidos demarcan y hacen al espacio.

No se ha tenido una experiencia de pandemia desde hace mucho tiempo, sin embargo, el cementerio San Vicente alberga, históricamente, a los muertos de otras

“pestes”⁸ y “malas muertes”⁹. Dentro de la amplia variedad de restos humanos que hay en este cementerio, y en el marco de las demás locaciones de la pandemia, San Vicente re-appearece como el lugar dispuesto a recibir a los fallecidos por COVID-19 insertándose en una continuidad de “malas muertes” y de restos contaminados y contaminantes, potencialmente anónimos, potencialmente cuantiosos, lo cual imprime un *plus* a las condiciones que vuelven a los muertos y a los que tratan con ellos parte de un “tabú” (Douglas, 1973). El 11 de abril, una serie de noticias sobre fosas comunes *preventivas* cavadas en el cementerio San Vicente¹⁰ puso en el escenario local las implicancias de estas nuevas formas de morir, y a los empleados de la necrópolis. Si bien la primera noticia resultó ser una *fake news*, fue particularmente inspiradora para pensar cómo la situación de pandemia incide en las prácticas de los empleados del cementerio, a nivel local y su relación con imaginarios globalizados sobre la muerte en el contexto del COVID-19.

Un lugar de muerte en pandemia

En junio de 2021, realicé una serie de entrevistas virtuales al delegado del cementerio. Él me narró los primeros días de la pandemia, la incertidumbre, el trabajo, los insumos, entre otras cosas:

Vos viste cómo es esta generación, yo creo que nunca pasó por una pandemia. No es la primera vez en el mundo, pero esta generación sí, yo estoy seguro que fue la primera para todos. Y bueno, la incertidumbre, el miedo, el compromiso, la parte que nos toca, y fue reinventarnos para nosotros, reinventarnos un montón (Delegado, junio 2021).

Uno de los principales cambios que sufrió el cementerio, producido por la readecuación de la administración de estas muertes, es que el personal de trabajo¹¹ disminuyó, a causa de agentes de riesgo o con problemas de comorbilidad.

[...] mucho viento en contra porque nosotros tenemos muchísimas funciones, muchísimo trabajo y tenemos pocos empleados y vos imaginate que con esto de la pandemia empezaron a salir decretos donde mandaban a su casa, en receso administrativo, a un montón de agentes que tenían licencia sanitaria, problemas de salud como, por ejemplo, los diabéticos, obesidad, problemas cardíacos. Todas las personas que son de riesgo. Esas personas se fueron a sus casas, así que se redujo mucho más la cantidad de gente que teníamos para afrontar este tema. Pero la verdad que estoy orgullosos de los chicos, lo que le pusieron, las ganas que le pusieron y cómo trabajaron. Y es todo nuevo [...]. Vos imaginate que en ese tiempo estaba en receso administrativo todo el Palacio Municipal. Yo llamaba

8 Concretamente, esta necrópolis se creó a partir de la epidemia de Cólera en 1888 dado el escenario sanitario de aquel momento.

9 Como, los “desaparecidos”, los “narcos” asesinados en la zona, las jóvenes víctimas de gatillo fácil.

10 Véase: <https://acortar.link/U105Pa>

11 En aquel momento, había 54 empleados en funciones, de los cuales hay que descontar a los que son de riesgo que permanecen en licencia, a los administrativos, a los que trabajan en el horno crematorio y a quienes se jubilan. Sin embargo, pese a este aspecto de falta de personal –que es reiterado en el cementerio– las funciones en el cementerio pudieron realizarse.

a Arquitectura para que viniera y marcaran la fosa, poniendo mojones, así nosotros cavábamos: no atendía nadie, no había nadie trabajando. (Delegado, junio 2021)

La novedad de la pandemia, la imagen de fosas comunes –hace tiempo erradicadas del imaginario occidental–, las fotografías y los videos de sus consecuencias en diversas partes del mundo, se instalaron en un horizonte de posibilidad, amenazante. Frecuentemente estas imágenes, que no se pudieron ocultar y que hasta suscitan un rechazo estético, por el contrario, dieron el espectáculo que *no deben* mostrar las sociedades que son pujantes, que están bien integradas al sistema.

En ese tiempo –me comenta el delegado gremial– nosotros fuimos ingenieros, arquitectos, cavábamos, hicimos todo. Tuvimos todas las profesiones y bueno, la prueba fue superada.

Respecto del miedo, también se advierte un matiz, hay una diferencia con el miedo del que se habla antes, que es de naturaleza más fantasmagórica, mientras que en el contexto de la pandemia se hace mucho más concreto y más directamente amenazador:

Al principio era el miedo, el miedo, el miedo. Ni siquiera queríamos agarrar la manija de los cajones para trasladarlo a la fosa, era un terror... hoy en día eso ya se fue y después es feo. [...] Más allá del miedo constante, me acuerdo como si fuera ayer los primeros restos de COVID que nos trajeron, no tenías idea del miedo, no sabíamos a qué nos enfrentábamos, colocarnos todo el equipo para sepultar, un terror, no quería volver a mi casa, no quería volver a mi casa porque como ya sabía que había tenido contacto con esto... uno no quiere volver a su casa porque no sabés cómo te fue, y mucho menos querés llevar la infección o complicar a tu familia así que fue muy traumático [...] Los familiares te esquivan. Los más cercanos, los que te quieren se preocupan muchísimo, no quieren que vos pases por esa situación, que te hagas cargo. Hasta incluso me pidieron que renunciara al trabajo. Una locura, pero hasta eso hemos llegado [...] Cada uno lo maneja de diferentes formas, en mi caso yo sé el compromiso que me toca, sé cuál es mi trabajo, te dije la otra vuelta, pero obviamente ahora sí me di cuenta lo duro que es nuestro trabajo y el compromiso que tenemos ante la sociedad. Y lo asumí yo como un montón de compañeros míos, y hay otros que bueno, no los culpo porque el miedo ataca de diferentes formas. (Empleado, junio 2021)

En el seno de la pandemia y, sobre todo en el caso de los empleados del cementerio, la muerte se vuelve más próxima debido a que entra en escena el contagio; se vuelve inminente, está mucho más cerca su posibilidad. Ya no se trata de que, como sabemos, nos tocará a todos por una causa u otra algún día –que siempre nos gusta imaginar y creer que es lejano en el tiempo–. Ahora la sola proximidad del cadáver contaminado entraña el peligro potencial de morir. Esta es en concreto la situación que todos enfrentamos en este tiempo y, debido a las tareas y obligaciones de los empleados del cementerio, podemos imaginar que fue en un grado y una concreción material extrema, la de ellos.

Es como si que lo que encontrarán frente a los cadáveres de muertos de COVID fuera lo que siempre han encontrado en presencia de los cadáveres de los distintos muertos que llegan al cementerio: la evidencia de la muerte, el dolor que despierta en los deudos y que reflejamente les hace ver a ellos mismos su propia muerte. Pero

ahora lo que los *toca* de la muerte de los otros es algo más preciso, presente, material: la amenaza real de ser contagiados y seguir el proceso que termina allí.

El miedo al contagio, sin embargo, se amortigua a impulsos del trabajo mismo, que sigue la necesidad de que la vida siga. Aquel miedo inicial es superado a medida que se desarrollan, día tras día, la labor y, a medida que se conoce que los cuerpos muertos que ingresan al cementerio, ya dispuestos de manera pertinente por protocolo en el cajón, no contagian, por el contrario, en el cementerio el riesgo del contagio también se da por el incorrecto distanciamiento social:

Lo que yo sí te puedo asegurar es que el riesgo es muy mínimo, porque ya vienen los restos con un... preparados de una forma y trabajados en las morgues que es bastante buena, vienen en unas bolsas de nylon de no sé cuántos micrones que no pasa la infección. Aparte después lo ponen en cajón, desinfectan, así que es mínimo, mínimo. Es más riesgoso el contacto que nosotros tenemos con las personas que traen los restos, porque esa persona si tiene contacto directo con el cadáver, ¿entendés?, es más riesgoso porque el contacto que tenemos nosotros con ellos cuando recibimos los papeles y todas las cuestiones, que manipular el cajón en sí. (Delegado, junio 2021)

El cementerio, como “espacio de muerte” (Taussig, 2002) es un umbral, y en el imaginario “un espacio dialéctico entre la posibilidad de la vida, y la posibilidad de la muerte”. Los empleados del cementerio traspasan ese umbral y vuelven:

Fue tan mecánico que era día tras día, día tras día, día tras día, sepultás uno, sepultás otro, sepultás cuatro, cinco, quince, veinticinco y como que ya lo incorporamos mecánicamente al laburo y ya está, llega un momento en que te acostumbrás, que te adaptás [...] Llegaron los trajes, los trajecitos blancos esos que son inicuos, máscaras faciales que no teníamos, guantes, unos de goma largos 3/4 hasta abajo del codo, guantes de látex abajo, bastante insumo y mucha protección. (Empleado, junio 2021)

Entre la vida cotidiana, *sin peligros, sin amenazas* y la situación frente a la muerte o la posibilidad de contagio, hay una continuidad, un camino que se transita, que es un camino de adaptación, en el cual uno se allana a vivir –o trabajar- en otras condiciones, se acomoda, se *domestica* en el sentido de hacerla propia y de traducirla al ámbito de lo familiar. Lo que al principio aparecía como amenazante o repulsivo ahora aparece como otro aspecto más de la labor. Es un mecanismo muy humano. Hay rituales para propiciar ese paso, para conjurar, exorcizar, humanizar o domesticar los aspectos de la realidad que son amenazantes, extraños o incluso indiferentes

El acostumbramiento a las tareas

Una y otra vez, la literatura ha vuelto la mirada sobre la muerte. Es famosa la escena del Acto V, esc I, de *Hamlet*, en que Shakespeare (1974) nos hace testigos del diálogo de los sepultureros manipulando restos de cadáveres, mientras cantan y bromean:

HAMLET: ¿No tiene ya ese hombre ninguna consciencia de su trabajo, que abre una sepultura y canta?

HORACIO: La costumbre lo ha vuelto indiferente.

HAMLET: Así es en efecto: la mano que menos trabaja tiene más delicado el tacto...

Aquí Shakespeare muestra la conciencia curtida del sepulturero contrapuesta a la sensibilidad del príncipe Hamlet. El testimonio del empleado del cementerio nos ofrece, en cambio, una visión diferente:

Antes teníamos dos hornos viejos que se rompían, andaban media hora y se rompían dos meses y era acumular, acumular, muertos, muertos. Eran de osario, o sea muertos... [Se refiere a que provenía de nichos]. Era un playón enorme, que es todo lo que ves edificado. Eso estaba lleno de muertos, pilas, siete, ocho pilas llenas de muertos y bueno, no había donde meter un muerto más y teníamos que cremar y no había forma de cremar. Así que era una cosa de separar lo crudo de los huesos. No... ese trabajo fue... una manera de tirar huesos, cráneos para allá y otros con la pala. Habíamos juntado todas las maderas... un olor, ni hablemos del olor, era una cosa que la ropa no sirvió más, la lavabas y no. Prendimos fuego la madera y tirábamos todo lo seco arriba de esa madera y se quemaba todo ahí. Y te puedo hablar de más de mil muertos y era una cosa de agarrar cráneos y cráneos y por ahí agarrás un cráneo crudo y lo tirabas, total entre tanto fuego se iba a quemar. Y después empezamos a meter muertos crudos arriba del fuego, un desastre. Y en ese momento yo agarro tantos cráneos que me habían pasado por la mano, agarro un cráneo y pensé que esta persona había tenido una vida, una historia, su familia. Obvio que alguien lo ha querido y mira en qué terminamos, somos la nada misma en el universo, la nada misma. Ahora ponete de este lugar y vos decís ¿Cómo querés que hagamos el trabajo? ¿Qué querés? ¿Que nos preparemos? ¿Que hagamos un ritual antes? ¿Que nos amarguemos? ¿Que nos pongamos a pensar en lo que me puse a pensar en ese momento? No, te volvé loco, no hay forma, este es nuestro trabajo y la sociedad nunca lo va a entender, pero nosotros lo tenemos que hacer mecánico, porque si no lo hacemos mecánico nos volvemos chapa, chapa. Nadie entendió que este trabajo se hace así. Suena horrible, pero tenés que encontrarle una cuota de humor. (Empleado, noviembre 2019)

El conjunto de empleados procura dar una valoración favorable del servicio que presta, demostrando pericia, integridad, discreción, eficiencia. Sin embargo, el acostumbramiento a las tareas revela otro aspecto de las formas que adquiere la muerte para los sepultureros. La interpretación en términos sociales y culturales del cadáver está mediada por la disciplina y forma del trabajo. Esto convierte al cadáver –por momentos– en algo fuera de las relaciones sociales corrientes, una alteridad, cosa extraña, *sui generis*, algo con y sobre lo que se trabaja, algo que hay que manipular, como una suerte de desapego o suspensión del modo más generalizado y habitual de trato con los muertos. Esto tiene lugar en momentos concretos en que, por diversas causas, los cadáveres han perdido o han sido despojados de marcas o signos subjetivos de mayor proximidad a los vivos. De modo que los vivos no puedan ser interpelados por los muertos. Esto es en cambio, lo que sí tiene lugar durante los *servicios*, cuando la familia precede el entierro. Es el sufrimiento ajeno, la identificación con la situación del duelo, la que provoca el *quiebre*. Cuando no es por el olor, la muerte se hace presente de otras maneras. En la observación del sufrimiento ajeno, surge la empatía, la piedad, como un *quiebre*, algo a lo que no se van a acostumbrar nunca. ¿Se puede domesticar este aspecto? Y si alguno lo domestica, ¿no se ha salido fuera, no del cementerio ni del trabajo, sino de la humanidad?



También en el lenguaje de los empleados del cementerio se evidencian modos de interponer una distancia entre ellos, como cuando se refieren al cadáver como lo *crudo*, o a los restos como *huesitos*, o a los fallecidos como *muertitos*. Incluso el humor juega un papel fundamental en el desempeño del trabajo. No sólo se corresponde con un rasgo profundamente humano (Matta, 2011: 123), sino que también es una reacción, una actitud ante la muerte, quizás un mecanismo de defensa ante el horror que produce la labor. Frecuentemente, el humor adopta una forma particular y cruda, susceptible de confundirse con (o en el límite de) lo morboso y lo chocante. Este tipo de humor surge en un territorio en el que “la vida y la muerte, la lógica y el absurdo, se tocan, se mezclan y se confunden en una expresión casi herética contra códigos y valores preestablecidos” (Ruiz, 2014: 100). Quien sepulta, como “sujeto ubicado, ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular” (Rosaldo, 1989: 2) En este sentido, quienes desempeñan la labor sepulturera, y como parte de su particular *ubicación*, así como usan guantes *usan* el humor para protegerse de la *contaminación* de los cadáveres. Pienso, el humor es *en guantes*: una forma de no entrar en contacto con lo que socialmente implica la muerte para la gente para la cual la muerte aparece como algo excepcional.

Reflexiones finales

Si quien vive tiene incorporado el esfuerzo de distraerse saludablemente de la muerte, olvidar que existe, quien trabaja con muertos es llevado a un esfuerzo mucho mayor. Debe reforzar las defensas, apropiarse de la vida y hacer que la muerte no sea muerte, que no esté presente. El olor es algo muy inmediato. Se puede pegar a la ropa e incluso, casi como una porción del cementerio, acompaña al trabajador a su casa. Es un obstáculo más, muy concreto, con el cual luchar, al cual sobreponerse para hacer las tareas que por ser trabajo, son parte de la vida, a favor de su conservación.

La necesidad de adaptación es uno de los impulsos o motores del proceso de *objetivación* del material complejo con que trabajan los empleados del cementerio. En el centro de esta labor está la muerte, que acumula cadáveres, que les proporciona trabajo, que los confronta con el horror, frente al cual se activan una serie de reflexiones sobre la vida personal y distintos mecanismos de distanciamiento: el humor y también la profesionalización de la tarea.

El miedo juega un papel importante, la imaginación que el miedo estimula, también. Transitar ese camino de *adaptación* de la labor es comprender que también es habitable, también allí se respira.

Desde el sentido más llano del concepto de experiencia, los empleados del cementerio experimentan la angustia, la ansiedad natural que comunica la proximidad con la muerte, la capacidad de propagarse que tiene la muerte, que siempre se ha visto que llega cuando menos se la espera. Todo eso de algún modo está presente en la experiencia inmediata, concreta, física con los muertos en el trato que se les da en el cementerio, lo que se ha llamado *experiencia vivida o vivencia*, que compromete de manera integral al sujeto.

Para iluminar estos aspectos ha vuelto –como dije– una y otra vez la literatura. También la Antropología.

Referencias bibliográficas

ARIÉS, Philippe (2017) *Historia de la muerte en occidente. Desde la edad media hasta nuestros días*. Barcelona, España, Acatilado.

ARIÉS, Philippe (1983) *El hombre ante la muerte*. Buenos Aires, Argentina, Taurus.

BARLEY, Nigel (2000) *Bailando sobre la tumba*. Barcelona, España, Anagrama.

BOWIE, Fiona (2013) "Building Bridges, Dissolving Boundaries: Toward a Methodology for the Ethnographic Study of the Afterlife, Mediumship, and Spiritual Beings". In *Journal of the American Academy of Religion* 81(3). Pp. 698–733.

CORDEU, Edgardo, ILLIA, Ema y MONTEVECHIO, Blanca (1994) "El duelo y el luto. Etnología de los idearios de la muerte". En *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico "J. B. Ambrosetti", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, núm. 21, Pp. 131-155.

DI NOLA, Alfonso (2007) *La muerte derrotada*. Antropología de la muerte y el duelo. España, Belacqva.

DOUGLAS, Mary (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

ELÍAS, Norbert (1989) *La soledad de los moribundos*. México DF, México, Fondo de Cultura Económica.

FABIAN, Johannes (2014) "Ethnography and intersubjectivity: Loose ends. Hau". In *Journal of Ethnographic Theory* 4(1). Pp. 199–209.

GEERTZ, Clifford (1989 [2015]) *El antropólogo como autor*. Ed Paidós, Studio.

GEERTZ, Clifford (1992) *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, España, Gedisa.

HERTZ, Robert (1990) *La muerte y la mano derecha*. Madrid, España, Alianza Universidad.

JACKSON, Michael (1996) *Mínima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago, The University of Chicago Press. Pp. 5-43.

KROTZ, Esteban (1988) "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos". En *Nueva Antropología* 9(33). Pp.17-52.

MATTA, Leticia (2011) "El oficio del Sepulturero". En *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Vol. 10.

- MORIN, Edgar (1994) *El hombre y la muerte*. Barcelona, España, Kairos.
- ROSALDO, Renato (1989) *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Ed. Grijalbo.
- RUIZ, Estela (2014) “El lado luminoso del humor negro”. En *Sincronía*, (65). Pp. 92-103. [fecha de Consulta 26 de junio de 2022]. ISSN: Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513851571007>
- SHAKESPEARE, William (1974) *Hamlet*. En Hamlet, Ricardo III, Enrique V. Barcelona, Bruquera.
- SIRIMARCO, Mariana; SPIVAK L´HOSTE, Ana Silvia (2019) “Antropología y emoción: Reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos”. En *Horizontes Antropológicos*; 25; 54; 5-8. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pp. 299-322.
- TAUSSIG, Michael [1987] (2002) *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- TURNER, Victor W.; BRUNER, Edward M. (Eds.) (1986) *The anthropology of experience*. University of Illinois Press.
- TURNER, Victor. W.; GEIST, Ingrid (2002) *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- VAN GENNEP, Arnold (2019) *Los ritos de paso*. Prensa de la Universidad de Chicago.
- WRIGHT, Pablo (2008) “Ontologías”. En: WRIGHT, Pablo: *Ser-en-el-sueño*. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires, Biblos. Pp.33-46.
- WRIGHT, Pablo (2022) “Reflexiones sobre ontología de la etnografía. Entre la experiencia, el poder y la intersubjetividad”. En *Runa* 42(3). Pp. 317-344.



Los miedos y las percepciones sobre la muerte del personal de salud durante la pandemia del COVID-19

Fears and perceptions about the death of health personnel during the COVID-19 pandemic

Pilar Alzina*

Ingresado: 11/09/2023 // Evaluado: 11/10/2023 // Aprobado: 20/10/2023

Resumen

En el primer apartado de este artículo, a modo de estado de conocimiento, se describen las investigaciones realizadas en América Latina y Argentina sobre sus experiencias en los servicios de Terapia Intensiva, Cuidados Intensivos, Emergencia y Guardia. En la segunda parte, se describen los principales temores y percepciones sobre la muerte del personal de salud. Para ello, se retoman algunas de las emociones y sentimientos que atravesó el personal de salud abocado a las primeras líneas de atención al paciente.

Palabras clave: Emociones – temores – muerte – personal de salud.



Abstract

The first section of this article describes the research carried out in Latin America and Argentina on their experiences in Intensive Care, Intensive Care, Emergency and On-call services. In the second part, the main fears and perceptions about the death of health personnel are described. To do so, some of the emotions and feelings experienced by health personnel working on the front lines of patient care are taken up. Those who had a greater physical and mental workload.

Keywords: *Emotions – fears – death – health personnel.*

***Pilar Alzina**

Becaria posdoctoral CONICET. Doctora en Ciencias Sociales (UBA), Mg. Comunicación y cultura (UBA). Lic. y profesora de Sociología (UBA). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Quilmes y de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Directora del proyecto "Identidades y representaciones durante la pandemia y la post pandemia: un estudio interdisciplinario sobre los cuidados corporales, las experiencias y las emociones del personal de salud en regiones de Argentina", financiado por la AGENCIA I+D+i, Resolución N Agencia I+D+i 31/2.

E-mail: pilar.alzina@unq.edu.ar

Como citar este artículo:

Alzina, Pilar (2023) "Los miedos y las percepciones sobre la muerte del personal de salud durante la pandemia del COVID 19". Revista La Rivada 11 (21), pp 168-180 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/398-los-miedos-y-las-percepciones-sobre-la-muerte>



Introducción

El presente artículo tiene como objetivo presentar los resultados de la investigación realizada en el marco del proyecto "Identidades, experiencias y discursos sociales en conflicto en torno a la pandemia y la pospandemia: un estudio multidimensional sobre las incertidumbres, odios, solidaridades, cuidados y expectativas desiguales en todas las regiones de Argentina", financiado por PISAC-COVID-19.

Los resultados que se describen a continuación son fruto de un intenso trabajo interdisciplinario conformado por antropólogas, trabajadoras sociales, y una socióloga, de distintas regiones (Cuyo, AMBA, Centro y Patagonia) y de distintas universidades (UNaM, UNQ, UNLP, y UNDP). Se trabajó en la subred de salud y cuerpo, con el compromiso de cada una de las investigadoras coordinadoras de Nodos. Se dedica este artículo al conjunto del personal de salud con mucho respeto y agradecimiento por su trabajo durante la pandemia del COVID-19 y por compartir sus experiencias y emociones.

En la primera parte de este artículo, a modo de estado de conocimiento, se describen las investigaciones llevadas a cabo en América Latina y Argentina sobre sus experiencias en los servicios de Terapia Intensiva, Cuidados Intensivos, Emergencia y Guardia. En la segunda parte, se describen los principales temores y percepciones sobre la muerte del personal de salud. Para ello, se retoman algunas de las emociones y sentimientos que atravesó el personal de salud abocado a las primeras líneas de atención al paciente. Por último, se exponen los resultados de investigación sobre las percepciones y experiencias sobre la muerte del personal de salud entrevistado durante la segunda tanda de entrevistas realizadas durante febrero-mayo de 2022.

Metodología

La metodología utilizada en esta investigación fue cualitativa, con datos cuantitativos de fuentes oficiales (OPS, 2022). El trabajo de campo y las entrevistas se efectuaron durante abril-mayo de 2021 y entre febrero-mayo de 2022. Uno de los interrogantes que nos propusimos es conocer cómo vivenció sus emociones el personal de salud durante la pandemia del COVID-19 en un contexto de incertidumbre, de picos epidemiológicos y de muertes.

La ejecución de las entrevistas semiestructuradas se realizó con consentimiento informado y se desarrollaron de forma remota, mediante algunas de las plataformas de video llamadas a distancia (Zoom, Meet, Skype o WhatsApp). En una primera etapa, se llevaron a cabo 15 entrevistas y en la segunda tanda 17. La mayoría del personal de salud entrevistado son mujeres, y el resto se autodefine como varón. En la segunda tanda incorporamos, un médico neurocrítico, un médico y una médica de UTI, un médico de guardia y un dentista (Alzina, Danel y Favero Avico, 2022).

En el proceso de realización de la muestra cualitativa se respetó las distintas regiones¹, la heterogeneidad del personal de salud², los subsectores privado y público, los distintos niveles de atención, el género, y la diversidad ideológica. Los profesionales que hemos entrevistados trabajan en el primer nivel de atención, en servicios de

1 AMBA, Centro, NEA, Cuyo y la Patagonia.

2 Tienen diversas formaciones profesionales: Enfermería (4) 7, Medicina (5), Psicología (2), Trabajo Social (2), Asistencia social y estimulación temprana.



máxima complejidad y en niveles intermedios, y en algunos casos, ejerciendo funciones de gestión y/o coordinación de servicios.

Con respecto al análisis de las entrevistas semiestructuradas realizadas por el mencionado equipo de investigadores, se usó la teoría fundamentada, dado que permite la construcción de conceptos que emergen de su análisis. Dicha teoría se propone construir conceptos que se deriven de la información emanada de las personas que viven las experiencias que se investigan (Glaser y Strauss, 1967), así como la teoría hermenéutica para la interpretación de las narrativas del personal de salud (Ricoeur, 2008).

Investigaciones en América Latina sobre las emociones del personal de salud en pandemia

Según la OPS, los sistemas de salud en América Latina se han caracterizado por el subfinanciamiento, la segmentación y la fragmentación. Las brechas y las desigualdades en el acceso a servicios de salud efectivos e integrales son de tiempos anteriores a la pandemia (OPS, 2022). Durante este tiempo, los servicios de salud tuvieron que adaptar y reconvertir los servicios para incrementar la capacidad de atención. Al mismo tiempo, debieron afrontar una demanda inédita, frente a recursos limitados para atender a una afección nueva, que rápidamente escaló a una crisis de salud pública, social y económica a nivel mundial.

Los presupuestos por debajo del 3,8 % del Producto Bruto Interno han repercutido en la falta de recursos humanos disponibles para la salud, así como el déficit de la infraestructura.

Adaptar y reconvertir los servicios para incrementar la capacidad de atención permitió una mayor oferta para personas con la nueva enfermedad, pero también debilitó la prestación de otros servicios, en particular en las zonas periurbanas, rurales e indígenas. (OPS, 2022: 24)

Hacia "fines del 2021 el 93 % de los países notificaron interrupciones en todos los niveles de atención de salud, el 26 % señaló reducciones entre el 75 y 100 % de los servicios y con interrupciones entre un 55 % de los 66 servicios analizados". "El 70 % de los países informó interrupciones en los servicios de atención primaria, cuidados paliativos y rehabilitación" (OPS, 2022: 25).

Los antecedentes sobre las repercusiones de la pandemia en el personal de salud en Argentina dan cuenta sobre cómo la labor de cuidado por parte de dicho personal colapsó durante la pandemia del COVID-19 debido a la falta de recursos humanos en el sector y de insumos en los servicios de atención de este nuevo virus (Billorou y Norverto, 2023). A su vez, la improvisación de nuevos espacios físicos de cuidados como el hall de un hospital, en un servicio dedicado al mantenimiento dentro del estacionamiento, con instalaciones eléctricas que incumplen con los protocolos de seguridad, fueron parte de las condiciones de medioambiente de trabajo en las que el personal de salud desarrolló sus tareas (Alzina, Danel y Favero Avico, 2022), hechos que suscitan irregularidades en las condiciones de bioseguridad en el trabajo (Ramacciotti, 2023). Las situaciones de contratación del personal de salud fueron precarias (monotributistas, contratación por obras y servicios) (Sy et al, 2023).



El personal de salud focalizado en la atención del virus COVID-19 acrecentó sus ritmos de trabajo durante el primer y segundo año de la pandemia, los cuales se intensificaron ante los cambios en los protocolos de atención durante el período de ASPO (Aislamiento social preventivo obligatorio) y DISPO (Distanciamiento social preventivo obligatorio) (Ramacciotti, 2023).

Cuatro de cada diez enfermeras entrevistadas por el equipo de Ramacciotti no se sintieron representados por sus asociaciones profesionales y sindicatos durante la pandemia debido a que los acuerdos paritarios fueron inferiores a la inflación. A su vez, la carencia de espacios institucionales de contención fue otro de los hallazgos. Según una encuesta realizada al personal de enfermería, la mitad del personal optó por "hablar con sus colegas de lo que siente". El 62 % del personal entrevistado con estudios de postgrado respondió tener más de un empleo (2023: 35-39). El escenario más trágico descrito por el personal de salud, y particularmente por el de enfermería, fue el afrontamiento de la cantidad de pacientes que morían a causa del coronavirus. Esta cercanía con las altas tasas de mortalidad conllevó a que el 72 % de los encuestados hayan respondido que "sufrió ocasionalmente frustración o depresión" y "el 22 % lo sintió frecuentemente" (Hirschegger, Mellado, Pasero y Carabaca, 2023: 95-96).

Distintas investigaciones describieron los temores y las estrategias de cuidado del personal de salud durante la pandemia del coronavirus. En Argentina, el personal de salud se vio afectado por el temor a contagiarse y enfermar a sus seres queridos. Por dicho motivo, extremó las medidas de autocuidado, se aisló para prevenir las medidas de contagio y enfermedad en su círculo íntimo. Y como si no fuera poco, durante los primeros meses, el personal de salud fue un actor clave de estigmatización, convirtiéndose en blanco de sospechas (Carnicer y Oliva, 2023).

Los principales temores del personal de salud en América Latina

Un estudio multicéntrico efectuado por la OPS en 26 países de las Américas³ (2022) evaluó el impacto de la pandemia de COVID-19 en la salud mental de los trabajadores de los servicios de salud: "Los resultados muestran que en varios países de la Región existen elevadas tasas de síntomas depresivos, ideación suicida y malestar psicológico". La falta de apoyo económico, psicológico y de cuidado de personas mayores, así como la preocupación de contagio de sus seres queridos, el contacto directo con pacientes infectados por coronavirus, el cambio de tareas y la muerte del personal de salud fueron algunos de los factores asociados con los síntomas de salud mental detallados anteriormente por la OPS (2022) y por los colegas abocados a este estudio dirigidos por Sy Anahí (Sy et al, 2023).

Un estudio realizado por Tripodoro, Jacob y Sierra indagó sobre las percepciones de los profesionales de la salud de Cuidados Paliativos sobre el impacto emocional de la pandemia. Para ello, se utilizó un cuestionario semiestructurado usando la base de datos de la Asociación Latinoamericana de Cuidados Paliativos (ALCP)

³ The COVID-19 HEalth caRe wOrkErs Study (HEROES). Informe Regional de las Américas. OPS, 2022. Disponible en: <https://www.paho.org/es/node/85591>

El 62,5 % consideró que su profesión lo/a ponía en riesgo, 76 % no habían recibido apoyo psicológico, 30 % estaba muy estresado/as. La ansiedad, miedo a contagiarse o contagiarse, sueño, cansancio, dificultad para concentrarse y desánimo, mostraron diferencias entre los grupos de edad siendo mayor en lo/as más jóvenes y en enfermero/as ($p < 0.05$ a $p < 0.001$). El análisis cualitativo demostró miedo, sobrecarga, incertidumbre, impotencia de lo/as profesionales individual y colectivamente y preocupaciones sobre el sistema de salud y la sociedad. (2021: 122)

El 76 % (n550) del personal de salud entrevistado en América Latina⁴ respondió no haber recibido apoyo psicológico durante la pandemia. Mientras que el 85 % (n605) consideró importante haberlo recibido de manera individual, así como de forma colectiva al equipo de profesionales tratante. También hubo referencias a las incertidumbres vividas y a los duelos. Las menciones a los duelos incluyeron múltiples pérdidas, no sólo por muertes sino varias menciones de desesperanza. Otro de los temas que surgió fue la sensación y tristeza de ver a los familiares al momento de identificar los cuerpos de sus seres queridos muertos. Los médicos y enfermero/as respondieron no haber tenido apoyo y sentirse solos y vulnerables. Los y las enfermeras entrevistadas/os sintieron más impacto emocional que los profesionales de la medicina y otras disciplinas. A su vez, los resultados de esta investigación dejaron en evidencia la sobrecarga del personal de salud en el cuidado de niños-niñas y las tareas domésticas. Así como la carencia de políticas públicas que protejan la salud mental y emocional de las y los trabajadores de la salud (Tripodoro, Jacob y Sierra, 2021).

Un estudio transversal-analítico llevado adelante por un equipo de médicos y psicólogos en Perú, y de otros países de América Latina (México, Argentina, Colombia y Bolivia), donde se implementó la escala de miedo a la muerte, modificada por Colet Lester y la escala de ansiedad a la muerte (DAS), elaborada por Templer. De los 219 médicos entrevistados, halló que el 56,2 % de los médicos tenía miedo a su propia muerte y 79,5 % al proceso de morir. En este último caso, encontraron mayor miedo al proceso propio de morir entre aquellos que tienen más años de antigüedad y los que atendieron pacientes con COVID-19. Los autores reflexionan que los médicos de mayor edad "hayan vivido más de cerca experiencias relacionadas a la muerte a lo largo de su vida laboral" (Indacochea Cáceda et al, 2021: 57). Así como los médicos que han atendido pacientes con COVID-19 hayan vivido situaciones traumáticas con los frecuentes fallecimientos, ocasionando ansiedad y temor a la muerte.

Con respecto a la ansiedad ante la muerte, el 80,8 % de los médicos encuestados la presentó. Esto fue mayor entre los médicos que atendieron pacientes con COVID-19 así como en los médicos jubilados.

En los casos en que el paciente presenta un mal pronóstico la ansiedad es mayor. Asimismo, cuando el médico no conoce algún aspecto de la enfermedad del paciente, como fue el COVID-19, y no se cree capaz de enfrentar el sufrimiento y la muerte de este, se halla frente a una situación de incertidumbre. "Además, la ansiedad del paciente, sus familiares, del personal de salud, el médico lleva la suya propia que en ocasiones lleva a evitar el contacto cercano con el paciente" (Indacochea Cáceda et al,

4 Registrados en la base de datos de contactos de la ALCP, tanto socios como no socios. Invitamos a participar a todo/as lo/as profesionales del equipo de salud: médico/as, enfermero/as, psicólogo/as, trabajadores/as sociales, kinesiólogo/as, y otro/as involucrado/as en la atención de pacientes afectado/as o no por el coronavirus y en cualquier ámbito asistencial.



2021: 57). De ahí la necesidad de apoyo psicosocial y emocional del personal médico en las instituciones de salud, así como de la implementación de descansos, y tiempos flexibles en la jornada laboral.

Los profesionales de la medicina se diferencian de los de enfermería, para quienes el tratamiento de óbitos es parte de la formación profesional. Los primeros no han recibido instrucción específica, en su período de formación ni el desarrollo de su formación en el hospital, para comunicar las enfermedades, las muertes, ni para el tratamiento de las emociones de los pacientes, familiares y las suyas (Gayol y Figueprón, 2023).

Resultados de investigación

En la segunda tanda de entrevistas realizadas se propuso indagar las percepciones y experiencias sobre las muertes del personal de salud durante la pandemia. Se indagó si murió algún integrante del equipo de trabajo y de sus familiares. También, si pensaron en su propia muerte, en la de sus seres queridos. Se propuso conocer cuáles fueron sus sentimientos y emociones ante la muerte de sus pacientes, colegas o familiares, y en tal caso, con quién conversó sobre estos temas.

De los 17 casos analizados mediante el programa Atlas Ti, se advirtió que ocho entrevistados no sufrieron la pérdida de ningún colega en su equipo de trabajo, mientras que otros nueve sí. En los casos en que sufrieron la pérdida de un colega de su equipo de trabajo, los entrevistados pensaron en su propia muerte.

La mayoría del personal de salud entrevistado afirmó pensar en la muerte de sus seres queridos durante la pandemia. Ese temor fue aliviándose a medida que fueron vacunados, y estuvieron protegidos por la tercera o cuarta dosis. La mayor parte de los y las entrevistadas dialoga sobre sus emociones, temores y angustias con sus compañeros de trabajo, mientras algunos los conversan con sus parejas, y en menor medida con sus familiares.

En el personal de salud más expuesto a la atención de casos agudos de contagio, como el personal de medicina y enfermería de terapia intensiva y alta complejidad, se ha observado mucha angustia, temor, y grados de estrés prolongados.

Según la experiencia de un médico de UTI, de 33 años, que finalizó la residencia durante la pandemia del COVID-19, y asumió la Coordinación de la UTI en un Hospital de la región oeste del centro de Argentina

No había números que pudieran advertirse, ni estadísticas que pudieran prevenirnos de lo que íbamos a ver, ver morir gente de 20 o 30 años a veces todos los días y en los peores momentos tener que, en casos, por ejemplo, cómo coordinador tener que hablar con padres, con familiares de personas de 30 años para decirles que murió. En tres o cuatro oportunidades por día. Y es un poquito acrecentado el miedo, no lo voy a negar, sobre todo en la segunda ola, cuando veíamos esta gente joven, si se quiere, epidemiológicamente similar a nosotros, veíamos gente de treinta años, sanos previos, que morían por COVID. Un poco te llevaba a pensar, qué tiene él, o qué tengo yo que me previene de no terminar como él. (Médico, UTI, Hospital Público)

En la misma línea, una mujer joven de 37 años, jefa de la UTI de un hospital público provincial de la región Patagonia, expresó “su miedo a contagiarse y morir ante el aumento de fallecimientos, durante el primer semestre”.

Cuando se indagó en los sentimientos y emociones del personal de salud, en primer lugar, aparece el miedo a que a ellos y a su familia les pase algo. Surgieron algunas metáforas relacionadas con “nos mandaron a la guerra, te ponés esta ropa y te vas”. Ante esta situación triste de ver morir en soledad tanta gente lejos de su familia, el conjunto del personal de salud, desde los jefes, supervisores, residentes, enfermeras/os, se sintió sin contención institucional:

Me sentí muy sola, muy desprotegida. Yo con mi grupo de terapia pediátrica. Me contenía mi grupo, los médicos, mis compañeros siempre nos conteníamos entre nosotros. Yo siempre fui de fomentar el cuidado humanizado. Acompañar y ver a la familia sola, morir. Desesperada, pidiendo auxilio y ayuda. Me sentí como que no podía ayudar a otros, porque era una situación muy triste. Con miedo a que nosotros, nos pase algo, miedo a toda esa situación negra. (Jefa de enfermería de UTI pediátrica derivada a UTI de adultos, 37 años, Hospital Público provincial región Patagonia)

Otro médico entrevistado, que durante la pandemia pasó de trabajar como jefe de Guardia a jefe de Neurocríticos, de un hospital del Gran Buenos Aires, quien no vivenció la muerte de colegas cercanos ni familiares, recuerda como principal sentimiento: "el temor a que nos vamos a morir todos", el cual comenzó a disminuir a medida que fueron recibiendo las vacunas el personal de salud y sus familiares. Uno solo de los entrevistados nos comentó que se autogestionó un grupo interdisciplinario con el propósito de expresar sus sentimientos y emociones en este contexto de pandemia:

En el hospital, un grupo de personas: psicólogas, trabajadoras sociales, psiquiatras, nos autoconvocamos, para empezar a hablar de esto que nos pasaba. Y después nos hacía tan bien el reunimos una vez por semana. En el patio del hospital, muertos de frío o muertos de calor y charlar estas cosas... y de llorar si teníamos que llorar, patear si teníamos que patear, por la frustración. Vos estás haciendo todo y se mueren igual, porque hagas lo que hagas, el que se iba a morir se iba a morir, no había vuelta de rosca, por ahí duraba un día, dos días, pero se terminaba muriendo. (Médico, jefe de Neurocríticos, del Hospital público del Gran Buenos Aires)

Una trabajadora social de 37 años, que durante la pandemia asumió como coordinadora en el área de Trabajo Social en un centro de salud en el Gran Buenos Aires, nos relató lo siguiente:

Sí, compartimos espacio de escucha y contención con una pediatra y una médica-clínica que son las que hacen guardias afuera y que ellas han vivido, situaciones de compañeros que han estado muy mal y que ellos mismos han tenido que atender, por ejemplo, alguien que estuviera en terapia intensiva y estuviera entubado, por ejemplo. Compartimos un montón, cuando ellas pasaron esos momentos de mucha angustia. (Trabajadora Social, Coordinadora Centro de Salud, Buenos Aires)



Una de las psicólogas entrevistadas en la región noreste estuvo muy sensible durante la segunda tanda de entrevistas. Ella trabajó en la Subsecretaría de Salud durante la pandemia, atendiendo casos de violencia, y decidió renunciar en julio del 2022 por las pésimas condiciones de trabajo. Uno de los motivos que desencadenó la angustia fue el acompañamiento de su hermana internada en el hospital durante la pandemia. El afrontamiento del miedo a la muerte de su madre y hermana le generó mucha angustia. A su vez, la pérdida de colegas del trabajo a quienes les tenía mucho afecto la llevó a replantearse su agitado ritmo de vida laboral y a su deseo de mejorar su calidad de vida.

En un contexto de incertidumbre y miedo generalizado, en la mayoría de las entrevistas efectuadas, el sentimiento de desamparo fue revertido por la contención realizada por colegas, familiares y amistades.

Un médico jefe de residente de la UTI de un hospital de la zona oeste del Gran Buenos Aires, de 34 años, comentó su tristeza por esta situación que detalla a continuación:

Era muy complicado, porque al principio el paciente que quedaba internado no podía tener contacto con el mundo exterior, por lo que el paciente no recibía visitas, eso molestaba mucho a las personas y porque, obviamente, sus familiares morían en terapia y no podían despedirse. Y también los partes médicos diarios eran telefónicos para tener menos contacto con las personas. Y eso también generaba disconformidad en los familiares de los pacientes internados. Ya avanzando los protocolos, y más o menos con la vacunación, empezaron a dejar pasar con protección personal a la sala de internación a los familiares del paciente internado, y eso mejoró un poco. Pero era muy triste eso de que el paciente quedaba muy grave en UTI y prácticamente era una sentencia de muerte y el paciente que entraba, los que salían eran muy pocos. (Médico, jefe de residentes de UTI, hospital público, Gran Buenos Aires)

Otra de las experiencias en relación a la muerte de un ser querido durante la pandemia del COVID-19, en un contexto aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO), es el que vivenció una enfermera de 41 años, a cargo del área de calidad y seguridad de un sanatorio privado de Capital Federal, quien sufrió la pérdida de uno de sus mejores amigos. A partir de esta experiencia, reflexiona lo siguiente:

Sí, se murió mi mejor amigo de cáncer. Lo que me pasó con la muerte es que terminé de ver la importancia de los rituales. En el velorio estuvimos solamente cuatro personas, que eran su hermana, un amigo, la sobrina y yo. Y en el cementerio iba a estar la mamá y el papá y una novia y una ex novia, porque todos lo queríamos mucho. Al final, en el entierro también nos dejaron entrar a todos, pero de casualidad, no sé, porque pasó algo ahí. Pero, como esta sensación de no despedirse... La muerte, creo que para los latines, menos para los mexicanes, para el resto, sigue siendo un garrón, porque sigue siendo algo de lo que no hablamos, sigue siendo algo que negamos permanentemente hasta que nos toca de cerca. Y más allá de eso, siento que lo que pasó en la pandemia, lo más complicado fue el no ritual, entonces, había una cosa rara. Por ejemplo, a mí me pasó que se murió mi amigo, y con todo el dolor que yo tuve, y con toda la angustia, había algo de negación, porque no veía a nadie. A él tampoco. Pero, a mis amigas/os no los vi, durante un montón de tiempo. Él formaba parte de esos hábitos, entonces después cuando volvió el mundo,

ahí fue como una angustia retardada. (Enfermera, encargada área calidad y seguridad, sanatorio privado, Capital Federal)

Tal como ha afirmado Laura Panizo (2010), la importancia de los rituales mortuorios, como el velatorio y el entierro, posibilitan cumplir con los protocolos necesarios para poder transitar los procesos del duelo y el luto acompañados por sus seres queridos. Cuando este rito se suspende, como lo vivieron muchos de los casos entrevistados, se produce una huella, una angustia difícil de procesar. En varios de los entrevistados apareció la imagen de la bolsa mortuoria sin la posibilidad de una previa despedida del paciente y sus familiares. La ruptura de estos rituales de despedida, los cuales fueron establecidos durante el período del Aislamiento y Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO y DISPO), generó mucha angustia en los pacientes, los cuales, una vez que ingresaban en la UTI, no podían comunicarse con sus familiares cara a cara. Salvo aquellos profesionales que intervinieron prestando su celular para que hablen y se despidan de sus familiares. El haber presenciado estos momentos provocó estados de mucha tristeza. Cuando se le preguntó por los principales sentimientos durante la pandemia, un director de 42 años, de un hospital de la Patagonia, expresó: *"Tristeza porque bueno la gente estaba sola, fallecían solos"*.

Según una escala de sentimientos y emociones suministrada al personal de salud durante la primera tanda de entrevistas, llevada a cabo entre abril y mayo de 2021, pudimos observar que la mayoría del personal de salud indicó, en primer lugar, el temor por la salud de un familiar o ser querido. En segundo lugar, la preocupación del personal de salud fue acompañada junto al estrés (2do y 3ro en la escala). En tercer lugar, algunos entrevistados señalaron los sentimientos de inseguridad y miedo (4to y 5to en la escala) (Alzina, Danel y Favero Avico, 2022).

En diálogo con las investigaciones efectuadas por la OPS en 26 países de las Américas (2022), donde se evaluó el impacto de la pandemia de COVID-19 en la salud mental de los trabajadores de los servicios de salud: "Los resultados muestran que en varios países de la región existieron elevadas tasas de síntomas depresivos, ideación suicida y malestar psicológico" (OPS, 2022: 45). El estudio realizado por Tripodoro, Jacob y Sierra sobre el impacto emocional de la pandemia las percepciones de los profesionales de la salud de Cuidados Paliativos: "el 62,5 % consideró que su profesión lo/a ponía en riesgo, 76 % no habían recibido apoyo psicológico, 30 % estaba muy estresado/as" (122).

En la misma línea, el equipo de Ramacciotti ha advertido la suba de la mortalidad a causa del coronavirus. El 72 % del personal de enfermería respondió que "sufrió ocasionalmente frustración o depresión" y "el 22 % lo sintió frecuentemente" (Hirschegger, Mellado, Pasero y Carabaca, 2023: 96). A su vez, las enfermeras entrevistadas describieron la imposibilidad de que los pacientes se puedan despedir de sus familiares y cómo recayó en este personal la socialización de las personas internadas con sus familiares (Ramacciotti y Gilligan, 2022: 115).

A su vez, la preocupación por el contagio de sus seres queridos, el contacto directo con pacientes infectados por COVID-19, el cambio de tareas y la muerte del personal de salud fueron algunos de los factores asociados con los síntomas de salud mental detallados anteriormente por la OPS (2022) y por los colegas abocados a este estudio dirigidos por Sy Anahí (Sy et al, 2023).



En este apartado sobre las experiencias de la muerte del personal de salud, se ha podido advertir que aquellos que han tenido a cargo la atención de pacientes contagiados de COVID-19 en los servicios de UTI y alta complejidad y, por consiguiente, han vivenciado la pérdida de sus pacientes, y han tenido que comunicarles a sus familiares, han padecido una mayor carga física y mental de trabajo. A su vez, las precarias condiciones de trabajo como la falta de personal capacitado en el servicio de UTI, el exceso de horas, las guardias, la rotación de personal, la falta de contención de sus superiores y de un espacio institucional que los contuviera, más la falta de un reconocimiento económico y simbólico, contribuyeron a un acrecentamiento de los riesgos psicosociales de trabajo y, por consiguiente, de asumir el sufrimiento de forma individual, con el riesgo de somatizar alguna enfermedad.

Conclusiones

En este artículo, se ha introducido una dimensión de análisis poco analizada en los estudios de impacto de la pandemia en el personal de salud: las percepciones y experiencias del personal de salud durante la pandemia del COVID-19. En diálogo con las investigaciones llevadas adelante en Argentina, se ha podido observar que el personal de salud aumentó los grados de estrés durante los meses en que presenciaron el hecho de que los pacientes no podían despedirse de sus familiares una vez que les ponían el respirador. Un procedimiento que luego de efectuarse, según el personal de salud de UTI entrevistado, los pacientes fallecían durante la pandemia debido al daño pulmonar del coronavirus. Esta situación hizo que el personal de salud en las UTIs, una vez que les explicara a los pacientes el procedimiento que les iban a realizar, y los riesgos que ello producía sobre la posibilidad de sobrevivir, decidieron prestarles sus celulares para que los pacientes se despidieran de sus familias. Presenciar estas despedidas fue un proceso muy doloroso tanto para los pacientes, sus familiares, como para el personal de salud, que se sintió impotente ante la suba de tasas de mortalidad durante los picos de contagio. Si bien el personal de estos servicios está acostumbrado a lidiar con la muerte, no obstante, la angustia que padecieron durante la pandemia del COVID-19 se acrecentó debido a la novedad de este virus que amenazó, en primer lugar, la vida de sus seres queridos, como así también su propia vida. Estos riesgos psicosociales que padeció el personal de salud, y en especial el de UTI, como consecuencia del aumento del ritmo laboral, es una de las condiciones de trabajo que seguiremos indagando en las próximas publicaciones, gracias al financiamiento de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación.



Referencias bibliográficas

ALZINA, Pilar; DANIEL, Paula y FAVERO AVICO, Agustina (2022) "Cuerpos, emociones, temporalidades y espacialidades del personal de salud durante la pandemia del COVID 19". En *Rev. IDENTIDADES* [En línea]. Puesto en línea el 01 de octubre 2022, consultado el 30 de octubre 2023. URL: <https://iidentidades.files.wordpress.com/2022/11/04-identidades-23-12-2022-1.pdf>

BILLOROU, María José; NORVERTO, Lía Mabel (2023) "Al fragor de la pandemia: trabajo, formación y reclamos en La Pampa". En RAMACCIOTTI, Karina *Estudiar, cuidar y reclamar: la enfermería argentina durante la pandemia de covid-19*.- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos. Pp.163-178.

CARNICER, María del Mar Solís; BARRETO OLIVA, Anabella (2023) "El Chaco exportó la maldita enfermedad a Corrientes: la enfermería en el noreste" En RAMACCIOTTI, Karina. *Estudiar, cuidar y reclamar: la enfermería argentina durante la pandemia de covid-19*.- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos. Pp.139-161.

INDACOCHEA-CACEDA, Sonia; TORRES-MALCA, Jenny Raquel; VERA-PONCE, Víctor Juan y DE LA CRUZ-VARGAS, Jhony (2021) "El Miedo y la Ansiedad ante la muerte en los médicos de varios países latinoamericanos durante la pandemia del Covid-19". En *Rev. Urug. Med. Int.* [En línea]. Puesto en línea el 01 de diciembre 2021, consultado el 1 de septiembre 2023. URL: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-679720210003000049&lng=es&nrm=iso. DOI: <https://doi.org/10.26445/06.03.5>.

GAYOL, Sandra; FIQUEPRÓN, Maximiliano Ricardo (2023) "El paso de la pandemia en un hospital: covid-19 y muerte en Buenos Aires, Argentina". En *Revista Hist Cienc Saude Manguinhos*. [En línea]. Puesto en línea 18 de septiembre 2023, consultado el 30 de octubre 2023. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10549997/>

GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm (1967) *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, New York, Aldine de Gruyter.

Organización Panamericana de la Salud (2022) *Panorama de las Américas*. Disponible en: <https://hia.paho.org/es/covid-2022/salud>

Organización Panamericana de la Salud (2022) *The COVID-19 Health care workers Study (HEROES). Informe Regional de las Américas*. Disponible en: <https://www.paho.org/es/node/85591>

HIRSCHEGEER, Ivana; MELLADO, Virginia; PASERO, Victoria; y CARABACA, Carla (2023) "Efectos de la crisis sanitaria en la formación y en el trabajo en Cuyo" En RAMACCIOTTI, Karina: *Estudiar, cuidar y reclamar: la enfermería argentina*



durante la pandemia de covid-19.- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Bibles. Pp. 83-105.

PANIZO, Laura (2010) "Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida". En HIDALGO, Cecilia. *Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO y Ediciones Ciccus.

RAMACCIOTTI, Karina (2023) *La Enfermería y los cuidados sanitarios profesionales durante la pandemia de la COVID 19*. PISAC COVID 19. La sociedad argentina en la postpandemia. Tomo III: Salud y género. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO; Agencia de I+D+d.

RAMACCIOTTI, Karina; GILLIGAN, Clara (2022) "La comunicación en el área de salud de Argentina en momentos de pandemia Covid-19" [Communication in the health area of Argentina in times of Covid-19 pandemic]. En *Cuadernos Iberoamericanos* [En línea]. Puesto en línea en octubre 2022, consultado el 30 de octubre 2023. URL: <https://www.iberpapers.org/jour/article/view/491> DOI: <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2022-10-2-104-120>

RICOEUR, Paul (2008) *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires, Prometeo.

SY, Anahí; ALONSO, Valeria; LORENZETTI, Mariana Isabel; BURIJOVICH, Jacinta; ZÓTTOLA, Lía Mónica; SUÁREZ, María Eugenia Suárez; OJEDA, Edecia Muriel Ojeda; STIVAL, Matías y DROVETTA, Raquel Irene (2023) "Modos de producción de cuidados durante la pandemia por COVID 19 desde las narrativas de las y los trabajadores de la salud pública". PISAC COVID 19. *La sociedad argentina en la postpandemia. Tomo III: Salud y género*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO; Agencia de I+D+d.

TRIPODORO, Vilma; JACOB, Graciela Rita y BONILLA SIERRA, Patricia (2021) "Percepciones del impacto de la pandemia de Covid-19 en los profesionales de la salud en Latinoamérica". *Revista Sudamérica*, N° 14, Julio 2021. Pp. 122-147.



DEFORESTACION

ARTÍCULOS

Mercados concentradores zonales: una política pública destinada a los agricultores familiares de la provincia de Misiones
Por Eduardo F. Simonetti y Gabriela L. Ríos Gottschalk

De configuraciones distópicas: El año de la rata de Mariana Enríquez y Jorge Alderete
Por Ángela Lucía Molina

ILUSTRACIONES: Ironic-Wincha

Mercados Concentradores Zonales: una política pública destinada a los agricultores familiares de la provincia de Misiones

State coordinated markets: a public politic assigned to family farmers of Misiones province

Eduardo F. Simonetti* **Gabriela L. Rios Gottschalk****

Ingresado: 17/05/2023 // Evaluado: 06/07/2023 // Aprobado: 17/11/2023

Resumen

Se trata de una investigación en proceso en la cual se está analizando como repercute la implementación de los Mercados Concentradores Zonales en la actividad que realizan los pequeños agricultores familiares de la provincia de Misiones, Argentina. La intención es evaluar los resultados de este tipo de intervención del Estado como estrategia alternativa de comercialización de su producción; así adquieren relevancia dimensiones como la organización de los productores familiares, las características y requerimientos de los circuitos cortos de comercialización, la formación de los precios de venta, las ventajas comparativas que les representa a estos actores poder participar en este tipo de experiencias, entre otras.

Palabras clave: agricultura familiar – circuitos cortos de comercialización – mercados concentradores –Misiones.



Abstract

This is an ongoing investigation that analyzes the impact of Zonal Concentration Markets on the activity of small family farmers in the province of Misiones, Argentina. The intention is to evaluate results of this type of State intervention as an alternative marketing strategy for their production. Thus, dimensions such as the organization of family producers, the nature and requirements of short marketing circuits, the formation of sales prices, the comparative advantages of their participation in this type of experiences, among others, become relevant.

Keywords: *farmer agriculture – short marketing chains – concentration markets – Misiones.*

*** Eduardo F. Simonetti**

Estadístico (UNR) - Mag. en Desarrollo Económico para América Latina (UIA - España) y Dr. en Ciencias Políticas y de la Administración y Relaciones Internacionales (UCM - España). Profesor titular e investigador en la FHyCS (UNaM).

E-mail: eduardosimonetti@hotmail.com

**** Gabriela L. Rios Gottschalk**

Licenciada en Comercio Internacional (UADE) - Especialista en Gestión de Empresas Cooperativas y Mag. en Gestión de Empresas Cooperativas (UNaM). Profesora asociada e investigadora de la FHyCS (UNaM).

E-mail: gabrielagottschalk@yahoo.com.ar

Cómo citar este artículo:

Simonetti, Eduardo F. y Rios Gottschalk, Gabriela L. (2023) "Mercados concentradores zonales: una política pública destinada a los agricultores familiares de la provincia de Misiones". Revista La Rivada 11 (21), pp 182-198 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/articulos/399-mercados-concentradores-zonales>



Introducción

La cuestión relacionada con la alimentación a escala global es una problemática que ocupa un lugar prioritario en la agenda pública internacional desde hace varias décadas, aunque ha cobrado especial relevancia en la actualidad, frente a los abruptos incrementos en la cantidad de personas que pasan hambre en el mundo.

Esta situación nos cuestiona política, social y económicamente cuando vemos que no es atribuible a una escasez en la producción de alimentos¹, sino que está vinculada al modelo de acumulación económica hegemónico, y cómo este impacta en la disponibilidad de alimentos y en la distribución de la riqueza².

Detrás de las dificultades que tiene la población para acceder a estos bienes, es necesario considerar las tendencias estructurales, como la concentración, transnacionalización y oligopolización del sistema agroalimentario (Pastore, 2020).

El conflicto bélico entre Rusia y Ucrania, grandes jugadores en la producción y exportación de cereales y fertilizantes, hace aún más evidente las condiciones en las que se materializa esta producción de alimentos y sus efectos a nivel mundial. La guerra ha repercutido en el fuerte incremento de los precios internacionales de productos básicos que ponen en riesgo de hambrunas a millones de personas (Naciones Unidas, 2022).

Argentina, identificada históricamente como el “granero del mundo”³, no es ajena a esta injusta distribución de los alimentos. A partir de la primera oleada neoliberal, impulsada por el gobierno de facto instaurado entre 1976 y 1983, crecieron las dificultades de una parte importante de la población para acceder a ellos. Se expone así la paradoja de que exista hambre en *el granero del mundo*.

En términos generales, la desocupación, la desigualdad y la pobreza son fenómenos sociales que se acrecentaron bruscamente con la implementación de las políticas económicas neoliberales aplicadas durante el período mencionado⁴. Esto comenzó a ser considerado como “(...) un problema estructural inherente al modelo económico instaurado en el país y a la evolución que ha tenido en él nuestro sistema agroalimentario” (Teubal en Pastore, 2020: 7).

Desde la recuperación de la democracia, en 1983, en Argentina se implementaron programas alimentarios que tuvieron presencia en todas las provincias, como el Programa Alimentario Nacional (PAN), el ProHuerta, el Programa de Apoyo Solidario a Mayores (ASOMA), el Programa de Emergencia Alimentaria (PEA), el Plan Nacional de Seguridad Alimentaria (PNSA), etc.

1 Para Amartya Sen “las hambrunas masivas no se vinculan con la escasa disponibilidad de alimentos, sino con las capacidades de acceso a satisfactores por parte de las personas, las estructuras de propiedad e instituciones prevalecientes, así como con las dinámicas de los mercados agroalimentarios y sus efectos sobre los precios” (Amartya Sen en Pastore, 2020: 7).

2 “(...) en muchos casos las exportaciones no tradicionales reemplazaron la producción de alimentos básicos, generándose escaseces y alzas de sus precios, afectando de este modo a la población más pobre de la comunidad” (Teubal en García Guerreiro y Wahren, 2016: 8)

3 Entre 1880 y 1929, el modelo agroexportador desarrollado por la Argentina, la llevó a ser uno de los mayores abastecedores mundiales de maíz, el principal exportador de lino, de carnes enfiadas, de avena, de trigo y harina. Estas características de su actividad productiva hicieron que se la reconociera como “el Granero del mundo”.

4 “(...) las dos etapas neoliberales posteriores, es decir la década de 1990 y el período reciente 2016-2019, dejaron como corolario masivas secuelas de hambre e inseguridad alimentaria” (Pastore, 2020: 6).



A pesar de las políticas implementadas por diferentes gobiernos para revertir esta situación, se pudo observar que -lejos de atenuar las condiciones imperantes- los indicadores de pobreza, endeudamiento de las familias y desocupación, mostraron un agravamiento que no solo afecta a los sectores de menores recursos sino también a quienes cuentan con una ocupación formal (ODSA, 2023).

En nuestro país, desde 2020, se implementó el programa “Argentina contra el Hambre”⁵, para contribuir al cumplimiento del artículo 25 de la Declaración de los Derechos Humanos⁶, en el cual se establece que la alimentación y la nutrición constituyen derechos para toda la población, especialmente para los sectores de mayor vulnerabilidad. Entre los objetivos de este Plan Nacional se busca promover “sistemas de producción de alimentos a través del fortalecimiento de la economía popular, el cooperativismo y la agricultura familiar” (Pastore, 2020: 3). Los objetivos propuestos expresan las persistentes dificultades por las que atraviesa el país en términos de distribución y acceso a los alimentos.

Además, están implícitos en ellos la disputa de dos modelos económicos sociales que en el agro se manifiestan con mayor intensidad y se expresan, por una parte, en una producción organizada en torno a agronegocios destinados a generar excedentes, principalmente mediante la exportación⁷ y, por la otra, en un modelo que privilegia el ingreso y el consumo de aquellos sectores más desfavorecidos (Rofman, 2020).

En este último modelo, toman protagonismo formas de producción y comercialización alternativas al modelo de acumulación hegemónico. Así, la producción de la agricultura familiar, la economía social y popular, los mercados de cercanía, los circuitos socioeconómicos de producción y comercialización, etc., adquieren protagonismo en las propuestas de políticas públicas destinadas a atender las urgencias que representan las dificultades en el acceso a los alimentos y la necesidad de garantizar la soberanía alimentaria.

Un mejor desempeño de las unidades productivas en economías familiares y comunitarias, potencia las prácticas económicas solidarias ya que posibilita la distribución de esos beneficios entre los actores que participan del trabajo familiar o comunitario. A su vez, al integrar a diversos actores de la cadena productiva en los beneficios de las prácticas solidarias, se puede pensar en un impacto positivo en la economía de una región, ya que se genera riqueza que se reinvierte en los mismos actores de un territorio (Cardona, 2020: 4).

Además, la producción familiar permite alentar un proceso de transición agroecológica, cambiando aquellas prácticas agropecuarias que son intensivas en el uso de agrotóxicos.

En esta instancia, es de interés llevar a cabo un análisis acerca de la intervención del Estado en experiencias innovadoras relacionadas con la comercialización

5 En el marco de este programa, resulta destacable la implementación de la Tarjeta Alimentar por parte del Ministerio de Desarrollo Social. Se trata de la acreditación de ingresos mensuales para que todos los argentinos puedan acceder a la canasta básica alimentaria. Permite a las familias, en situación de vulnerabilidad social, comprar alimentos en cualquier comercio, almacén, supermercado, feria o mercado popular (Tarjeta Alimentar Argentina, 2022).

6 “(...) toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios” (Maceira y Stechina, 2010: 45).

7 “(...) apuntando a la generación de excedente económico solo destinado a satisfacer los intereses de minorías radicadas en el país y subsidiarias del capital internacional” (Rofman, A. 2020: 37).

de productos que provienen de la agricultura familiar. En el caso de la provincia de Misiones, se focalizará este análisis en los Mercados Concentradores Zonales (MCZ), buscando evaluar en diferentes dimensiones (políticas, económicas y sociales) los resultados obtenidos por los actores participantes.

Esto nos lleva a preguntarnos por las estrategias desarrolladas por los productores familiares al organizarse asociativamente para participar en los MCZ. En este sentido, apreciar cómo lograron autogestionarse en la producción y comercialización para alcanzar una mejor calidad de vida y cómo todo esto se relaciona con políticas públicas orientadas al sector.

La información disponible para concretar este análisis proviene del relevamiento efectuado, en 2018, a los productores que participaban en el MCZ Posadas (Encuesta en los Mercados Concentradores Zonales 2018 - EMCZ18). Además, se realizó una entrevista en profundidad, durante agosto de 2022, al Lic. Marcelo Orué, que se desempeñara como coordinador de los MCZ durante el período que va desde enero de 2019 a abril de 2022.

Para esta presentación, se organizó el trabajo identificando, en primera instancia y a partir de información proveniente de otras fuentes secundarias, las diferentes estrategias asociativas y sistemas de comercialización que se van a considerar como referencia en esta investigación. Además, se analizan los circuitos cortos de comercialización como la alternativa adecuada a las condiciones objetivas de los productores familiares, para posteriormente presentar a los MCZ como una propuesta de política pública para comercializar los productos de los pequeños agricultores. Finalmente, se realizan consideraciones a modo de conclusión.

Estrategias asociativas de comercialización de alimentos

En la provincia de Misiones, los procesos de globalización también generaron crecimiento en términos macroeconómicos, con su correlato de pobreza y exclusión social.

En el ámbito rural, un número importante de agricultores –fundamentalmente minifundistas– se vieron obligados a abandonar sus predios, acentuando el éxodo rural que se venía produciendo desde la expansión del modelo productivo industrial en la actividad rural, conocido como Revolución Verde. Este proceso repercutió en miles de productores asentados en pequeñas superficies de tierra⁸, con escaso capital y equipamiento tecnológico, poca o nula capacidad de acumulación y una producción basada en la utilización casi exclusiva de mano de obra familiar (Simonetti et al, 2011).

Los programas de desarrollo rural, provenientes de distintos estamentos del Estado nacional y provincial, buscaron atender los problemas del sector, en general con capacitación y asistencia técnica, poniendo particular atención en la dimensión productiva y el abastecimiento para la reproducción social de estas familias de agricultores. No era su objetivo ocuparse de la comercialización de sus excedentes, lo que dio lugar a que -muchas veces de manera espontánea- fueran los mismos productores

⁸ Según los datos correspondientes al Censo Agropecuario 2018, en la provincia de Misiones existían 12.410 EAP de hasta 25 has de superficie total. Con menos de 10 has se identificaron 3325 explotaciones.

los que desarrollaran estrategias que les permitieran colocar su producción, comercializar y obtener mayores ingresos (Rios Gottschalk et. al, 2020).

Entre las diferentes alternativas de comercialización de alimentos de la producción familiar, en la provincia de Misiones se destacan por su carácter innovador en términos organizativos, el surgimiento de las Ferias Francas y los Mercados Concentradores Zonales.

Las primeras, originadas desde los propios productores y, los otros, con una intervención directa del Estado provincial, presentan dinámicas propias en lo que se reconoce como un “circuito corto de comercialización” (a partir de aquí CCC), mediante el cual se reduce la intermediación a su mínima expresión, propiciando la democratización de los mercados y el acceso a alimentos de mejor calidad y precio ⁹.

Los circuitos de proximidad o circuitos cortos son una forma de comercio basada en la venta directa de productos frescos o de temporada sin intermediario -o reduciendo al mínimo la intermediación- entre productores y consumidores. Los circuitos de proximidad acercan a los agricultores al consumidor, fomentan el trato humano, y sus productos, al no ser transportados a largas distancias ni envasados, generan un impacto medioambiental más bajo (CEPAL, 2014: 7).

Se puede observar en la página de la Secretaría de Agricultura Familiar ¹⁰ que las Ferias Francas se originaron a partir de la crisis que enfrentaron los productores agropecuarios a mediados de los 90, la que redujo considerablemente los ingresos por venta de productos tradicionales de la economía provincial, como té y yerba mate. Impulsadas por Movimiento Agrario Misionero (MAM), el programa Cambio Rural del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y el Programa Social Agropecuario (PSA), se iniciaron en la ciudad de Oberá, para luego expandirse a todo el territorio misionero, replicando modalidades de comercialización que se implementaban en localidades brasileñas vecinas a la provincia ¹¹.

La experiencia asociativa permitió ampliar la producción de alimentos frescos que, hasta ese momento, estaba mayoritariamente destinada al autoconsumo, generando excedentes comercializables. Se logró que pudieran vender en forma directa a los consumidores, mejorando sus ingresos, y los consumidores accedieran a alimentos frescos producidos localmente a menores precios.

Los logros obtenidos por la organización de la Asociación de Ferias Francas demandaron la implementación de políticas públicas destinadas al sector, dando inicio a una intención del Estado provincial de construir una red de Mercados Concentradores Zonales (MCZ). En la actualidad, funcionan en Posadas, Oberá, Eldorado y

⁹ En el tratamiento de los circuitos de comercialización, una perspectiva más extensa y comprensiva es la de *circuitos socioeconómicos*, el cual excede a las pretensiones y alcances de esta investigación. Según Pastore, “la estrategia de circuitos socioeconómicos incluye necesariamente el entramado más amplio y dinámico de relaciones vinculadas a soportes transversales de apoyo y fortalecimiento, tales como: la provisión de infraestructuras y logísticas; las formas de generación y difusión de conocimientos y tecnologías; los flujos y aportes de ahorros y financiamiento; las tramas organizativas, redes asociativas y soportes institucionales pertinentes” (Pastore, 2020: 19).

¹⁰ Ver <https://agrifam.misiones.gob.ar/ferias-francas/>

¹¹ “Actualmente funcionan alrededor de 70 ferias en cincuenta y cinco municipios de la provincia de Misiones, que nuclean a alrededor de 3000 familias” (Secretaría de Estado de Agricultura Familiar, s.f.).

Puerto Rico, con la perspectiva de ampliar próximamente esta red a San Pedro y Puerto Iguazú.

Es importante señalar que estas nuevas alternativas de comercialización son favorables para que los productores de pequeña y mediana escala, los agricultores familiares particularmente, intervengan en los procesos de negociación. Esta fase de su actividad siempre les ha sido difícil de resolver, por lo que resulta de interés evaluar si la implementación de esta política es adecuada.

Sistemas de comercialización

El sistema de comercialización agroalimentario admite diferentes abordajes. Una perspectiva es la que proponen Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, tomando en consideración:

(...) la organización de los productores, la diferenciación de los productos que se comercializan, la distancia entre el productor y el consumidor final, la calidad del relacionamiento en términos de la proximidad social entre esos actores y las características y el grado de formalidad de los acuerdos que establecen entre ellos (Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, 2016: 5).

Distinguen y caracterizan Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato (2016: 6-8) cuatro subsistemas de producción, comercialización y consumo de productos agroalimentarios:

- a) El de los *commodities* comercializados en el orden internacional: que es un subsistema altamente concentrado en unas pocas compañías comercializadoras.
- b) El de alimentos industrializados y su distribución nacional e internacional: también con un nivel de concentración importante, está conformado por empresas globales de transformación y grandes cadenas de supermercados.
- c) El de productos especializados: se refieren a mercados “nicho” de productos que responden a una demanda especializada en atributos de calidad como el origen y las tradiciones, las prácticas de producción y su relación con la salud y sostenibilidad, aspectos éticos, temas ambientales, etc.
- d) El de la agricultura familiar, los mercados mayoristas y los circuitos cortos de producción y consumo: que, con una presencia importante en los ámbitos nacional, regional y local, incluye la producción para el autoconsumo, con limitados excedentes comercializables y apoyo estatal, y aquella con una oferta comercializable destinada a mercados diversos.

En general, los sistemas de comercialización requieren cierto grado de organización de aquellos que participen, principalmente para lograr escala, calidad y compromiso en el cumplimiento de la oferta. Estos requisitos condicionan la participación de los productores agrícolas de pequeña y mediana escala, particularmente de los agricultores familiares.

Es posible encontrar ciertos esquemas de comercialización en los que estos productores logran intervenir mediante alianzas con organizaciones que han alcanzado cierto grado de desarrollo, pero en condiciones de subordinación a la hora de comercializar sus productos. Un ejemplo de este tipo de convenios es el que describen Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato como “agricultura por contrato”:

Acuerdo en el que el productor o grupo de productores es responsable de producir y entregar productos agrícolas, por lo general commodities, de acuerdo con las especificaciones del contratista. Este, por su parte, se compromete a adquirir el producto por un precio y generalmente tiene algún grado de participación en las actividades de producción; por ejemplo, aportando insumos o asistencia técnica (Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, 2016: 26).

Desde una perspectiva marxista, esta es una de las formas más generalizadas de extracción de plusvalía en la producción agraria. La explotación del “trabajo campesino” y el de su familia, por parte de las empresas, se efectúa normalmente controlando la plantación, “en un proceso que de ‘agricultores’ los transforma en ‘plantadores’, en el cual la subordinación opera mediante la tecnología y los mecanismos de mercado” (Simonetti et al., 2011: 29).

En Misiones, la producción de tabaco se realiza siguiendo este esquema organizativo, permitiendo que la industria se apropie de la mayor parte de la renta generada por este sector, conformado mayoritariamente por productores familiares¹², quienes obtienen por la fuerza de trabajo empleada una retribución menor a la que les correspondería por realizar ese mismo trabajo como asalariados y, muchas veces, en condiciones laborales más precarias que la de los obreros rurales permanentes:

En el caso particular del tabaco, en la relación de subordinación que se establece entre los agricultores y las empresas acopiadoras, desempeñan un rol fundamental los “instructores” que ponen las empresas, los cuales –asistencia técnica mediante– realizan la tarea de controlar que los productores se ajusten estrictamente a las prácticas de producción establecidas por el capital. Es así como estos agricultores fueron transformados en “plantadores” al servicio de las mismas (Simonetti et al., 2011: 31).

Otra actividad que sigue este esquema de producción y comercialización en la provincia es el de una cooperativa vinculada a la producción de porcinos. En este caso, es esta institución la que establece las condiciones de producción que deben cumplir sus asociados, que asumen el rol de clientes proveedores de materias primas, y es la cooperativa la que se encarga de la distribución, la venta y la cobranza de lo producido. A los socios se los asiste a través de extensionistas (veterinarios) que los visitan en sus chacras, hace el control sanitario de los animales y les entregan los alimentos (Simonetti, 2021: 318-324).

Como señalan Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, las cadenas largas, como las reseñadas precedentemente, alejan a productores y consumidores; consecuentemente, estos productores no están en condiciones de orientar la producción a partir de la información que les pueden proporcionar los consumidores acerca de sus preferencias y expectativas. De esta manera, también disminuye su participación en la determinación de los precios de venta (Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, 2016: 8-9).

Estos subsistemas de comercialización suponen escenarios que obligan a vender a intermediarios que puedan consolidar una oferta que responda a los requisitos que establecen mercados cada vez más exigentes en términos de calidad, presentación, cantidad, oportunidad, formas de pago, entre otras. Proveer materias primas en cir-

12 En Misiones, históricamente, para los productores familiares el tabaco siempre ha sido el principal cultivo de renta.

cuitos largos de comercialización representa a los productores percibir solo una parte del precio final pagado por los consumidores.

De todos los subsistemas identificados, son los CCC quienes, en sus condiciones, establecen los requisitos más adecuados a las posibilidades de los productores familiares.

La evidencia empírica expone que, en este tipo de circuitos de comercialización, incluso es posible identificar productores que no están organizados u ostentan un escaso nivel de asociatividad y pueden vender productos que no se diferencian por una marca, sello o certificación. En estos casos, atributos inmateriales como el que sean producidos localmente, de modo artesanal, o estén vinculados a la propia cultura e identidad de los productores y provengan de la agricultura familiar, son suficientes para diferenciarse del resto de productos que se pueden obtener en los diferentes mercados (Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, 2016: 13).

Circuitos Cortos de Comercialización

Comercializar de manera directa, tal como se propone en los CCC (también identificados como de proximidad), siempre fue una posibilidad al alcance de algunos agricultores familiares, que pueden vender su producción en la misma finca (ventas en las tranqueras), en forma ambulante o en puestos a la vera de las rutas.

Se reconoce como un antecedente más formalizado de este tipo de circuito de comercialización a las primeras *teikei* (alianzas, en japonés), que en 1965 surgen en Japón a partir de la preocupación de las familias por el uso masivo de agrotóxicos en la agricultura industrial¹³, lo que lo que las llevó a acordar con los campesinos la provisión de alimentos sin productos químicos, a cambio de la compra por suscripción de su cosecha (CEPAL, 2014).

Los CCC se caracterizan por la baja o nula intermediación, proximidad geográfica, y la confianza y fortalecimiento del capital social. El contacto directo entre productores y consumidores genera -entre otros efectos de diferente índole- cambios en las conductas de producción y consumo, estableciendo relaciones basadas en una mayor confianza mutua, que redundan beneficiosamente en términos de acceso a los alimentos frescos, mejores precios, en la salud de la población, en la biodiversidad y el medio ambiente.

En este contexto, caracterizado por las dinámicas descritas, los CCC empiezan a ser reconocidos como un fenómeno difuso y en crecimiento, vinculados en América Latina y el Caribe (ALC) más al patrimonio local y cultural, a la biodiversidad, y en menor medida a la agroecología y la economía solidaria (Ranaboldo y Arosio, 2016: 2).

En términos generales, los CCC favorecen el fortalecimiento de la agricultura familiar, propiciando -desde un enfoque de soberanía alimentaria- el desarrollo de una tecnología apropiada, que difiere de manera sustantiva de la que se alienta en la producción agroindustrial. Además, contribuyen a la sostenibilidad social, económica y ambiental de los actores que intervienen en ese territorio, y a la conservación de sus tradiciones culturales, recuperando y poniendo en valor sus conocimientos como

13 En 1955, en Minamata (Japón), se produjo un brote de envenenamiento por metilmercurio, que a partir de allí se reconoció como *enfermedad de Minamata*.

agricultores. Es importante destacar que, a partir de este tipo de iniciativas, en la comercialización se visibiliza el trabajo que desarrollan las mujeres en el ámbito rural:

Observamos así que en esos “otros mercados” no solo se propone sostener vínculos más justos en la producción y el consumo, sino también la defensa de un modo de vida campesino que incluye, en muchos casos, la lucha por la tierra, la soberanía alimentaria y la resistencia frente al avance del agronegocio (García Guerreiro y Wahren, 2016: 337).

El acercamiento entre productores y consumidores permite a los productores un mayor conocimiento de los mercados, sus posibilidades de respuesta y sus propias limitaciones para acceder a ellos. Al mismo tiempo, promueve un mayor grado de diversificación, abasteciendo a una demanda más exigente y extendida. En este esquema, los consumidores son agentes dinamizadores de la actividad.

Otro efecto destacable de estas estrategias de comercialización es que adquieren relevancia las actividades e ingresos no agrícolas, dado que ocuparse de vender sus productos requiere de tiempo y dedicación. Esto permite, por un lado, una mejora en los ingresos de estos productores y, por otro, al eliminar la intermediación, una disminución de los precios finales en el mercado, lo que constituye un atributo diferenciador en relación a los circuitos más extendidos y formalizados.

Este esquema de producción y comercialización, alternativo al modelo predominante, fundado en paradigmas de la economía social y la agroecología, trasciende lo económico y requiere un fortalecimiento de las formas organizativas que superen las limitaciones que derivan de un accionar individual y desarticulado.

Si se analizan las dificultades en la producción que deben enfrentar los agricultores familiares, se puede observar que estas responden a razones de distinta índole, entre las cuales merecen destacarse: problemas de acceso a los factores de producción y servicios de apoyo, restricciones en materia de infraestructura y comunicación de las zonas rurales, insuficiente información, una oferta de poco valor agregado, basada principalmente en sus saberes y recursos disponibles, y no en los requerimientos de mercados cada vez más exigentes, etc. (Rodríguez Sáenz y Rivero Serrato, 2016: Cap. I).

En este sentido, resulta imperativa la actuación del Estado, en sus diferentes ámbitos (local, municipal, provincial, nacional), según sean los alcances del circuito de comercialización que se esté considerando. Su asistencia permite ir superando problemas de la actividad que realizan como, por ejemplo, disponer de agua y sistemas de riego, contar con invernaderos, lograr una planificación y escala de producción que permitan abastecer a los mercados de manera continua, acceder a espacios de comercialización, etc.

Como señalan diferentes autores con relación a la organización de los productores y la intervención del Estado, “(...) si faltara alguno de ambos, las dificultades aumentarían en relación con la sostenibilidad de estos mercados alternativos” (Rosa et al., 2020: 252).

De esta forma, afirmadas en relaciones personales y vínculos de confianza, estos circuitos se constituyen en espacios en los cuales productores y consumidores adquieren protagonismo, reterritorializando las producciones y la cultura, que “pueden redundar en la construcción de sociabilidades alternativas” (García Guerreiro y Wahren, 2016: 336).

Si consideramos que alimentarse es un derecho y que los alimentos no son una mercancía, la construcción de mercados alternativos aparece como una respuesta adecuada frente a la dificultad de la población de acceder a ellos en forma sana, segura y sostenible.

Mercados Concentradores Zonales de Misiones

Los MCZ son un espacio

de coordinación estatal, en principio, porque la gestión estatal del mercado buscó coordinar las instancias de producción, circulación y consumo tanto a través de una estructura administrativa y ciertas condiciones de infraestructura, como por un conjunto de acuerdos y pautas de trabajo, que organizaron el accionar diario de los productores, puesteros, emprendedores y consumidores que participan de él (Anello, 2020: 16).

Esta propuesta institucionalizada de comercialización, se origina en 2010 con la sanción de una ley de Ferias Francas y Mercados Concentradores de Ferias Francas¹⁴. En 2012, comienza sus actividades el primero de ellos en la ciudad de Posadas, en el que intervienen tanto productores periurbanos de Posadas como agricultores de municipios aledaños¹⁵. Es importante señalar que, inicialmente, se planteaba que los municipios involucrados tuvieran representación en los mercados y fueran ellos los que realizaran la selección de los productores que participaban de esta propuesta.

Durante 2021, se inauguraron otros dos mercados en las ciudades de Oberá y Eldorado, buscando replicar la experiencia de Posadas donde estos mercados fueran un punto de comercialización con infraestructura y equipamiento que, a diferencia de las Ferias Francas, permitieran una mejor organización por rubro de los productos que se ofrecen, y funcionaran más días a la semana¹⁶.

Durante mi gestión el objetivo de los MCZ era que los mismos funcionaran como un 'shopping' de producción. Que fueran un lugar de paseo y de esparcimiento, en el que se pudiera comprar producción misionera: verduras, queso, lechón, pollo, rapadura, yerba, alguna artesanía local, (...) todo producido en Misiones. Que encuentren todo lo que se necesita para consumir en la casa (Orué, 2022).

Los MCZ se materializaron mediante la intervención del Estado provincial, gestionados desde el Instituto de Fomento Agropecuario (IFAI), un organismo autárquico

14 Mediante la Ley III – N°10/2010 se buscaba promover la venta en forma directa de alimentos producidos en Misiones provenientes de cooperativas, asociaciones y organizaciones de agricultores familiares. Además, “conformar y fortalecer una red provincial de organizaciones de productores feriantes que comprenda la cadena desde la elaboración hasta la comercialización final en el Mercado Concentrador Zonal de Ferias Francas de la Provincia” (Artículo N° 1 de la Ley III – N°10/2010).

15 Pueden participar como feriantes “los productores, especialmente los pequeños productores familiares, que comercializan en forma directa sus productos al consumidor final quedando así expresamente excluidos los intermediarios” (Capítulo II, Artículo N° 3 de la Ley III – N°10/2010).

16 “Tratamos de diferenciarnos de las Ferias Francas; nosotros tenemos el mercado sectorizado: un sector frutihortícola, otro sector de productos preelaborados, el de los cárnicos, los lácteos, y un sector de varios. (...) con los mercados concentradores, buscamos que estos productores hagan una planificación de su producción que les permita abastecer durante cinco días a la semana, todas las semanas, con continuidad y calidad de sus productos” (Orué, 2022)

provincial, que coordina su planificación, con la excepción del MCZ Puerto Rico que, inaugurado a fines de 2017, se gestiona desde el municipio.

El MCZ Posadas es, por su escala y antigüedad, la experiencia que aporta mayor información a esta investigación ¹⁷. A partir de su estudio pudimos conocer que, entre otros objetivos, se buscaba promover la venta en forma directa de alimentos producidos en Misiones, provenientes de cooperativas, asociaciones y organizaciones de agricultores familiares. En él se conjugan la necesidad de contar con canales de venta directa de alimentos y las crecientes exigencias de calidad e inocuidad, requeridas por los organismos de control: municipal, provincial y nacional (Rios Gottschalk et al., 2020).

Los productores que desean intervenir en estos MCZ deben ser monotributistas, contar con los carnets sanitarios que se exigen en la manipulación de productos alimenticios (ej. Certificado de Manipulación de Alimentos, Registro Nacional Sanitario de Productos Agropecuarios e inscripción en el SENASA) y las habilitaciones vinculadas con el transporte de productos frutihortícolas.

La incorporación a estos Mercados sigue un proceso mediante el cual se busca que posean condiciones materiales que aseguren el abastecimiento de productos de calidad durante el año.

En Eldorado, se realizó un relevamiento, previo a la puesta en marcha del Mercado, de los productores que podrían participar en esta iniciativa, en 12 municipios aledaños de la Zona Norte. Interesaba conocer qué producción tenían, la disponibilidad de tierra, con que infraestructura contaban y si estaban interesados en participar. De más de 300 productores relevados, quedaron aquellos que tenían el perfil adecuado, pero por sobre todas las cosas, aquellos que pudieran asegurar continuidad en la producción (Orué, 2022).

Participar en estos MCZ, con la exigencia de una mayor formalidad en su actividad, facilita a los agricultores acceder a créditos a tasas preferenciales que les permitan resolver cuestiones productivas fundamentales para asegurar el abastecimiento continuo de estos Mercados:

(...) generamos una línea de asistencia financiera, con pequeños montos, para que el productor pudiera comprar media sombra para construir invernaderos, que les permita producir en invierno y verano, (...) que mejoren sus sistemas de riego, ya que la falta de agua es el principal problema en ciertas épocas de año. También se les provee de plantines; tenemos una plantinera en San Javier, y se les da asistencia técnica mediante profesionales del IFAI (Orué, 2022).

En la comercialización, operar en estos Mercados ofrece la ventaja de poder contar, en forma gratuita, con toda la infraestructura disponible: puesto de venta, cámaras de frío, servicios varios (luz, limpieza, seguridad), mobiliario, etc.

También los MCZ ofrecen el servicio de transporte para aquellos productores que no cuentan con vehículos propios; además, se organizan en ese ámbito jornadas de capacitación en diferentes temáticas como higiene y seguridad, buenas prácticas, huerta urbana, entre otras actividades.

¹⁷ En 2018, se realizó un relevamiento en el MCZ de Posadas, que se identificó como Encuesta del Mercado Concentrador Zonal de Posadas, 2018 (EMCZ18).

Más allá de tener que asegurar un abastecimiento semanal que garantice calidad y continuidad, estos productores deben asumir la tarea de atender los puestos de venta permanente que les fueron asignados en el Mercado. La mayoría tienen un puesto que atienden los propios productores o algún integrante de la familia, pero también hay vendedores contratados al efecto. Según la EMCZ18, más de la mitad de los encuestados afirman que venden su producción exclusivamente en el Mercado y, otros, utilizan además canales alternativos, como las Ferias Francas (Rios Gottschalk, et al., 2020).

Los productores señalan que el dilema que deben afrontar es el tiempo que les insume esa tarea adicional, destinado a la comercialización, considerando que esto va en detrimento del tiempo dedicado a la producción en la chacra.

Existen productores que tienen producción, pero no tienen donde comercializar y desconocen cómo hacerlo. Con los MCZ buscamos resolver esta situación, pero enfrentamos la dificultad de encontrar quien va a atender su box, que es el principal problema. Algunas de las soluciones ofrecidas fueron que recurran a familiares, amigos, conocidos, (...) que vivan en algunas de las localidades donde se encuentra el Mercado. En algunos casos, el IFAI les brinda un personal nuestro que pueda atender (Orué, 2022).

Es importante destacar que, mayoritariamente, estos productores han desarrollado experiencias previas de comercialización, vendiendo puerta a puerta, en ferias barriales, ferias francas o en organizaciones cooperativas, antes de llegar al Mercado (Rios Gottschalk et al., 2020).

Un aspecto central en esta etapa de la comercialización es el mecanismo mediante el cual se determinan los precios de venta. Es importante señalar que, en estos precios, se expresa la contraprestación que deben realizar los productores por acceder a los beneficios de vender en los MCZ, que se traducen en menores costos de comercialización.

Como resultado de esta política pública, los consumidores se benefician accediendo a productos de la canasta básica a menores precios. Como afirma Orué en la entrevista “Teníamos mejores precios, en algunos casos la diferencia era mucha, (...) en la mandioca, la rúcula, (...) nosotros hacíamos un seguimiento”.

Por su parte, Spivak sostiene que:

Las diferencias de precios en los mercados concentradores y las ferias francas con respecto a los supermercados supera el 25 %. Es que llega directamente del productor al consumidor, dejando de lado a los intermediarios (Spivak, 2023).

Para lograrlo, la organización realiza un relevamiento de precios en verdulerías, supermercados, Mercado Central de Misiones y Ferias Francas, estableciendo para cada producto un precio mínimo y máximo sugerido, que son publicados en una pizarra ubicada al ingresar al MCZ, según el cual cada productor podrá realizar su oferta (Rios Gottschalk et al., 2020).

Evidentemente, los precios no surgen a partir de un estudio de costos de producción y son los productores los que deben asumirlos como suficientes para la reproducción social y económica de la unidad de producción familiar¹⁸.

Con el riesgo de que alguna de estas unidades productivas pudiera estar sufriendo un proceso de descapitalización: *“casi todos los feriantes perciben haber logrado una mejora en su situación económica a partir de su participación en el mercado”* (Rios Gottschalk et al., 2020: 152).

En un contexto de alta inflación como el actual, los precios a los que se comercializan los productos que integran la canasta familiar adquieren relevancia política, económica y social. En este sentido, los MCZ constituyen parte de una estrategia de intervención del Estado para poder regular los precios en esta coyuntura inflacionaria.

Cuando se declaró la pandemia por el COVID-19, durante el período de Aislamiento Social Preventivo Obligatorio que se dispuso a partir de marzo del 2020, los MCZ resultaron estratégicos para la comercialización de alimentos y el abastecimiento de la población. Durante este período, nunca dejaron de operar, a diferencia de las Ferias Francas, que fueron cerradas y cuya reapertura fue gradual.

Los MCZ pudieron responder más rápidamente a los protocolos establecidos, debido a la infraestructura con la que cuentan, que les permitía poder controlar el ingreso, la circulación y salida de los consumidores, respetando el distanciamiento social obligatorio y las medidas de saneamiento.

En los MCZ, como hay una infraestructura edilicia en la que tenemos un portón de acceso y otro de salida, era más fácil el control del distanciamiento y de las medidas sanitarias correspondientes. Por eso, hasta que se logró normalizar la situación, muchos clientes que antes iban a las Ferias Francas, se trasladaron a comprar a nuestros mercados. Para los productores, durante la pandemia, se puede decir que fue una de las mejores épocas, se potenciaron (Orué, 2022).

Otro de los factores concurrentes que beneficiaron a la mayor actividad de ventas de los productores familiares en los MCZ durante el período de cuarentena, particularmente en la ciudad de Posadas, fue la prohibición del tránsito vecinal fronterizo que impidió el ingreso de las *paseras*¹⁹, que tradicionalmente venían de Encarnación (Paraguay) a la ciudad a vender sus productos, principalmente frutas y verduras.

Durante este período, también desde el MCZ se propiciaron formas alternativas de venta como, por ejemplo, ofrecer combos de productos que se podían pedir con anticipación por redes sociales o por Internet, y eran entregados a domicilio por servicio de motomandado.

La coordinación de los MCZ no intervenía directamente en la comercialización, *“(...) la organización se ocupaba de la operatividad, la administración y poner a disposición el puesto de venta, no nos metíamos en la comercialización, que quedaba a cargo de los productores”* (Orué, 2022).

18 “Chayanov señala que la actividad económica de la empresa campesina está estimulada por la necesidad de satisfacer los requerimientos de subsistencia de la unidad de producción. De esta manera, y a diferencia de la empresa capitalista, que se orienta al valor de cambio, la economía campesina lo hace al valor de uso” (Salcedo et al. 2014: 18).

19 Las paseras o villenas (por venir de Villa Encarnación, Paraguay) son principalmente mujeres que históricamente realizaron un comercio de hormiga, pasando a través de la frontera argentino-paraguaya pequeñas cantidades de mercaderías para su venta o entrega (Linares, 2017).

Reflexiones finales

La aproximación presentada sobre esta estrategia de intervención del Estado en la comercialización de productos de la agricultura familiar nos permite compartir algunas reflexiones que van a guiar la continuidad de esta investigación.

Los MCZ constituyen una política pública pertinente que facilita el acceso a algunos alimentos que componen la canasta familiar, con mejores precios para los consumidores y mayores ingresos para los agricultores. Esto quedó debidamente destacado tanto por quien se desempeñó como coordinador de los MCZ, como por los medios de difusión pública y los propios agricultores.

Mediante esta estrategia de comercialización, los productores alcanzan una mayor autonomía, debiendo aumentar y diversificar su producción para atender una demanda más exigente, lo que les permite incrementar sus ventas e ingresos.

Participar los obligó a rediseñar sus estrategias organizativas hacia dentro de la unidad productiva y entre los mismos productores, autogestionándose en función de las exigencias que implica tener que destinar buena parte del tiempo disponible a la atención del puesto en el mercado. Está claro que este es uno de los dilemas a resolver por parte de estos actores.

Como contrapartida, su participación les permitió acceder a infraestructura adecuada, obtener créditos de apoyo a la actividad en condiciones favorables, lograr acompañamiento y asesoramiento técnico para diversificar su producción y alcanzar mayor escala y continuidad en la oferta.

Durante el período de cuarentena por la pandemia, los MCZ resultaron adecuados para poder enfrentar la singularidad de la situación que representaba tener que cumplir con las restricciones sanitarias impuestas y poder abastecer a la población. Es así que, en este período, se inauguraron dos nuevos mercados concentradores.

Referencias Bibliográficas

ANELLO, María Cecilia (2020) “Mercados de coordinación estatal para la agricultura familiar: el caso del Mercado Concentrador Zonal de Posadas, Misiones”. En *Revista Pilquen*. Vol. 23 N° 1. Viedma.

CARDONA GÓMEZ, Leonardo (2020) “La Noción de cadena de producción solidaria desde las experiencias de circuitos cortos de comercialización”. En *Journal of business and entrepreneurial studies*, vol. 4, Núm. 1. Editorial Colloquium, 2020. En: <https://www.redalyc.org/journal/5736/573667940014/html/>

CEPAL (2014) “Agricultura familiar y circuitos cortos. Nuevos esquemas de producción, comercialización y nutrición: Memoria del seminario sobre circuitos cortos” realizado el 2 y 3 de septiembre de 2013. En *Series Seminarios y Conferencias* 77.

GARCÍA GUERREIRO, Luciana y WAHREN, Juan (2016) “Seguridad Alimentaria vs. Soberanía Alimentaria: La cuestión alimentaria y el modelo de agronegocios en la Argentina”. Pág. 327-340. En *Trabajo y sociedad* N° 26. Santiago del Estero, Argentina. www.unse.edu.ar/trabajosociedad

LINARES, María Dolores (2017) “Nuevos paisajes urbanos en la frontera: las “paseras” paraguayas entre Posadas (Argentina) y Encarnación (Paraguay) y el plan de obras de Yacyretá (2009-2010)”. Pág. 65 - 94. En *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Trans-fronterizos*. URL: <https://www.scielo.cl/pdf/ssa/v17n1/0719-0948-ssa-17-01-00065.pdf>

MACEIRA, Daniel y STECHINA, Mariana (2010) “Intervenciones de política alimentaria en 25 años de democracia en Argentina”. En *Revista Cubana de Salud Pública*; 37 (1) Pág. 44 - 60. URL: <http://scielo.sld.cu>

NACIONES UNIDAS (2022) *La guerra de Ucrania lleva los precios internacionales de los alimentos a un máximo histórico*. Consultado el 11/09/2023. URL: <https://news.un.org/es/story/2022/04/1506952>

ODSA (2023) *A 20 años de la salida de la crisis de la convertibilidad: dos décadas de segmentación laboral, deterioro de las ocupaciones y la pobreza en la Argentina urbana (2003-2022)*. Universidad Católica Argentina.

PASTORE, Rodolfo (2020) “Circuitos socioeconómicos y emergencia alimentaria. Una agenda transformadora y democrática para el desarrollo popular y solidario”. En *Revista de Ciencias Sociales SUMARIO*. Año 11, N° 37. (Pág. 45 – 62). Abril de 2020. Buenos Aires.

PROVINCIA DE MISIONES (2010) LEY III - N°10. *Desarrollo promoción y fomento de la Feria Franca y Mercado Concentrador Zonal de Ferias Francas de la Provincia*. BO N° 12791. Posadas, Misiones. 15/7/2010.

RANABOLDO, Claudia y AROSIO, Marta (2016) Circuitos cortos de comercialización: una mirada desde el enfoque territorial. FAO. URL: <http://www.fao.org/in-action/territorios-inteligantes/articulos/colaboraciones/detalles/es/c/41018/>

RIOS GOTTSCHALK, Gabriela; SIMONETTI, Eduardo y OJEDA, Natalia (2020) “El Mercado Concentrador Zonal de Posadas: una estrategia de política pública para la agricultura familiar”. Pág 141-158. En *Revista Realidad Económica*, N° 333. Buenos Aires.

RODRÍGUEZ SÁENZ, Daniel y RIVERO SERRATO, Hernando (2016) *Esquemas de comercialización que facilitan la vinculación de productores agrícolas con los mercados*. IICA. San José de Costa Rica. URL <http://www.iica.int>

ROFMAN, Alejandro (2020) “Dinámicas de un modelo de acumulación neoliberal (2016-2019). Capítulo 2”. En *Circuitos productivos regionales y estrategias de desarrollo en la Argentina del siglo XXI. Realidad Económica. Instituto Argentino para el Desarrollo Económico (IADE)*. (pág. 37-56). Buenos Aires.

ROSA, Paula; MURO, María; MARCOS, María Florencia y COWAN ROS, Carlos (2020) “Circuitos cortos de comercialización. Experiencias de trabajo y de organiza-

ción alternativas”. En ROFMAN, Alejandro (organizador) (2020) *Circuitos Productivos Regionales y Estrategias de Desarrollo en la Argentina del Siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

SALCEDO, Salomón, DE la O, Ana Paula y GUZMÁN, Lya (2014) “El concepto de Agricultura Familiar en América Latina y el Caribe.” En *Agricultura Familiar en América Latina y el Caribe: Recomendaciones de Política*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). Santiago de Chile. URL: www.fao.org/publications

SECRETARÍA DE ESTADO DE AGRICULTURA FAMILIAR (s.f.) *Ferias Francas*. Gobierno de la Provincia de Misiones. URL: <https://agrifam.misiones.gob.ar/ferias-francas/>

SIMONETTI, Eduardo (2021) *Las cooperativas agrarias en la provincia de Misiones. Efectos de la Globalización en sus estrategias organizacionales y productivas*. Editorial Académica Española.

SIMONETTI, Eduardo, REUTEMANN, Guillermo, DALMARONI, Rogelio y BISTOCCO, Oscar (2011) “De productores familiares a plantadores: el caso de los tabacaleros de la provincia de Misiones”. En *Revista KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, N° 4. Buenos Aires, Argentina. Pág. 21-40.

Fuentes

ORUÉ, Marcelo (2022) *Entrevista realizada por los autores*.

SPIVAK, Alejandro (2023) *Misiones: las ventas en los mercados y en las ferias municipales subieron 25%*. URL: <https://www.ambito.com/municipios/misiones-las-ventas-los-mercados-y-las-ferias-municipales-subieron-25-n5820459>. Consultado el 20/09/2023.



De configuraciones distópicas: El año de la rata de Mariana Enriquez y Jorge Alderete

Dystopian settings: The Year of the Rat by Mariana Enriquez and Jorge Alderete

Ángela Lucía Molina*

Ingresado: 06/08/2023 // Evaluado: 22/09/2023 // Aprobado: 07/11/2023

Resumen

El presente artículo da cuenta de un abordaje semiótico-discursivo en torno a *El año de la rata* (2020) de Mariana Enriquez y Jorge Alderete. En esta propuesta, en particular, intentamos reflexionar acerca del modo en que la acción creativa de los autores en esta crónica gráfica distópica ofrece una relectura del cotidiano que problematiza el devenir social. En el concierto de la hibridez genérica, desde un estilo que emula y deconstruye la *objetividad* de discursividades ontológicas, la ciencia ficción, el fantástico y el terror instalan la contraposición de representaciones y discursos que modelizan lo real, en una actitud irreverente, contestataria y crítica que evidencia la implosión de paradigmas ancestrales en la era posmoderna e interpela al lector a interrogarse sobre su propia realidad.

Palabras clave: crónica gráfica – distopía – hibridez genérica – literatura.



Abstract

*This article presents a discursive-semiotic approach to *The Year of the Rat* (2020) by Mariana Enríquez and Jorge Alderete. In this proposal, we attempt to reflect on how the creative expression of the authors in this dystopian graphic chronicle offers a fresh perspective on the ordinary aspects of life that problematizes social becoming. Within the context of genre hybridity, through a style that both emulates and deconstructs the objectivity of ontological discourses, science fiction, the fantastic, and horror, the text establishes a juxtaposition of representations and discourses that shape reality. In doing so, it adopts an irreverent, challenging, and critical attitude that highlights the implosion of ancient paradigms in the postmodern era, and prompts the reader to reevaluate their own reality.*

Keywords: *graphic chronicle - dystopia - genre hybridity – literature.*

*** Ángela Lucía Molina**

*Prof. y Lic. en Letras. Especialista en Semiótica de la Lengua y la Literatura (FHyCS, UNaM). Integrante del proyecto de investigación Escrituras intersticiales en clave de géneros literarios menores. Adscripta en la cátedra Teoría y Metodología del Discurso Literario y JTP en la Extensión áulica del Profesorado en Letras en la ciudad de El Soberbio. Docente en el Nivel Medio y Superior.
E-mail: angela_2737@hotmail.com.ar*

Cómo citar este artículo:

Molina, Ángela Lucía (2023) "De configuraciones distópicas: El año de la rata de Mariana Enríquez y Jorge Alderete". Revista La Rivada 11 (21), pp 199-218 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/articulos/400-de-configuraciones-distopicas>

I. Crónicas de lo insólito: cuando la realidad supera a la ficción

El año de la rata constituye un proyecto multidisciplinar que involucra a diferentes artes y artistas, lo que imposibilita su encasillamiento en un marco genérico delimitado. Novela gráfica, crónica gráfica y distópica, ficciones fantásticas, terroríficas y futuristas ilustradas, son algunas de las denominaciones que surgen al momento de aproximarnos a esta obra. En 2020, Jorge Alderete –el “Dr. Alderete”–, artista gráfico ilustrador y diseñador, elabora una serie de 90 dibujos –inmerso en la fiebre del COVID y el encierro– que evocan una variedad de entes y objetos disímiles: monstruos, criaturas mitológicas, mujeres gogó, insectos, aliens y personajes reales, en un estilo que rememora el rock surf y de garaje, el cine clase b y el folclore mexicano, con sus máscaras y colores estridentes y el imaginario de la lucha libre. Con la colaboración de Mariana Enriquez, en 2021 surge una crónica ilustrada distópica narrada “a cuatro manos” –como ella misma lo explica en sus entrevistas– donde se invierte el modelo de escritura canónica ya que la imagen antecede al texto y la obra literaria se potencia en el concierto de la hibridez genérica.

Tan es así que el libro cuenta con un código QR a través del cual los lectores pueden acceder a material audiovisual: el enlace conduce al sitio web de Alderete donde se visualiza el trabajo realizado por la coreógrafa y bailarina Dalel Bacre quien, junto al director de cine y fotógrafo Christian Weber, adapta algunas de las imágenes de la crónica a fotografías que sirvieron de base para la grabación de performances de danza contemporánea, posteriormente compiladas en un video de cuatro minutos que circuló por festivales especializados del mundo. Estas coreografías cuentan a su vez con la musicalización del portugués Paulo Furtado (conocido artísticamente como “The Legendary Tigerman”) quien, desde Lisboa, compuso y grabó la música que las acompaña.

De esta manera, la puesta en diálogo con otros géneros comporta no solo un enriquecimiento de la producción literaria, sino que también propicia la valoración de fenómenos artísticos inesperados y originales que no dejan de promover un revisionismo de las cosmovisiones que predominan en nuestra realidad. En este marco, distintos autores como Mariana Enriquez apelan a la escritura como un medio para problematizar nuestra percepción de la realidad –en esta ocasión, la que surge después de la pandemia– postulando mundos alternativos extraños y absurdos que rompen con los lineamientos básicos que definen lo real, entendido como aquello cognoscible por la experiencia.

En efecto, al conjunto de imágenes alucinadas, lo acompaña una serie de textos breves –bajo su título alusivo, ninguno supera las dos páginas– que nos introducen en un universo que en ocasiones escapa del cotidiano, en tanto sirven de fundamentación sobre los orígenes o características de los seres y objetos retratados en las ilustraciones. En este sentido, la narrativa de Mariana Enriquez recuerda a series documentales como *Ripley, ¡aunque usted no lo crea!*, conducida por Jack Palance y popular en la televisión de los 80, con episodios que muestran acontecimientos fuera de lo común; o a artículos sobre rarezas y misterios, por ejemplo, o las publicaciones de la revista *Muy Interesante*, o libros semejantes a los de David Wallechinsky e Irving Wallace, como *Almanaque de lo insólito* (1978), *Almanaque de lo popular* (1983), entre otros, con varios volúmenes que abordan desde enigmas del universo a curiosidades sobre personajes históricos, descubrimientos científicos, religiones, deportes y demás datos de interés.

De este modo, en un estilo que emula la narrativa periodística, podemos hallar sucesos rastreables en fuentes bibliográficas que descubren datos insólitos. Por ejemplo, por

citar algunos, vemos la invención del *facekini* en Japón hacia el 2004 como protección a las bañistas del ataque de las medusas, que posteriormente comenzó a utilizarse para conservar la blancura de la piel, signo de estatus social; o la creación del *theremín* en 1920 por el científico ruso al que debe su nombre, quien resultó ser un espía soviético que aprovecha su invento para desarrollar tareas de inteligencia en suelo americano. También tenemos la relación de los experimentos del biólogo estadounidense W. Franklin Dove, quien a principios del siglo XX se propuso producir unicornios a partir de injertos en vacas, ovejas y cabras. Por otra parte, hallamos páginas dedicadas a insectos, donde los datos científicos sirven de sustento a crónicas hiperbólicas, como la del *Aedes aegypti*, transmisor del dengue hemorrágico con consecuencias astronómicas, ya que cientos de personas fallecen derrumbándose en charcos de su propia sangre; o respecto a los vinagrillos o escorpiones látigo, una especie de arácnidos inofensivos, hasta que un veterinario descubre en los usuales paquetes de esperma de algunos machos cierto contenido venenoso. Ante semejante hallazgo decide comercializarlo, con lo cual logra saldar la deuda contraída con un *dealer*. Finalmente, pueden observarse crónicas de tinte crítico, como la que versa sobre la situación de cientos de niños en Bucarest y Bogotá que viven en alcantarillas, refugios subterráneos en los que subsisten al abandono del Estado. La antesala a estos relatos son las teorías de conspiración que rondan la instalación del hospital de campaña en Central Park, según las cuales, el virus y esta medida de emergencia ante el COVID-19 son una pantalla para encubrir la operación de abuso y tráfico infantil mundial que tiene lugar en ese sitio. Ambos relatos se confunden, no obstante, sirven para exponer estos hechos al tiempo que impulsan la reflexión del lector.

De esta manera, la obra avanza en la exposición de fenómenos disímiles pero inquietantes que interpelan a nuestra comprensión sobre los límites de lo real, al exhibir una dimensión de lo social que excede lo convencional. Así, como explica Amar Sánchez, mientras el relato realista especula sobre lo que podría haber sucedido, la narrativa de no-ficción indica: “Todo esto realmente pasó, por lo tanto, no me culpen si no parece real” (Amar Sánchez, 1992: 23). En efecto, las crónicas de Enriquez participan de un corpus de textos que comienza a surgir en el último fin de siglo e involucran al relato testimonial y la narrativa de no-ficción donde, según lo expuesto por Mónica Bernabé, se aprecia un insistente retorno a lo real, pero sin la pretensión de “reflejar la realidad” (Bernabé, 2006: 9).

Como la autora indica en sus páginas, a partir de dicho período los cronistas: “... se empeñan en encontrar una voz en confluencia con una mirada como estrategia de percepción en un mundo cada vez más complejo” (Bernabé, 2006: 11); es por ello que los textos generan una interpelación ética que obliga al lector a mirarse tanto a sí mismo como a su entorno. En *El año de la rata*, cada relato oscila en la ambigüedad de su veracidad, lo cual invita a la investigación de sus bases históricas y científicas –ya que el texto no ofrece ninguna– para constatar su autenticidad. Sin embargo, el encuentro con el dato documental no cancela el halo de inverosimilitud que rodea a los fenómenos de por sí inenarrables.

Al contrario, tales acontecimientos colaboran, por un lado, en el cuestionamiento de prácticas aberrantes como la experimentación científica perniciosa, o la crítica a gobiernos dictatoriales e inoperantes que acrecientan las brechas sociales –el caso de los huérfanos en Bucarest, resultado de las polémicas políticas de natalidad de Nicolae Ceausescu–. Por el otro, ponen de manifiesto el carácter ficcional de los paradigmas ontológicos que definen lo real, ya que junto a estas narraciones se articulan discursividades

distópicas que, ante los casi increíbles acontecimientos históricos, ya no resultan del todo imposibles, como veremos más adelante.

De hecho, Amar Sánchez nos enseña que la no-ficción problematiza las categorías de ficción y realidad al socavar las concepciones del realismo que se apoyan en la verdad de sus relatos, mediante la puesta en contacto de géneros disímiles, donde: “Los textos apelan a diferentes códigos que en el encuentro se cuestionan y destruyen, ponen en evidencia el verosímil del otro” (Amar Sánchez, 1992: 22). Si la realidad es el resultado de un modo de narrar, los límites están dados por los discursos que construimos para sostenerla, lo cual amplía el campo de lo posible.

Al respecto, Jaramillo Agudelo en una entrevista para *La Nación*¹ señala que en la actualidad el cronista: “No pretende una visión del mundo completa y acabada, consoladora y elegante. En este punto logra una identificación con el lector, perteneciente, cuando es honrado, al sector de los perplejos” (Tarifeño, 2012), reacción común de los espectadores al verse sobrepasados por la multitud de eventos confusos y paradójicos a los que asisten a través de la lectura, donde: “... el mundo se interpreta a medida que se lo cuenta, sin conceptos teóricos ni ideas preconcebidas que enmarquen la narración” (Tarifeño, 2012). En Enriquez, esta propuesta se efectiviza no solo en la presentación de una galería de personajes y eventos anómalos, sino que el texto se articula con un conjunto de imágenes provocativas que producen desconcierto e interés, con lo cual se completa la pretensión del género: combinar entretenimiento con información de sesgo crítico.

En este sentido, esta predilección por la no-ficción como vehículo para la visibilización de problemáticas sociales o la puesta en valor de personajes y eventos históricos es una constante en la producción de la autora, quien ha publicado varios títulos de esta índole como *La hermana menor. Un retrato de Silvina Ocampo* (Anagrama, 2014), donde propone un perfil biográfico de la reconocida escritora, corriendo el velo sobre diferentes facetas de su vida; o *Alguien camina sobre tu tumba. Mis viajes a cementerios* (Editorial Laguna Libros, 2013); en el cual el recorrido por estos lugares dedicados a los muertos responde, por un lado, a su obsesión por lo siniestro y oscuro, sin embargo, también encuentra su justificación en una motivación política, como lo menciona en una entrevista para la revista *El cultural* (16/4/2021). Durante los gobiernos autoritarios que asolaron distintos países de Latinoamérica, los represores construyeron cientos de fosas clandestinas para ocultar sus crímenes y terminar el proceso de vejación de las víctimas. En sus crónicas, Mariana Enriquez recupera estos acontecimientos que forman parte de la historia de los pueblos, desde una mirada crítica que busca reflexionar sobre eventos inherentes al imaginario colectivo de estas latitudes. De hecho, en 2020, con la editorial Anagrama publica *El otro lado. Retratos, fetichismos, confesiones*, obra que reúne sus crónicas periodísticas, testigo de su compromiso con el quehacer crítico ejercido respecto de problemáticas diversas.

En esta línea, aunque atravesada por el fantástico y el terror, encontramos sus novelas *Bajar es lo peor* (Editorial Planeta, 1995; Anagrama, 2002), *Cómo desaparecer completamente* (Emecé Editores, 2004) y *Nuestra parte de noche* (Anagrama, 2019) —galardonada con el Premio Herralde de Novela y el Premio de la Crítica Narrativa de España—; y su cuentística, con publicaciones como *Los peligros de fumar en la cama* (Emecé, 2009-Anagrama, 2017), *Las cosas que perdimos en el fuego* (Anagrama, 2016) —por el que

¹ A propósito de la publicación de su *Antología de crónica latinoamericana actual* (Alfaguara).

recibió el Premio Ciutat de Barcelona en la categoría “Literatura en lengua castellana”—; y *Ese verano a oscuras* (Páginas de espuma, 2019).

Más allá de los disímiles géneros que aborda, puede decirse que la narrativa de Mariana Enriquez está atravesada por temáticas que resultan una constante en su literatura: el imaginario de la década de los 90, con hiperinflación, retraso salarial y pobreza, ola de violencia y corrupción política, en un ambiente aún enrarecido por la reciente dictadura militar. Se trata de un marco de crisis generalizada donde los jóvenes resultan las principales víctimas. Ante la precarización de las condiciones de educación y empleo, terminan condenados a la marginalidad y exclusión social. Sin embargo, este contexto asfixiante emerge con mayor intensidad a través del terror y el fantástico, por cuanto le provee de convenciones elementales para organizar una escritura que visibilice de forma contundente las problemáticas sociales, aspecto visible en relatos como “La casa de Adela” (2016), que enfrenta al lector a los horrores de su historia al retratar la violencia de una dictadura que oprime, secuestra y mata; “Las cosas que perdimos en el fuego” (2016), en el que la inmólación femenina, acto macabro y disruptivo respecto del orden social, se alza como única resistencia al yugo patriarcal; y “Chicos que faltan” (2009), donde el imaginario zombie se conjuga con la figura del desaparecido, omnipresente en la historia argentina, para exhibir una acusación a los regímenes dictatoriales y denunciar la situación de marginalidad que padecen cientos de niños y adolescentes en contextos de vulnerabilidad.

En efecto, Goicochea sostiene que en la producción de Enriquez puede observarse una “matriz gótica” en la que prevalece lo ominoso, desde una textualidad que no apela solo a lo extraño o sobrenatural, sino que: “... a partir de situaciones cercanas y reconocibles para la cotidianeidad del lector, funda un fantástico que habla de lo real” (Goicochea, 2018: 2). La atmósfera de miedo, extrañeza, e impotencia ante el peligro inminente comportan una dimensión política que encuentra un destinatario explícito: el lector de estas latitudes, interpelado a través de problemáticas inherentes a su medio, arrancadas de la naturalización obsecuente para ser planteadas como una anormalidad.

En relación a lo expuesto, Hodgson señala que en la producción de la escritora pueden distinguirse dos preocupaciones. En primer lugar, el papel de la mujer en la sociedad moderna, en relación con el abuso, el femicidio, la sexualidad y los cánones de belleza y la salud mental. En segundo lugar, el escenario de crisis impuesto por la neoliberalización durante los 90 cuyas consecuencias perviven hasta nuestros días y forman parte de la experiencia urbana que los textos exhiben: pibes chorros, villas miseria, hurtos, mendicidad, drogas, prostitución, violencia y corrupción (Hodgson, 2019: 34-37).

Por consiguiente, como menciona Goicochea, en la obra de Enriquez asistimos a una nueva forma de narrar el terror, que ubica lo siniestro no en figuras estereotipadas del género, sino en personajes monstruosos que alcanzan esta categoría por sus actos aberrantes, ya que su monstruosidad se encuentra: “... sobre todo en sus conductas, son capaces de monstruosidades por acción y también por omisión, por lo que dicen y por lo que callan” (Goicochea, 2018: 11). De esta manera, lo sobrenatural se ubica en segundo plano para cederle el lugar a la acción humana, protagonista de lo terrorífico.

Tan es así, que en una de sus entrevistas para el suplemento *Babelia* (3/6/2021), la escritora manifiesta que la literatura realista o mimética resulta insuficiente para exponer la profundidad de los fenómenos controversiales y violentos que sacuden a la sociedad latinoamericana, atrapada en relaciones de poder inamovibles que provocan una desigualdad crónica, en la que los levantamientos populares son silenciados con brutalidad y los

crímenes institucionales terminan encubiertos. Pensar lo cotidiano desde construcciones terroríficas y fantásticas le permite concebir estas situaciones conflictivas como “pequeños infiernos”: son “interrupciones” en nuestra realidad que luchan por apoderarse de nosotros.

En efecto, tales géneros exploran los miedos del ser humano, motivo que les confiere su vitalidad y vigencia. Entonces, la predilección por el cultivo del terror y el fantástico —que, en *El año de la rata*, se hibrida con la crónica y por primera vez con la ciencia ficción—, evidencia en la acción estética una voluntad de denuncia de los males que amenazan el bienestar colectivo, al tiempo que intenta alertarnos sobre aquello que ocultamos como sociedad pero que, aun soterrado, no deja de acecharnos desde las sombras.

II. Narrativas extrañas: cuando la ciencia ficción y el fantástico irrumpen en escena

Como veníamos anticipando, *El año de la rata* presenta un conjunto de textos dispuestos en un mismo tenor que articula eventos rastreables en fuentes bibliográficas con narraciones alucinadas que escapan de lo admisible dentro de los parámetros de lo real. De esta manera, podemos identificar el desarrollo de una serie de crónicas sobre personajes y eventos que nos remiten a un universo alejado de nuestro presente.

En primer lugar, siguiendo con la línea de lo insólito característica de la crónica latinoamericana (Jaramillo Agudelo, 2012), llegamos a la historia de las “Damas de piedra”, un grupo de mujeres excéntricas que organizan espectáculos circenses. En este punto, resulta oportuno señalar el modo en que la crónica deslinda la conformación de un clan femenino que encuentra en la exhibición de lo insólito una forma de reivindicación del género, por cuanto se presenta como un conjunto diferenciado por determinadas destrezas, donde la anomalía es un vehículo para el empoderamiento. De allí que el lema de la primera gira de las damas rece: “Lo que no nos destruye nos hace más fuertes” (Alderete y Enriquez, 2021: 12). De esta manera, el grupo itinerante reúne a los marginados por la sociedad, en un gesto de solidaridad y ayuda mutua que les permite afrontar y superar sus padecimientos: el alcoholismo y el abuso en el caso de Charo, la *encantadora de serpientes* onanista; la adicción a fármacos en *La Gata*, una joven habilidosa con el látigo; la discriminación por la orientación de género en Johnny Guitar², una mujer trans fanática de Joan Crawford, poseedora de una doble visión gracias al par de ojos adicional alojados detrás de su cabeza y disimulados como un simple accesorio de cabello que la ayudan a protegerse de posibles agresores.

Esta operatoria reivindicativa que promueve un revisionismo de categorías conceptuales tradicionales en torno a inclinaciones y prácticas sexuales constituye una

2 Cabe mencionar que este personaje evoca a la película estadounidense homónima estrenada en 1954 y dirigida por Nicholas Ray. Pese a llevar el nombre de uno de los protagonistas, el film tiene como peculiaridad que otorga centralidad a una mujer: Vienna, interpretada por Joan Crawford, es la propietaria de una casa de juegos en las afueras de una ciudad del Oeste recelada por su independencia y progreso, que se ve enfrentada a la comunidad al ser acusada injustamente de asesinato. Debido a ello, el western se desvía de la clásica exaltación masculina, en una propuesta de profundidad psicológica que presenta a un individuo solitario de difícil integración, en abierto rechazo a los dictámenes del colectivo. De esta manera, la construcción del personaje de Enriquez remite a un imaginario que lo dota de espesor simbólico, al emparentar a la mujer trans con una heroína del Oeste, en un doble movimiento que privilegia la libertad de género por encima de la imposición social, representada en el nombre propio masculino, Johnny Guitar.

constante en *El año de la rata*. Por citar algunos ejemplos, podemos mencionar al “Museo Itinerante de los Placeres Raros”, con exposiciones y actividades interactivas respecto de distintas modalidades de ejercicio de la sexualidad –fetichismos, prácticas sadomasoquistas y onanistas, entre otros–; la biografía de Tessa Kuragi, que ofrece una versión magnificada sobre esta artista y modelo erótica radicada en Londres cuya performance explora la cultura del BDSM propia de sexualidades alternativas; o la invención de “Látex”, un traje basado en el *facekini*, aunque su diseño emula la estética del *bondage* y el S&M al tiempo que ofrece protección contra el virus al cubrir el cuerpo en su totalidad. En este sentido, habitar este territorio supone posicionarse en lo que Homi Bhabha denomina como espacio intermedio o *in-between*, un lugar intersticial que propicia la existencia de las diferencias culturales impidiendo su polarización. En él, las identidades minoritarias cuestionan las divisiones binarias oclusivas que rigen en la sociedad, tornándose en “un espacio de intervención en el aquí y ahora” (Bhabha, 2002: 18-24). Con ello, la narrativa nos impulsa a avanzar hacia una comprensión pluralista, arbitraria y dialógica de nuestra sociedad.

Ahora bien, como mencionábamos anteriormente, una particularidad de las crónicas es la predilección por eventos de naturaleza insólita que colindan, incluso, con lo sobrenatural o maravilloso. Tal es el caso de la peculiar habilidad de Charo o el aparente rasgo congénito de Johnny Guitar. De hecho, en la obra se relatan otros eventos donde los parámetros de lo cognoscible son desestabilizados y puestos en discusión, como el encuentro de las “Damas de Piedra” con una sirena en las costas de Jamaica –a quien, incluso, la invitan a unirse a su show– o la extraña edificación en la que un muchacho descubre a una mujer totalmente desnuda caminando por el techo en una postura estilizada de gimnasta. Tras su huida apresurada para evitar la muerte “en esa casa que no era una casa” (Alderete y Enriquez, 2021: 84), la puerta del lugar se cierra para siempre, imposibilitando a otros confirmar la historia.

En relación con lo expuesto, el trabajo de David Roas resulta revelador para el examen de estas discursividades, quien expone que lo fantástico en la posmodernidad no intenta abolir las referencias extratextuales, sino que problematiza la noción de realidad como entidad ontológicamente estable y única a partir de la creación de nuevos sistemas referenciales o mundos alternativos que ponen al descubierto los artificios que la sustentan (Roas, 2008: 22). En efecto, Irene Bessièrre coincide en señalar que este género debe entenderse como una forma literaria que utiliza los marcos socioculturales y formas de entendimiento que definen lo natural y sobrenatural –lo cual varía según las épocas– para presentar fenómenos que escapan de lo cognoscible a través de los sentidos y organizar su confrontación:

...destacando sus disparidades y llevando su descripción hasta el absurdo, hasta un punto en que los límites mismos que el hombre y la cultura asignan tradicionalmente al universo ya no circunscriben ningún campo natural ni sobrenatural, porque, como invenciones del hombre, son relativos y arbitrarios (Bessièrre, 1974: 3).

El género, entonces, inaugura el diálogo del sujeto con sus creencias y conocimientos al contraponerlos en un contexto que escapa de lo convencional. De hecho, estas figuraciones terroríficas y fantásticas, si bien se desarrollan como narrativas autónomas en el devenir de la crónica, forman parte de una elaborada construcción que desborda los marcos del cotidiano y propone una inquietante mirada sobre el

porvenir. De esta manera, asistimos a la relación del hallazgo de unas criaturas que dicen provenir de un planeta de la galaxia RXJ1131-1231, ubicado a 3800 millones de kilómetros de la Tierra. Estas mujeres, idénticas a los humanos por fuera pero casi huecas por dentro, afirman que abandonaron su hogar con el propósito de *hacer turismo*, agotadas del tedio de su mundo. Pese a su testimonio y a los estudios que les realizaron –que dejan en evidencia la particular composición de sus cuerpos–, los científicos desacreditan su versión, alegando la imposibilidad de un viaje intergaláctico de semejante magnitud.

En este punto, resulta oportuno destacar que la construcción de la crónica combina invención con información científica: en 2018 investigadores de la Universidad de Oklahoma, EE.UU., anunciaron la existencia de una galaxia comprendida en el cuásar de RXJ 1131-1231, un agujero negro supermasivo y brillante³. Si bien algunos miembros de la comunidad científica se encuentran renuentes a confirmar este descubrimiento revolucionario para la astronomía, los astrofísicos protagonistas del hallazgo defienden sus datos y no descartan la posibilidad de que esta galaxia albergue hasta 2000 planetas por cada una de sus estrellas. La crónica de Enriquez le rinde tributo a uno de ellos, Xinyu Dai, a quien las bellas extraterrestres deben el nombre de *daianas*. De esta manera, el relato habilita una versión alternativa al discurso científico que pone al descubierto las incertidumbres epistémicas que lo atraviesan.

Asimismo, surgen otros acontecimientos inquietantes. Por un lado, la inexplicable irrupción de unas criaturas que resultan una réplica exacta de cada persona del planeta. Aunque inofensivas –tanto que algunos abogan por leyes que los amparen de quienes deseen manipularlos–, en la mayoría generan incertidumbre respecto de su propósito, sobre todo teniendo en cuenta que se dedican a imitar los gestos de sus *originales*. El fenómeno es bautizado como *Eclipse* al coincidir con el oscurecimiento del sol: los dobles son la cara oculta que ha logrado emerger a la luz. Por otra parte, en la crónica siguiente, se narra la rebelión de las sombras, donde las proyecciones de los cuerpos cobran autonomía y dejan de reproducir los movimientos de su dueño. La comunidad teme que se liberen del yugo de los objetos y conformen un ejército de dobles oscuros que prescinda de nuestra existencia.

En este sentido, es posible advertir en la invención literaria la anticipación de los horizontes posibles para la humanidad, cualidad propia de la ciencia ficción que encarece esta propuesta al ofrecer una proyección de las transformaciones latentes en nuestra realidad. Como indica Isaac Asimov: “No es el hecho de que la ciencia ficción prediga este o aquel cambio particular lo que la hace importante, sino el hecho de que predice cambio” (Asimov, 1999: 7). Asimismo, este autor exponente del género lo define como una rama de la literatura que aborda los efectos del avance científico y tecnológico en el medio social. Desprestigiada en sus inicios al ser considerada una narrativa escapista que rehúye de la realidad para sumergirse en escenarios imposibles, logra trascender esta jerarquización y consolidarse en el canon ante el cumplimiento de sus pronósticos que, para los cultores de estos relatos, resultan la consecuencia inevitable de determinados excesos, cuestión que la sociedad se en-

3 Véase el artículo completo de los investigadores Xinyu Dai y Eduardo Guerras: <https://iopscience.iop.org/article/10.3847/2041-8213/aaa5fb>

Asimismo, varios medios se hicieron eco de la noticia, por ejemplo *El País* (06/02/18): https://elpais.com/elpais/2018/02/05/ciencia/1517858232_392953.html ; *National geographic* (2018): <https://www.nationalgeographic.es/espacio/2018/02/podrian-existir-mas-de-un-billon-de-planetmas-alla-de-nuestra-galaxia>

cuentra renuente a advertir (Asimov, 1999: 44-47). Como explica Barceló García, la ciencia ficción –cuyo surgimiento puede anticiparse en *Frankenstein o el Moderno Prometeo* de Mary Shelley, aunque serán Julio Verne y H. G. Wells los que impulsan su desarrollo– presenta situaciones impregnadas por un *sentido de lo maravilloso* por cuanto emergen de una especulación imaginativa fundamentada en una explicación presuntamente científica, lo cual exige del lector la renuncia momentánea a su escepticismo para detenerse a considerar la realidad sugerente en los relatos, en una apertura a la reflexión (Barceló García, 1990: 22 y 64).

En adición a lo expuesto, Erreguerena Albaitero se refiere a las distopías, en tanto escenarios indeseables futuristas que surgen de la conjunción de dos elementos: las “tendencias pesadas”, es decir, aquellas problemáticas actuales cuya condición lejos de resolverse, no dejan de agravarse; y los “hechos portadores de futuro”, que resultan aquellos factores de cambio casi imperceptibles en nuestro tiempo, con probabilidad de convertirse en las tendencias pesadas del porvenir (Erreguerena Albaitero, 2008: 569-570). Estos aparecen en la narrativa como una proyección deformada que sintetiza los miedos sociales, entre los que destacan la preocupación por el avance científico y tecnológico que empobrece y/o amenaza la existencia, cada día más proclive a la tecnificación, la deshumanización, la pérdida de las libertades individuales, la manipulación de la información y el totalitarismo de los gobiernos: “... la distopía es una advertencia de cómo puede llegar a ser el futuro de una sociedad si no transformamos o eliminamos las tendencias del presente” (Erreguerena Albaitero, 2008: 556).

Desde esta perspectiva, la narrativa de Mariana Enriquez propone un acercamiento al fantástico y la ciencia ficción distópica a partir de un escenario postapocalíptico que abreva en las inquietudes y miedos de la sociedad actual, sumida en la especulación constante sobre el porvenir al verse afectada por fenómenos que emergen de la esfera incorpórea de lo sobrenatural –como espíritus y entes feéricos– o de dimensiones desconocidas del universo. Tal panorama excede los parámetros de análisis del discurso científico, el cual se ve limitado a elucubrar conjeturas, lo cual contribuye a desplazar su centralidad. En el relato, la acechanza de los *dobles* y la invasión extraterrestre constituyen una metáfora que problematiza el gigantesco simulacro de lo real que sostiene nuestra existencia, fenómeno que, según Baudrillard, atraviesa a las sociedades contemporáneas, por cuanto: “... la verdad, la referencia, la causa objetiva, han dejado de existir definitivamente” (Baudrillard, 1977:7) De modo que aquello que concebimos como realidad deviene en un conjunto de signos creados para sostenerla, lo cual cancela la supremacía de los esquemas referenciales que sustentan las doctrinas universales. De esta manera, en la narrativa, la dimensión soterrada emerge en una dinámica transgresora y reivindicativa.

De hecho, Dei sostiene que: “... la Posmodernidad es la manifestación distópica de la utopía de la Modernidad” (Dei, 2018: 89-90). La incredulidad sobre la probidad de los grandes relatos que han estructurado la filosofía de la historia desde una mirada totalizadora del devenir humano se traduce en una cultura regida por la lógica del vacío y los encantos científicos-tecnológicos, tras haberse desprendido de los valores *universales* y *nobles* de la Modernidad tales como: “... el “progreso”, la “libertad”, la “civilización”, la “supremacía del espíritu”, el “bienestar” o, inclusive, el sino ineluctable “del despliegue de la Razón”. (Dei, 2018: 88). En este marco, la Posmodernidad se erige como el intento de instaurar un nuevo relato, cimentado en una idea de progreso liberada de ataduras morales, que otorga autonomía absoluta a la ciencia y el

avance tecnológico, en una dinámica que oculta y muestra el desencanto por la vida y la lógica de consumo que dominan la existencia, sumida en un mundo de artificio que se agota en lo efímero del uso (y del abuso) (Dei, 2018: 110-132). La ficción, entonces, impulsa al lector a correr el velo de la ilusión promovida por la distopía posmoderna.

En efecto, las crónicas comportan un retorno a lo real que colabora en su verosimilitud y amplifican la voluntad crítica, por cuanto conjugan datos documentados de descubrimientos e investigaciones científicas con la especulación sobre las posibilidades a futuro que tales avances significan. Entre estos, pueden mencionarse los estudios desarrollados en el área de la astronomía que alimentan las hipótesis de la existencia de civilizaciones extraterrestres –las *daianas* de Enriquez–; la manipulación genética con sus diferentes aplicaciones que han instalado un debate en el campo de la bioética, por ejemplo, en torno a la clonación humana, y el inminente desarrollo de la inteligencia artificial –lo cual podría explicar la aparición de los “dobles”–; o las evaluaciones ambientales que dimensionan el impacto negativo de la actuación irresponsable de la humanidad e intentan generar conciencia sobre los riesgos ecológicos que nos acechan –como el oscurecimiento global, evento que, de hecho, ha sido estudiado por la comunidad científica desde 1950⁴.

Asimismo, en cuanto a este último fenómeno, la ficción especula sobre los efectos que tal evento tendría en la vida humana. En este marco, mientras surgen las terapias con rayos ultravioleta como medida paliativa para los problemas de salud derivados de la deficiencia en vitamina D, algunos especialistas optan por rescatar el método de John Harvey Kellogg. En este punto, la crónica abreva en la historia de este médico y nutricionista estadounidense de mediados del siglo XIX, reconocido por la dirección de un sanatorio fundado por adventistas donde puso en práctica el uso terapéutico de enemas. Tan es así, que estos eran empleados como método purificante tanto del cuerpo como de los deseos sexuales pecaminosos a los que consideraba perjudiciales para el bienestar personal. Acérrimo defensor de un estilo de vida saludable –ideal que lo llevó a inventar los cereales para el desayuno– tenía la convicción de que la abstinencia sexual era el camino para la plenitud, doctrina que lo condujo a impulsar la mutilación genital sin anestesia para evitar la masturbación (Sadurní, 2023).

La relación de sus aberrantes técnicas, orientadas en la crónica como medida para combatir las afecciones causadas por la falta de luz solar, constituye una estrategia de la autora para advertir sobre las consecuencias del cambio climático y los peligros de la experimentación científica, en una dinámica que interpela al lector al confrontarlo con eventos controversiales del pasado reciente en tanto evidencia de lo que la deshumanización descarnada –*tendencia pesada* que continúa evolucionando en la sociedad– puede generar en nuestro futuro.

Asimismo, como expresa Acosta, la distopía conforma una crítica al contexto vigente ya que: “Tanto el ser del pasado como el ser del futuro no son otra cosa que su presente cotidiano. (...) en el que las instituciones configuran al sujeto por medio de normas e imaginarios sociales funcionales a los modelos que profesan” (Acosta, 2020: 58). Es por ello que este género se erige como un discurso contrahegemónico en la medida en que se opone a las normas y prácticas tradicionales o naturalizadas e

4 Diferentes estudios incursionan en el fenómeno. Véase, por ejemplo, el artículo de la Lic. Mariña Fernández Fernández (2009) para la revista de la Facultad de Cs. Biológicas y Ambientales de la Universidad de León, España, donde se da cuenta de ello: <https://revpubli.unileon.es/index.php/ambioc/article/view/4899/3766>

impuestas por el poder. De esta manera, las letras actuales logran destacarse por su voluntad de debate respecto de lo instituido que atraviesa todos los estamentos de la vida social, obligándonos a reflexionar sobre las representaciones que hemos construido para interpretar nuestra realidad.

En este punto, resultan interesantes los aportes de Mercier que entiende a las ficciones distópicas en tanto una reelaboración de los traumas históricos que subyacen en el medio social, en un intento por alcanzar su superación, de modo que la proyección futura descubre un ideal utópico. Desde esta perspectiva, la distopía en lugar de oponerse a la utopía, resulta su complemento, al ser capaz de extrapolar los rasgos negativos de la humanidad para proponer mundos alternativos en los que combina la fuerza revolucionaria que la caracteriza como género con el cambio sistémico propuesto por los modelos utópicos (Mercier, 2019: 119- 130). Desde esta óptica, puede argumentarse que *El año de la rata* además de erigirse como una crítica al estado actual de cosas, constituye una reelaboración amplificada de las consecuencias nefastas de la pandemia por el COVID19 que no busca restaurar el orden, sino reevaluar el pasado (reciente) para impulsar la construcción de una nueva filosofía de la historia que atienda a los males que nos amenazan y salve a la humanidad de la fatalidad.

III. El futuro ilustrado: hacia una crónica gráfica distópica

Jerome Bruner expone que, en la cotidianeidad, el arte de narrar asume un papel trascendental como fundador de nuestra historia e identidad: “Mediante la narrativa construimos, reconstruimos, en cierto sentido hasta reinventamos, nuestro ayer y nuestro mañana” (Bruner, 2013: 150). Por consiguiente, la ficción narrativa encuentra su valor al presentarnos mundos posibles que pueden: “... socavar los dictámenes de la ley acerca de lo que constituye una realidad canónica” (Bruner, 2013: 131).

De igual manera, Juan José Saer expresa que actualmente se escriben ficciones no con el propósito de eludir la verdad o tergiversarla, sino de exhibir su complejidad, en una suerte de “antropología especulativa” (Saer, 2010: 11 y 16). Así, la literatura plantea otras posibilidades de realización de los discursos del orden de lo real (históricos, filosóficos, religiosos, etc.) y deja entrever los artificios que lo sustentan y exhiben su carácter ficcional. La realidad es una construcción y admite múltiples interpretaciones, no hay lugar para la univocidad.

Tal empresa en las últimas décadas ha encontrado su realización en la transgresión genérica, fenómeno que se caracteriza por la insubordinación de los textos a una sola convención escritural. En abierta disputa con el canon, las obras proponen un cuestionamiento al conjunto de paradigmas legitimadores de las prácticas humanas, cuyos sistemas cerrados establecen parámetros para definir lo plausible de formar parte de la cultura oficial. La producción literaria resultante sustenta sus bases en la premisa de que los géneros funcionan no como instituciones estancas sino permeables, lo cual se evidencia en la coexistencia al interior de los textos de elementos pertenecientes a diferentes esferas que conforman un todo complejo e híbrido. En efecto, distintos autores –Jacques Derrida (1980), Boris Tomachevski (1982), Tzvetan Todorov (1988)– coinciden en señalar que la literatura debe su pervivencia a la evolución de los modelos genéricos, condición alcanzable a través de desplazamientos y recom-

binaciones entre los diversos esquemas que da lugar a efectos artísticos inesperados y originales que habían permanecido subordinados o relegados a la periferia del canon. De modo que los géneros hacen de la transgresión un culto permanente, por cuanto la inobservancia a sus propias normas a partir de la incursión en prácticas novedosas posibilita su innovación, lo cual los salva de la obsolescencia al posibilitarles avanzar conjuntamente con la sociedad a la que deben su existencia.

De esta manera, la forma literaria adquiere un carácter dialógico –conforme al desarrollo teórico de Mijaíl Bajtín (2005)– por cuanto convergen una diversidad de voces en continua interacción y absoluta interdependencia, incluidas a través de los diferentes elementos reunidos en la obra. Cada una de ellas representa convicciones o puntos de vista del mundo que se encuentran en permanente disputa y su aparición obedece a los deseos artísticos del autor, cuya voz resuena en un segundo plano. Esto se debe al hecho de que cada palabra está saturada de diversas significaciones que pueblan el lenguaje y lo estratifican, de modo que la obra literaria al suponer un trabajo con el lenguaje, amplifica el plurilingüismo, en el concierto de la hibridación genérica inherente a la creación artística (Bajtín, 2005: 29-33).

A propósito de esta cuestión, Gregory Ulmer plantea que esta dialéctica conforma un rasgo característico del periodo histórico que transitamos. En efecto, en la era posmoderna, las manifestaciones artísticas exhiben una dimensión crítica a partir de la adopción de nuevas prácticas orientadas a la disolución de los supuestos clásicos del texto como unidad, desde la presentación de la heterogeneidad, polisemia, intertextualidad y desborde que lo atraviesan (Ulmer, 2008: 125-126). Por consiguiente, la transgresión a los modelos genéricos en la obra de Mariana Enriquez manifiesta en la confluencia de la crónica, la ciencia ficción, el fantástico y el cómic, responde a un proyecto estético con miras a poner en evidencia este fenómeno, a los efectos de desinstalar el conjunto de códigos y discursos socialmente aceptados para integrar los paradigmas culturales que rigen la existencia humana. Tal operatoria se potencia tanto en la presentación de las distopías, por cuanto la obra funciona como una advertencia que intenta generar conciencia en el lector sobre el impacto de la tecnologización y el avance científico, como en la inclusión de lo multimedial, ya que no es un mero accesorio, sino que sus componentes (dibujos, fotografías, videos) constituyen signos que refieren a una realidad que se (re)construye a partir de ellos en el relato.

En efecto, si ponemos en consideración *El año de la rata*, notamos que la obra se conforma a partir de la hibridación de diferentes discursividades —la de los géneros literarios, los datos documentales, los mass media, los grupos sociales, estudiados en el apartado anterior— en interrelación con un espectro de imágenes provocativas y sugerentes que dotan de espesor simbólico a la narrativa. Tales significaciones deben analizarse de forma conexas por cuanto los signos se erigen desde la relación y la diferencia con los demás (Lotman, 1996). En este contexto, el lenguaje de la imagen que forma parte de las crónicas sostiene un vínculo con la narrativa gráfica que le confiere una valoración diferenciada. Al respecto, Daniele Barbieri expone que la ilustración, la caricatura, la literatura ilustrada y el cómic presentan semejanzas por derivarse uno de otro y, a su vez, por compartir antepasados comunes, como la pintura, la fotografía y la gráfica. De modo que estas textualidades deben su especificidad a los fines expresivos que persiguen, sin embargo, se construyen en el continuo intercambio de técnicas y formas estilísticas con otras realizaciones del género al que pertenecen (Barbieri, 1991: 13- 17). En este sentido, si bien el cómic y la ilustración responden

a lenguajes divergentes, ya que mientras las imágenes de una viñeta comportan una función narrativa en sí mismas y las ilustraciones sirven de comentario externo sobre un relato, ambas se sustentan en el dibujo como técnica de producción, el cual se afana en crear imágenes “eficaces” antes que “semejantes”. En otras palabras, dibujar consiste en efectuar una selección de las características que se desea subrayar de un objeto a los efectos de generar una representación determinada (Barbieri, 1991: 21-26). Por consiguiente, las ilustraciones también exhiben un matiz expresivo intrínseco a su constitución por cuanto posibilitan la comunicación de una percepción privilegiada de la realidad.

En este punto, si consideramos la trayectoria de Jorge Alderete, cuya prolífica producción alcanza diferentes formatos (cartelería, animaciones, discos, cómics, novelas gráficas y libros que reúnen su trabajo en el medio musical y artístico⁵), notamos que desempeña el papel del profesional al que Edward Said (2004) refiere, en tanto individuo cuya labor excede a los intereses de su negocio al promover una estética original que escapa de la lógica comercial y suscita perplejidad porque no busca contentar a la audiencia. A raíz de su residencia permanente en México y su interés por la música, entra en contacto con expresiones musicales independientes como el llamado *surf mexicano*⁶ que influye en sus producciones con su estética festiva, retro y popular alejada de lo social, la cual evoca el *rockabilly*, el glamour de los 50, la lucha libre (con sus rituales y máscaras) y el estilo hawaiano —en cuanto a su apariencia distendida y alegre y no tanto por sus escenarios, ya que las obras del autor no pierden el color local—.

En efecto, la historia, el folclore y las costumbres del país azteca aparecen mediatizados por la cultura pop, el arte kitsch y el cine clase B con sus tópicos que circundan la ciencia ficción, el terror, el fantástico y el policial. Asimismo, el gusto por lo popular se evidencia en la consecución de proyectos que rescatan el pasado de pueblos latinoamericanos —como su trabajo sobre la Isla de Pascua en *Tike ‘a Rapa Nui y las Islas del Pacífico Sur* (Rey Naranjo: 2018)—, a la vez que demuestra una voluntad de denuncia respecto de acontecimientos que nos demandan como sociedad.

A modo de ejemplo de esto último, podemos citar la controversial exclusión de los referentes negros en el desfile de la Feria Mundial de Nueva York de 1965 organizada bajo el lema “La paz por la comprensión”, retratada en *Black is Beltza* (Bang Ediciones, 2014); o la exposición del mercantilismo en el medio cultural en *¡El Che Vive!* (Pequeño Editor, 2013), con sus ilustraciones sobre referentes históricos: el Che Guevara en versión pop, Maradona como un apóstol cristiano o Mao Tse-tung con orejas de Mickey Mouse. Con estas propuestas, Jorge Alderete exhibe un proyecto estético que excede los lineamientos comerciales de la industria en la que se halla inmerso, en una dinámica contestaria y transgresora.

5 En el sitio web de Jorge Alderete puede observarse un muestrario de su obra: <https://jorgealderete.com/>

6 Actualmente, México es el principal exponente de la música surf, aunque no se emparenta directamente con el deporte homónimo como su antecesor yankee, sino con una actividad popular: la lucha libre. Tan es así, que el uso de máscaras de luchador en los conciertos es un aspecto característico de los músicos y sus fans. *Lost Acapulco* es una de las bandas destacadas, para la cual Jorge Alderete diseñó varios discos. De hecho, funda la disquera *Isotonic Records* junto a su guitarrista Juan “Reverendo” Moragues (Véase: <https://demasiadasnoches.blogspot.com/2022/01/surf-rock-mexicano.html>).

A propósito de esta cuestión, Will Eisner nos enseña que, cuando las imágenes se emplean como vehículo para transmitir ideas, dejan de ser un mero accesorio y se convierten en un recurso narrativo (Eisner, 1996: 6). Estas, logradas ya sea de modo manual o mecánico, en el cómic se realizan a través de estereotipos, en tanto gestos, fórmulas, expresiones, objetos, indumentaria, etc. comúnmente aceptados para singularizar a una persona, grupo o actividad, que se repiten hasta convertirse en símbolos que posibilitan la economía de la imagen y apelan al caudal de experiencias presente en la memoria del lector (Eisner, 1996: 17-18).

Por cuanto el arte del dibujo es la comunicación de ideas de forma reconocible, la estrategia del estereotipo en modo alguno debiera entenderse como privativa del cómic, sino que sus usos se extienden a las ilustraciones en general, con diferentes matices. De esta manera, si pensamos en *El año de la rata*, notamos que en esta producción de Alderete se observa una ambientación expresiva de las imágenes a una estética retro materializada en el estilo de las ilustraciones –formas de trazos gruesos con fondos monocromáticos pero estridentes– y en elementos simbólicos, como científicos y extraterrestres salidos de films de ciencia ficción de los 50 y monstruos del cine clase B, automóviles clásicos de los 70 u 80 y mujeres con peinados de los 60, entre otros.

De hecho, en cuanto a las féminas, generalmente aparecen retratadas emulando un erotismo de estilo pin-up nacido en los años 20, que va de la pose sugerente y provocadora con escasa ropa al uso de lencería erótica con fajas, sostenes de bala, ligas y medias, a lo que el autor incorpora la estética de *bondage* representada a través de los fetiches que le son propios –en una clara reivindicación de las sexualidades alternativas. De esta manera, Alderete abreva en expresiones estereotipadas del imaginario popular o lo que Perucho Mejía García denomina *arquetipos*: “... representaciones o asociaciones de ideas generadas y codificadas por la cultura de masas...” (Mejía García, 2001: 85). Con ello –y la propuesta multimedial–, construye un escenario apocalíptico que, como él mismo lo indica en una entrevista para *Infobae* del 3/1/22, evoca tanto las fantasías sobre el futuro de los años 80 como nuestras ideas sobre el porvenir en general.

Tal operatoria –que se completa con las crónicas de Enriquez– nos muestra que ese horizonte que creíamos lejano, con la pandemia por el COVID-19 nos ha alcanzado de improviso, poniendo en jaque la capacidad humana. No es casual, entonces, el título de la obra, en el que confluyen el momento y lugar en que surgió el virus: el 2020 según la astrología china es el año de la rata, roedor asociado a cualidades benignas como la inteligencia y la astucia, pero también con la muerte, la guerra y las pestilencias. En este marco, la remisión a los bienes de la industria cultural que se observa tanto en las crónicas como en las ilustraciones encarece la dimensión crítica, por cuanto comporta una actitud contestaria a los paradigmas hegemónicos al convocar en la narrativa a los discursos marginales que emergen de los espacios intermedios, *in between* (Bhabha, 2002), donde se encontraban soterrados. De esta manera, los autores se tornan portavoces de las minorías, que con su labor buscan visibilizar, deconstruir y denunciar los estigmas que les son impuestos y conllevan a su exclusión social.

Por otra parte, al optar por un formato que emparenta la obra con el cómic y la novela gráfica, géneros desprestigiados por ser considerados como mera literatura de evasión y entretenimiento, colaboran con el corrimiento de las directrices del ca-

non. Además, como señala Pablo Turnes, la lectura gráfica potencia y multiplica la construcción de significados al posibilitar un acercamiento no lineal con el texto que permite al lector desplazarse con libertad, facilitando su capacidad crítica (Turnes, 2009: 5).

Con ello, la voluntad de denuncia que moviliza esta producción y justifica su predilección por lo popular, al mismo tiempo logra convocar a este sector a partir de su identificación con la narrativa. Asimismo, la inclusión de la cultura de masas pone de manifiesto la lógica de consumo que, en la era posmoderna, ha significado un vaciamiento del sentido de los paradigmas de pensamiento, en tanto manifestación distópica de la gran utopía de la Modernidad (Dei, 2009). De esta manera, desde una ficción futurista, *El año de la rata* propone una relectura del cotidiano que busca movilizar al lector, instándolo a interrogarse sobre su propia realidad.

A modo de conclusión

... ¡el futuro ya llegó! Llegó como vos no lo esperabas.
(Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota, 1987).

Mariana Enriquez en una de sus entrevistas para *elDiarioAR* llevada a cabo a fines del 2022 comenta que la capacidad de sentir angustia y desconfianza ante lo impredecible es una de las cualidades más primitivas del hombre, ya que abarca los temores que experimentamos por cuestiones globales al igual que la inquietud por cosas cotidianas como la falta de energía eléctrica; alcanza tanto lo tangible y real como la existencia de los fantasmas (**García Higuera, 2022**). Motivado por el sentido de supervivencia, el miedo resulta benigno por su componente de advertencia. En este sentido, el proyecto autoral que comporta *El año de la rata* encuentra su valor precisamente al poner en consideración los temores que dominan a la sociedad de nuestro tiempo.

El avance científico junto al desarrollo de las nuevas tecnologías y los fenómenos de globalización, con la consecuente democratización de la información y de los medios para producirla, ejerce una influencia en las configuraciones identitarias que resulta inexcusable. El discurso de la Modernidad anclado en el progreso se ha agotado, dejando al desnudo la contracara de la anhelada evolución: la tecnificación de la sociedad no trajo prosperidad, sino desequilibrio y brutalidad, en una forma más sofisticada y eficiente de deshumanización.

En este marco, a partir de la distopía, la acción creativa de los autores ofrece una relectura de lo cotidiano que focaliza en las asimetrías del poder, la influencia ejercida por los *mass media* –producto de la celeridad de los adelantos científicos y tecnológicos– y los distintos avatares de la actualidad (crisis económica, guerras, muertes, pestilencias, etc.), factores que hacen de la vivencia social una experiencia singularmente intrincada. De esta manera, la literatura insta a lector a reflexionar sobre las características de la sociedad en la que vive y lo que podría depararle el futuro, exhibiendo los factores de cambio –a veces, apenas perceptibles– y sus posibles consecuencias en el mañana.

Tal operatoria se lleva a cabo al experimentar en la escritura a través de la hibridación genérica, donde las diferentes discursividades reunidas en la narrativa evidencian una voluntad de denuncia respecto de las representaciones y discursos de las instituciones que modelizan la identidad social (el Estado, la Iglesia, la familia, el

sistema educativo, etc.). En efecto, *El año de la rata* se nos presenta como un texto heterogéneo, fragmentario e híbrido que, al reunir los discursos de los márgenes mediatizados por la cultura de masas, confronta con los paradigmas establecidos.

En esta dinámica, entre los elementos que confluyen en el concierto de la transgresión genérica se establecen relaciones de continuidad y discontinuidad que hacen posibles las operaciones de significación y producción de sentidos, donde lo multimedial no es un mero accesorio, sino que sus componentes (dibujos, fotografías, videos) constituyen signos que refieren a una realidad que se (re)construye a partir de ellos en el relato.

De hecho, si bien cada crónica fue oportunamente elaborada para correlacionarse de la mejor manera posible con la ilustración a la que acompaña –ya que, en este caso, la imagen antecede al texto–, se observa una ambientación expresiva del contenido visual que deriva en una composición autónoma. Tal gesto comporta un corrimiento respecto de las modalidades convencionales de lectura, por cuanto habilita una entrada no lineal al texto literario que amplifica la construcción de significados.

Este fenómeno colabora en la promoción de una actitud crítica del lector, al enfrentarlo a una galería de relatos y figuras sobrecogedoras que abrevan en el imaginario de la cultura popular, donde lo insólito problematiza las verdades impuestas. De esta manera, las crónicas distópicas ponen al descubierto las incertidumbres epistémicas que atraviesan nuestra realidad.

Referencias bibliográficas

Corpus literario

ALDERETE, Jorge, ENRIQUEZ, Mariana (2021) *El año de la rata*. Bs. As.: Libros del Zorro Rojo.

ENRIQUEZ, Mariana (2019) *Nuestra parte de noche*. Barcelona: Anagrama.

----- (2016) *Las cosas que perdimos en el fuego*. Barcelona: Anagrama.

----- (2013) *Alguien camina sobre tu tumba. Mis viajes a cementerios*. Bogotá: Laguna Libros.

----- (2009) *Los peligros de fumar en la cama*. Bs. As.: Emecé Editores.

----- (2004) *Cómo desaparecer completamente*. Bs. As.: Emecé Editores.

----- (1995) *Bajar es lo peor*. Barcelona: Ed. Planeta.

Corpus teórico

ACOSTA, Ricardo Daniel (2020) *Ecós de rebeldía: monstruosidades, hibridez y distopía en dos novelas gráficas de Salvador Sanz*. Tesis de Licenciatura en Letras. FHyCS – UNaM, Posadas, Misiones.

AMAR SÁNCHEZ, Ana María (1992) *El relato de los hechos. Rodolfo Walsh: testimonio y escritura*. Rosario: Beatriz Viterbo.

ASENDE, Manuel (06/02/2018) “Un español anuncia el descubrimiento de los primeros planetas fuera de nuestra galaxia”. En: *El País*. URL: https://elpais.com/elpais/2018/02/05/ciencia/1517858232_392953.html Consultado el: 28/01/23.

ASIMOV, Isaac (1999) *Sobre la ciencia ficción*. S/D (versión digital).

BAJTÍN, Mijail (2005) “La novela polifónica de Dostoievski y su presentación en la crítica”. En: *Problemas de la poética de Dostoievski*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BARBIERI, Daniele (1991) *Los lenguajes del cómic*. Barcelona: Paidós.

BARCELÓ GARCÍA, Miquel (1990) *Ciencia ficción. Guía de lectura*. Barcelona: Nova.

BAUDRILLARD, Jean (1977) *Cultura y simulacro*. S/D. Versión online.

BERNABÉ, Mónica (2006). “Prólogo” en *Idea crónica*, Rosario, Beatriz Viterbo. Pp. 7 – 25

BESSIÈRE, Irene (1974) *El relato fantástico. La poética de lo incierto*. París: Larousse.

BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

BRUNER, Jerome (2013) “¿Por qué la narrativa?” en *La fábrica de historias. Derecho, Literatura, Vida*. Buenos Aires: FCE. 125-146.

CAMBLONG, Ana, ALARCÓN, Raquel y DI MÓDICA, Rosa (2012) *Alfabetización semiótica en las fronteras. Volumen II: Estrategias, juego y vida cotidiana*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones: Editorial Universitaria.

DAI, Xinyu; GUERRAS, Eduardo (2018) “Sondeo de planetas extragalácticos mediante microlente de cuásar”. En *The Astrophysical Journal Letters*. [En línea] Volumen 853, Número 2. Homer L. Dodge. Departamento de Física y Astronomía, Universidad de Oklahoma. Consultado el 28/01/23. URL: <https://iopscience.iop.org/article/10.3847/2041-8213/aaa5fb/pdf>

DEI, Daniel (2008) *La lógica de la distopía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

DERRIDA, Jacques (1980) *La ley del género. Teoría y análisis literario*. Cátedra C. Jorge Panesi.

EISNER, Will (1996) *La narración gráfica*. Barcelona: Norma Editorial S. A., 2009.

ERREGUERENA ALBAITERO, María Josefa (2008) *La distopía: una visión del futuro*. México: Anuario de investigación. UAM-X. Pp. 556-572.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Mariña (2009) “Un nuevo conflicto: el oscurecimiento global”. En: *AmbioCiencias*. Revista de divulgación científica. N°5. Facultad de Ciencias Biológicas y Ambientales. Universidad de León. Pp. 32-40. Puesto en línea el 22 de junio de 2018. URL: <https://revpubli.unileon.es/index.php/ambioc/article/view/4899/3766> Consultado el 30/10/23.

FOSTER, Hal (2008) *La posmodernidad*. Barcelona: Ed. Kairós.

GARCÍA HIGUERAS, Laura (4/11/22) “Mariana Enríquez: “Mis estudiantes de periodismo se deprimen por no tener clics y no hay nada que decirles”. En: *elDiarioAr*. URL: https://www.eldiarioar.com/cultura/mariana-enriquez-estudiantes-periodismo-deprimen-no-clicks-no-hay-nada-decirles_1_9678874.html Consultado el 29/12/22.

GOICOCHEA, Adriana (2018) “Las huellas de una generación y el modo gótico en la obra de Mariana Enríquez”. En: *Revista Lindes–Estudios sociales del arte y de la cultura*. N°15 Pp. 1-15. URL: https://www.revistalindes.com.ar/contenido/numero15/nro15_art_GOICOCHEA.pdf

HAN, Byung-Chul (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder. 19-23 y 75-85.

HODGSON, Eleanor Marie (2019). *Mariana Enríquez y el gótico urbano de Argentina*. URL: https://scholar.colorado.edu/concern/undergraduate_honors_theses/pc289koot

JARAMILLO AGUDELO, Darío (ed.) (2012) “Collage sobre la crónica latinoamericana del siglo veintiuno” en *Antología de crónica latinoamericana actual*. Madrid: Alfaguara.

LOTMAN, Iuri (1996) “Acerca de la semiósfera” en *La semiósfera*. Vol. I. Madrid: Cátedra. 21-42.

MEJÍA GARCÍA, Perucho (2001) *Semiótica del cómic*. Santiago de Cali: Ediciones Instituto Departamental de Bellas Artes Entidad Universitaria.

MERCIER, Claire (2019) “Ficciones distópicas latinoamericanas: Elaboraciones esquizo-utópicas”. En: *Aisthesis*. N°65. Instituto de Estética. Pontificia Universidad Católica de Chile. Pp. 115-133.



MOSCOSO RIVERA, Lucía (3/6/21) “Entrevista a Mariana Enríquez sobre *Alguien camina sobre tu tumba*, libro de crónicas, publicado por Anagrama”. En: *Babelio*. URL: <https://es.babelio.com/auteur/Mariana-Enriquez/15981> Consultado el 29/12/22.

PRUNEDA PAZ, Dolores (3/1/22) “El año de la rata”, de Mariana Enríquez y Dr. Alderete, crónicas ilustradas nacidas en incertidumbre”. En: *Infobae*. URL: <https://www.infobae.com/cultura/2022/01/03/el-ano-de-la-rata-de-mariana-enriquez-y-dr-alderete-chronicas-ilustradas-nacidas-en-incertidumbre/> Consultado el 5/1/23.

ROAS, David (2009) “Lo fantástico como desestabilización de lo real: elementos para una definición.” En *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica: Actas del Primer Congreso Internacional de literatura fantástica y ciencia ficción*. Madrid: Asociación Cultural Xatafi: Universidad Carlos III de Madrid. Pp. 94-120.

SADURNÍ, J. M. (22/02/23) “John Harvey Kellogg, el gurú de la vida sana”. En: *Historia. National Geographic*. URL: <https://historia.nationalgeographic.com.es/a/john-harvey-kellogg-el-guru-de-la-vida-sana-17476> Consultado el 27/02/23.

SAER, Juan José (2010) *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral. 9-16.

SAID, Edward (2004) “Introducción: Crítica secular.” En: *El mundo, el texto y el crítico*. Bs. As: Debate.

SEOANE, Andrés (16/20/21) Mariana Enríquez, crónicas de una coleccionista de tumbas. En: *Revista El cultural. El León del Español Publicaciones*. URL: https://www.lespanol.com/el-cultural/20210416/mariana-enriquez-chronicas-coleccionista-tumbas/574194425_0.html Consultado el 29/12/22.

TARIFEÑO, Leonardo (10/8/12) “Periodismo narrativo: El nuevo boom latinoamericano”. En: *La Nación*. URL: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/periodismo-narrativo-el-nuevo-boom-latinoamericano-nid1497165/> Consultado el 28/01/23

TODOROV, Tzvetan (1988) “El origen de los géneros” en *Teoría de los géneros literarios*. Madrid: Arco Libros.

TOMACHEVSKI, Boris (1982) “Los géneros literarios”. En: *Teoría de la literatura*. Madrid: Ediciones Akal.

TURNES, Pablo (2009) *La novela gráfica: innovación narrativa como forma de intervención sobre lo real*. Diálogos de la comunicación. Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social. N°78, enero - julio 2009.

ZACHOS, Elaina (06/02/2018) “Podría existir más de un billón de planetas más allá de nuestra galaxia”. En: *National Geographic*. URL: <https://www.nationalgeographic.es/espacio/2018/02/podrian-existir-mas-de-un-billon-de-planetmas-mas-alla-de-nuestra-galaxia> Consultado el 28/01/23.

ENSAYOS

El bello sexo y la razón libertaria en la emancipación venezolana

Por Aura Elena Rojas Guillen

Reivindicación étnica o lucha política: dos líneas de interpretación sobre el zapatismo contemporáneo

Por Andrés Felipe Pabón Lara

La permanencia de la identidad en las condiciones de una sociedad cambiante

Por Carlos Augusto Hernández Armas

ILUSTRACIONES: Ironic-Wincha



El Bello Sexo y la razón libertaria en la emancipación venezolana. Hacia una perspectiva Histórica-Social de Género en el siglo XIX

The Beautiful Sex and Libertarian reason in Venezuelan Emancipation.

Towards a Historical-Social Gender Perspective in the XIX century

Aura Elena Rojas Guillen*

Ingresado: 13/04/2023 // Evaluado: 29/05/2023 // Aprobado: 24/09/2023

Resumen

En este ensayo nos planteamos repasar el tema de la participación de la mujer y/o su presencia en la historia de la emancipación (1800-1821), cuyo consenso viene a determinar su invisibilidad en tanto subjetividad histórica. De tal suerte que buena parte de los estudios sobre la participación de la mujer en las distintas estructuras sociales, económicas, políticas o culturales vienen dadas por la impronta de un sistema del mundo occidental, marcado por los anatemas religiosos, científicos y patriarcales coloniales. De allí que, aún en nuestra contemporaneidad, siga siendo urgente, desmantelar estructuras machistas y excluyentes, cuando de mujeres venezolanas se trata.

Palabras clave: Mujeres - Emancipación - Género - Capitanía General de Venezuela.

Abstract

In this essay we propose to review the issue of women's participation and/or their presence in the history of emancipation (1800-1821), whose consensus determines their invisibility as a historical subject. In such a way that a good part of the studies on the participation of women in the different social, economic, political or cultural structures are given by the imprint of a Western world system, marked by religious, scientific and colonial patriarchal anathemas. Hence, even in our contemporaneity, it is still urgent to dismantle macho and excluding structures, when it comes to Venezuelan women.

Keywords: Women - Emancipation - Gender - Venezuela's General Captain.

*** Aura Elena Rojas Guillen**

*Licenciada en Historia por la Universidad Central de Venezuela; magister en Historia de Venezuela por la Universidad Católica Andrés Bello; doctora en Pensamiento Bolivariano por la Universidad Bolivariana de Venezuela. Docente-agregada (jubilada) de la UBV; cursando la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades (CLACSO-Universidad Nacional de Quilmes) y el Doctorado en Historia (UCV).
E-mail: araelenarojasg@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

Rojas Guillen, Aura Elena (2023) "El bello sexo y la razón libertaria en la emancipación venezolana". Revista La Rivada 11 (21), pp 220-235
<http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/ensayos/401-el-bello-sexo-y-la-razon-libertaria>

La dualidad femenina escrita e implantada por la razón patriarcal

En el período que anunció la hora revolucionaria libertaria, esto es, las tres primeras décadas del siglo XIX, en la Capitanía General de Venezuela, la mujer siguió teniendo el cuerpo, alma y espíritu distintivo de su inferioridad e incapacidad para merecer estar en los anales del devenir histórico; sólo algunas de ellas escaparon a este molde, distinguiéndose como heroínas de la emancipación según los memoriales de fuentes de la época que luego hicieron de la historiografía romántica el escenario sobre el que se erigieron los monumentos épicos de la historia patria.

Participación de la mujer, significación de la mujer, importancia de la mujer... son los títulos que en nuestras investigaciones buscan darle visibilidad a rostros, acciones y pensamientos de las féminas, más allá de la necesidad de aprehenderlas como bastiones de la consolidación de conciencia histórica de nuestras naciones; tanto como de las acciones que llegaron a consolidar la empresa republicana basada fundamentalmente, en el principio de la Libertad.

Más allá de los necesarios y completos intentos investigativos en la historia de nuestra hora de biografar a las mujeres que se destacaron en el movimiento emancipador, de una historia de la mujer revolucionaria, de la mujer Pueblo-Plebe¹, de la mujer que irrumpe con fuerza ante los imperativos categóricos que la han signado como *objeto o fenómeno* de la anti-historia; siempre será una emergencia de la propia disciplina visto que, en distintas épocas, la mujer ha hecho más que lo suficiente reclamando los espacios que efectivamente ha ocupado, ha ganado... no solamente

1 En los estudios adelantados por el equipo de investigación *Iberconceptos* se han puesto en cuestión las distintas dimensiones que cobra el significado del vocablo *pueblo*, de los que también se han ido derivando otros usos sobre este, tales como pueblos, opinión pública, soberanía popular, derechos del pueblo, etc. Significantes desde acepciones geográficas, corporativas, políticas y sociales y que muchas veces problematiza su uso según los contextos particulares en los que se invoca la palabra *pueblo*. Para Fátima Sa é Melo Ferreira, es particularmente obvia la contaminación que ha sufrido el concepto pero que, sin embargo, ha contenido una carga ideológica-política en relación con la ruptura dada entre el Antiguo Régimen y las posesiones coloniales hispánicas en América Latina: “Esos sintagmas revelan elocuentemente una característica del término pueblo que está en la base de la peculiaridad de su recorrido desde los márgenes al centro del vocabulario político: el papel que vendrá a desempeñar como instancia legitimadora del proceso de refundación política que conocen Europa y las Américas a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. En este sentido, y por más que se hayan registrado múltiples y persistentes fenómenos de convivencia y de contaminación entre antiguos y nuevos significados, es innegable que el movimiento de resemantización del vocablo pueblo –que lo trajo hacia el centro del discurso político– estuvo indisolublemente ligado a la necesidad de dotar de legitimidad a la ruptura con el Antiguo Régimen y con su respectiva concepción de la soberanía” (Sa é Melo Ferreira, 2009: 1118).

en términos jurídicos, sino también en términos éticos, de acción efectiva, histórica y especialmente a lo que refiere a los entramados de la historia social desde abajo².

A principios del siglo XIX, toda la sociedad de la entonces Capitanía General de Venezuela consentía en la percepción impuesta desde lo antiguo sobre la mujer, que las dividía en dos clases diametral y maniqueamente opuestas: las que conformaron los sectores que blandían los principios rectores de la honradez, la castidad, la sumisión y la obediencia al sistema del mundo patriarcal; y aquellas que eran las adalides de la mentira, las hechiceras, las que arrastraban a los hombres por el camino de la perdición y la lujuria. De esta versión maniquea se implantaron por tanto las figuras simbólicas de María de Nazaret y las de Eva y María Magdalena.

Vemos así como la iglesia católica, en su acción pedagógica y anatematizada, exaltó las llamadas virtudes de *virginidad* y *castidad* como prendas inherentes a lo femenino; como principios a sostener en el modelo estamental de la sociedad implantada; dando como cierto las prédicas negativas respecto del mundo que debían, casi por fuerza, compartir con los hombres. En estos estadios, sus funciones no debían exceder los límites del lugar que llamaban hogar, debían aprender a contener los impulsos diabólicos propios de su esencia y debían sostenerse en situación de obediencia hacia las distintas figuras masculinas; todo en función de poder ser merecedoras de títulos como las doncellas, castas, doñas, matriarcas ejemplares... esto es, ser verdaderos miembros de una sociedad tan escrupulosamente excluyente de sus quehaceres vitales.

Un repaso por las ideas negativas sobre la mujer y su papel en el todo social de este mundo patriarcal, lo hallamos en San Juan Damasceno (304-384), San Jerónimo (347-419/20) o San Antonio (1190-1231) para quienes las féminas eran seres horribles, infernales, inicuas:

La mujer es una mala borrica, una horrible solitaria que tiene su sede en el corazón del hombre, hija de la mentira, criatura adelantada del infierno, que expulsó a Adán del paraíso (...)

2 “Desde los años 60, las historias “desde abajo” (*from below*) han conformado una tendencia metodológica anglosajona inspirada en la escuela francesa de los *Annales*. Esta cubre una amplia gama de categorías de análisis, las cuales buscan ir más allá del punto de vista tradicional de las elites, para estudiar procesos históricos desde la perspectiva de sectores sociales tradicionalmente omitidos por los historiadores tradicionalistas. [N. del A.; La ‘Historia Conceptual’ propone que las definiciones de los conceptos políticos son una idea propia que desarrollan los miembros de cada sociedad. Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, (Colección Popular, No. 638). México: Fondo de Cultura Económica, 2003]” (Gómez, 2008: 6). La interseccionalidad de la Historia social y de las Mujeres con las perspectivas de género las venimos asumiendo con Joseph Fontana, quien advirtió la urgencia de revitalización de la propia disciplina histórica, en las que se deben privilegiar los sectores excluidos e invisibilizados de las construcciones historiográficas, como posibilidad de apertura hacia la comprensión y contextualización cada vez más acabada de las dinámicas cotidianas y colectivas en las que los grandes contingentes van tejiendo sus constructos históricos. Señala por tanto que: “En conjunto se puede decir que la integración de los excluidos en el relato general es todavía un objetivo a conseguir. Las recuperaciones de estas otras historias marginadas se han hecho en gran parte fuera del cuadro general, que es el que nos ofrece explicaciones globales, sin tratar de integrarlo en, ni presentar interpretaciones de conjunto alternativas. Y además (...) aparecen generalmente con un carácter eurocéntrico. Es el mismo reproche que se ha hecho a la historia económica y social, que se presentaba como una historia de todos, pero que asumía los esquemas asociados del progreso, el excepcionalísimo europeo y la modernización. Esto puede ayudar a entender que cuando el modelo de la historia del progreso comenzó a fallar, la primera de las respuestas del desencanto condujese a un intento de recuperación de los olvidados de la historia general, que incluyese no sólo sus formas de inserción colectiva en la sociedad burguesa, sino también sus experiencias propias y su cultura” (Fontana: 2002: 167-168).

La mujer es la puerta del demonio, el camino de la iniquidad, el agujón del alacrán; en suma, una especie peligrosa. (...)

... incentivo del pecado, arma del diablo. (Leclercq, 1979: 300)

Con Francois Rabelais (1483-1563), tenemos una aproximación a la idea de la mujer como el sexo débil, no sólo por la minoridad en fuerzas respecto de lo masculino sino también y con mucha fuerza, a lo que hace a la moral y lo preceptuado desde lo divino:

Cuando digo mujer, digo un sexo tan frágil, tan variante, tan inconstante e imperfecto, que me parece que la naturaleza (hablando con todo respeto y reverencia), cuando edificó a la mujer, abandonó el buen sentido que le había inspirado en la creación y formación de todas las cosas. (Leclercq, 1979: 299-300)

De manera que la mujer, en tanto devenir histórico-social, tenía un lugar y un rol bien determinado en esta sociedad patriarcal: la continuidad y crecimiento de la comunidad a partir de parir los hijos; esa sociedad que sólo podría ser consolidada con el concurso de los hombres, ni más ni menos³.

A fines del siglo XVI y durante el siglo XVII, en la que luego fue nominada como Capitanía General de Venezuela, la mujer era el vehículo necesario de la continuidad del hombre en la tierra, tal como lo describe Blas Millán al repasar los exabruptos del obispo Mauro de Tovar en Caracas:

Aquellas mujeres sabían que el destino de la humanidad es jadear y forcejear y lo aceptaban con sufrimiento y valentía, templada su alma por una religión que prepara a los mortales para la realidad de la vida, inculcándoles desde temprano que la felicidad no es de este mundo. Muchas de aquellas mujeres habían visto morir la mitad de sus hijos, víctimas de enfermedades incurables. Pero la certeza de que estaban arriba, en la gloria del Señor, les mantenía alta la frente, sereno el pecho. (Millán, 1956: 15)

Ya para el siglo XVIII, autoridades de la iglesia católica como los obispos Diego Diez Madroño (1756-1769) y Mariano Martí (1720-1792) fueron de la generalizada opinión según la cual la mujer era, con mucho, el centro de atención de la desestabilización moral de la región venezolana, gracias a sus *andares lujuriosos*, que quedaron asentados en sus memoriales de las visitas pastorales o las causas seguidas en el tribunal eclesiástico. Por ellas se describen las acciones *deshonestas* de lo femenino, lo que otorgaba un amplio espacio de dudas sobre las virtudes particulares y colectivas. En la mayoría de los casos reseñados por ambos obispos, vemos la caracterización de las mujeres como seres inquietos, seductores, causantes de calamidades públicas.

Respecto de la idea de la mujer bajo la égida de la mariología, debemos apuntar que el florecimiento del culto mariano en la cultura medieval europea, particularmente en los siglos XII y XIII, fue el escenario de la aparición de una contrapartida de Eva, la mujer seductora, por la ahora Virgen María, con lo que se intentó revalorizar

3 Tanto San Agustín (354-430), como Santo Tomás de Aquino (1124/25-1274), concordaban en ello: "Si se busca por qué Dios ha creado a la mujer, no se encuentra sino una razón probable: la procreación de los hijos." "La mujer ha sido creada para ayudar al hombre, pero sólo en la generación (...) ya que para cualquier otra obra el hombre estará mejor ayudado por otro hombre que por una mujer" (Leclercq, 1979: 282-301).

el papel de la mujer en la iglesia y en la sociedad de forma positiva; esto es, dándole fuerza a los valores de la virginidad, la castidad y la obediencia que debía/tenía que observar toda mujer digna de este sentido patriarcal del orden social:

El culto de María es el culto de la virginidad, que solo gracias a un milagro único en la historia pudo ser al mismo tiempo maternidad: la de Cristo, Hijo de Dios. María es la sexualidad sublimada, la negación del sexo y de la carne. María es la madre virgen o la virgen madre, la imposibilidad hecha mujer, el asexuado e imposible ideal de mujer del cristianismo. María es síntesis imaginaria e inalcanzable, pues las mujeres reales del mundo cristiano medieval que no eran ni podían ser María, es decir, a un tiempo vírgenes y madres, debían siempre escoger entre ser madres, esto es, ser mujeres dependientes del hombre y controlando de todos modos su sexualidad de acuerdo con los patrones impuestos por la iglesia (que sólo consideraba lícita la actividad sexual matrimonial dirigida a la procreación); o ser vírgenes, esto es, ser santas, acercarse al ideal cristiano de pureza y ascetismo... (Acosta, 1983: 40)

Lo asegura un hombre de iglesia como San Bernardo, para quien la aparición de una nueva emoción en los sentimientos de tipo religiosos que reivindicaban el amor secular, apreciado sobre todo en los ideales del amor caballeresco, le dio un impulso novedoso a una nueva exaltación del amor y al ideal femenino, colocando además a la virgen en un plano emocionalmente superior al de la Trinidad, básicamente masculina: “La mariología terminó con la imagen tradicional de Eva, la simbólica tentadora, y la substituyó por la imagen de María como contrapartida espiritual de la señora medieval por la que latía el corazón del caballero medieval” (Roca i Girona, 1996: 119).

De esta tradición patriarcal sobre la mujer y sus constructos femeninos, intentaremos un acercamiento desde el terreno histórico más contemporáneo, desde donde se han adelantado visiones disruptivas sobre el papel de las mujeres en el ámbito historiográfico.

De la lógica femenina como Sujeto o como Objeto de la disciplina Histórica

Cuando Georges Duby se planteó investigar sobre las mujeres en el período medieval francés, se topó con los ideales y anatemas que, fundamentalmente la iglesia católica, erigió sobre el sistema mundo estamental luego colonial. Como un renovador de la disciplina Histórica Social, Duby no se propuso mostrar los incordios a los que fueron sometidas las mujeres en estas sociedades patriarcales y/o machistas; lo dice claramente en la introducción a su libro *Damas del siglo XII. Eva y los sacerdotes*:

No me hago ninguna ilusión. Lo que escribieron de la existencia cotidiana femenina no revela, tampoco, la franca verdad. Los que se expresan son hombres, constreñidos en sus prejuicios de tales, forzados por la disciplina de su orden a mantenerse lejos de las mujeres, a temerlas. De las damas del siglo XII no he captado, esta vez, más que una imagen, un reflejo vacilante, deformado. (Duby, 1998: 10)

Como eco medieval a lo que hace al periplo femenino en las primeras décadas del siglo XIX venezolano, nos encontramos ante mujeres insumisas y rebeldes y por ello torpes y taciturnas:

Porque (...) las damas, insumisas, agresivas, son naturalmente hostiles a este varón al que fueron entregadas por sus padres, sus hermanos o sus hijos mayores. No soportan la necesaria tutela. En el seno de la pareja conyugal, la lucha continúa sorda, tenaz, cruel. Ante el esposo que se irrita al encontrarla tan distante cuando se dispone al amor, la esposa se muestra siempre más 'torpe', más 'reticente', 'taciturna' (...) Las damas son rebeldes, las damas son pérfidas, reivindicativas, y su primera venganza es tener un amante. (Duby, 1998: 16-17)

La descripción parece traer a la memoria las prendas con las que se describe, aún hoy, a mujeres independentistas como Manuela Sáenz a quien una historia lineal le ha concedido el sitial de amante, de marimacho, de loca⁴. Justa contraposición entre Eva, María Magdalena y María de Nazaret, de las machacadas biografías de nuestras heroínas que sin menoscabo de sus andares vitales han sido un caldo de cultivo propicio para desvanecer los rostros, la vida azarosa y cotidiana de las muchas que decisivamente ofrecieron más que la imagen de la esposa y madre fiel, perpetuadora de la especie humana hecha hombre; por cierto, la de estos tiempos de revolución y la del hombre revolucionario libertario.

Por ello, no es de fácil labor hacer emerger estos rostros de nuestras fuentes principales para el estudio del período independentista. La prosa desplegada en el propio siglo XIX fue hecha por y para los hombres; el universo que abrió paso a la ruptura con el antiguo régimen estamental-colonial siguió dando cuenta de sus espacios de construcción masculina. Las representaciones mitificadas de los héroes de la independencia no dieron cabida ni siquiera a los símiles autóctonos de las musas del mundo greco-romano, tal como sí sucedió con los hombres de batalla, acción y pensamiento que hoy asumimos sin casi ninguna cortapisa, como semidioses. La historiografía patria y romántica da cuenta suficiente de ello.

El quehacer histórico del siglo XX ha visto cómo algunos y algunas investigadoras han puesto su atención al relegamiento de la mujer en los anales de la propia historia venezolana y Latinoamericana, por lo que el trabajo renovado se inaugura con los esfuerzos de la Historia Social y la Crítica, más allá de los andamiajes teóricos con los que el marxismo ha dotado a esta corriente. Lo señaló Ermila Troconis de Veraecochea en su texto *Indias, Esclavas, Mantuanas y Primeras Damas*, un intento de enmendar el error cometido por los formados en esta disciplina, pero también un reclamo puntilloso a la visión masculina con la que se estructuran los procesos históricos:

...las escasas investigaciones sobre mujeres se han hecho sólo destacando aquellas cuya actuación ha sido relevante, en la política o en la sociedad. Sin embargo, es útil recordar que las que se han considerado importantes en determinadas áreas no constituyen por sí solas elemento digno de estudio: también las mujeres anónimas formaron parte de esa sociedad que debe ser

4 Buena parte de las reseñas sobre Manuela Sáenz en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX la reconocen y nominan como la amante del Libertador Simón Bolívar o como denotaron sus coetáneos colombianos *la marimacho*. En estos escritos no se hacen las referencias debidas a su actuación en los movimientos revolucionarios de Quito y en la propia República de Colombia; siendo que ella participó en la conspiración contra el virrey del Perú, José de la Serna e Hinojosa en 1820, así como el reconocimiento por parte del Libertador José de San Martín quien le otorgó la condecoración "Caballeres del Sol" en ese mismo año. En investigaciones de reciente data se han podido certificar no sólo sus aportes a la causa emancipadora en la América del Sur, sino también sus servicios como secretaria y archivera de Bolívar. Escritos que produjo por estos años y que muchos de los cuales fueron quemados al momento de su fallecimiento en 1856.

analizada en profundidad y extensión para comprender el desarrollo total de aquellos fenómenos tratados hoy en día por la Historia Social. (Troconis de Veraechochea, 1990: 11)

En esta cita podemos apreciar el ámbito en el que los estudios de la mujer o sobre la mujer en perspectiva histórica, se debe hacer en función de una tendencia de la historia, esto es, la social, como un claro designio de ubicación de la mujer en la historia; de manera que la aprehensión y comprensión del devenir histórico tiene para el caso de lo femenino un lugar concreto o aparte dentro de la disciplina, la propiamente social. Las dimensiones o estructuras económicas o políticas parecerían ser una sub-trama que sigue incumbiendo al quehacer histórico masculino. Esto lo podemos sugerir pues, en otra de sus investigaciones, la autora afirmó, sin ninguna cortapisa, la razón, función y rol de la mujer en una sociedad como la nuestra; tanto en el tiempo pasado como en los que transcurrían en el siglo XX:

La mujer venezolana del período colonial tuvo una actuación limitada al hogar y muy pocas veces, salvo contadas excepciones, se le vio actuar en otros campos del diario quehacer. Es cierto que hubo heroínas, conocidas y anónimas, que actuaron valientemente hasta en las batallas de nuestra guerra de independencia, pero es obvio que su función primordial fue en el hogar. Es útil destacar que desde allí, cumplió con una altísima labor: la de esposa y madre, labor que hoy, en pleno siglo XX y a pesar de los desbordantes movimientos feministas, sigue siendo la más importante y trascendental. (Veraechochea, 1985: 10)

Las pocas posibilidades de romper la estructura implantada vino a cuento por la participación de algunas mujeres públicas o anónimas que se asimilaron a los campos de batalla o a las que se sumaron de maneras desbordadas a las causas feministas. El devenir histórico vital de lo femenino es así un destino casi infranqueable en aras de acometer la ansiada totalidad de análisis en los estudios históricos, sólo a las rendijas que ofrecería la historia social, parcela privilegiada de las que elegían buenos matrimonios, forman buenos hijos, paren a los hombres-adalides o semidioses de las patrias.

Es a la mujer del siglo XIX a la que le persiguen los cánones patriarcales y machistas derivados del sistema mundo colonial⁵; a la que la iglesia católica sigue buscando

5 El intelectual Edgardo Lander junto a Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Alejandro Moreno, entre otros, nos mostraron el funcionamiento de esta lógica colonial y su sostenimiento como a tal orden, en nuestra historia americana y venezolana; esto es, mostrar esta lógica planteada sobre la estructura social implantada por la lógica colonizadora española, más allá de la organización político-administrativa, a partir de un proceso que naturalizó las relaciones sociales así como también las relacionadas con el desarrollo histórico de la sociedad. En este posicionamiento de *sentido común* colonial, naturalizado para los sectores dominados, aprehendemos el lugar central que ocupa la *conquista* en clave sincrónica pero también diacrónica: “La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal. En este período moderno temprano/colonial, se dan los primeros pasos en la ‘articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas’ y de lo que Johannes Fabián llama la negación de la simultaneidad (negation of coevalness). Con los cronistas españoles se da inicio a la “masiva formación discursiva” de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial” (Lander, 2020: 6).

tenerla bajo constante vigilancia, a la que se le imputan delitos reales o ficticios por parte de los tribunales de la reputación; la que no tendrá cabida en remitidos periódicos, partes de guerra en las acciones grandes y pequeñas del período bélico de la independencia o en las distintas manifestaciones de celebración patria, en las que aparecen, la mayoría de las veces, lanzando flores a los héroes desde sus balcones y ventanas; o sirviendo como ofrenda lujuriosa de los extenuados guerreros.

Una reseña de Elías Pino Iturrieta nos devela que el tránsito entre una sociedad estamental a una sociedad republicana no significó una estructura de cambios, a pesar de que hoy podamos contar con fuentes que testificaron sobre la presencia y participación femenina en este devenir; mucho menos respecto de una estructura de pensamiento que hizo una logicidad sobre la mujer:

Gracias a una lectura tan ambivalente, la iglesia prosigue el ejercicio de un control de la conducta femenina con el objeto de impedir su intromisión en el mundo; pero, al unísono, procura escudarse de los riesgos con que ese mundo la amenaza. A decir verdad, no sólo la iglesia observa esta actitud. No pocas veces la acompaña en su papel de fiscal y protector, la sociedad gobernada por los hombres. (Pino Iturrieta, 1993: 6)

Para una historiadora ocupada en estudiar a la mujer en el concierto decimonónico venezolano, como es Inés Quintero (1998), habría una situación bastante maniquea, debido a las aprehensiones sobre la decisiva invisibilidad de las féminas en los estudios históricos, en el sentido de preguntarse si lo femenino es un sujeto histórico; en algunos casos como víctima; en otros como heroína en fuga con su tiempo. Ciertamente, los impulsos de los movimientos reivindicativos sobre la mujer han tenido una impronta relevante no sólo en el campo de los grupos feministas, también las ciencias sociales han puesto interés en consolidar espacios partiendo de la esencia vital de la mujer en el todo social, lo que ha traído a colación, temáticas que en algunos momentos colocan a la mujer como sujeto histórico y en otras como objeto de estudio. De la antropología a la historia, de la sociología a los estudios jurídicos, el balance que ofrece Inés Quintero es la de asumir reflexivamente todo cuanto haya de contener-acompañar a la mujer, especialmente si lo hacemos en clave histórica:

...la posibilidad de incorporar a la mujer como objeto de la reflexión historiográfica y sujeto de la historia ha sido un proceso en el cual las luchas feministas y el movimiento reivindicativo de las mujeres tuvieron directa injerencia al reflexionar y tratar de responder una serie de interrogantes estrechamente relacionadas con el proceso mismo de la mujer, determinando que muchas de ellas del medio universitario y académico, se involucraran en el estudio de la problemática femenina. (Quintero et al., 2008: 18-19)

Visibilización, reivindicación, incorporación en los anales históricos han sido las emergencias sobre la mujer en buena parte de los tratados históricos e historiográficos nacionales. Poner en tensión el pensarnos como sujetos u objetos del tiempo pasado, como legado en nuestra sociedad presente, es un ámbito que muchas veces queda reducido a la también emergencia de presentar los temas relacionados con la mujer como problema, esto es, como objeto, sea de análisis o cavilación; hay en el fondo una cosificación remota que en general nos invita a estudiar a nuestras mujeres independentistas desde la óptica de lo extraordinario, como epifenómeno de una vo-

rágine llamada revolución de independencia; como instrumentos de Dios y el diablo en la tierra. La dualidad con la que las sociedades patriarcales han decidido que vivan las mujeres: la perenne dicotomía y/o carga pesada de asumirnos o como sujeto de luchas y reivindicaciones por derechos, biografías, presencias; o como objeto de la historia, escrita desde una conciencia masculina-machista-excluyente.

Mujeres infidentes, rebeldes y revolucionarias

El período que se reconoce como independentista tuvo distintos signos de apreciación respecto de las ideas de libertad, tal como lo podemos advertir en sus distintas etapas; con los datos arrojados en el *Diccionario de Memorias de la Insurgencia*, podemos entresacar la participación femenina, antes del estallido incluso de 1810. Un momento relevante lo constituyó el movimiento liderado por Gual y España, entre otros precursores; y que fueron apoyados por féminas, cuyas historias podemos conocer, gracias a que fueron imputadas como infidentes, es decir, como amantes y apoyo de las ideas de libertad. Del apoyo femenino también fue testigo el propio Francisco Miranda en las primeras horas de la primera República; así como todos los patriotas emigrados en el terrible 1814, que vieron a las mujeres dar un paso al costado huyendo de Caracas hacia Oriente y otras localidades, en claro apoyo a las premisas generales del por entonces proyecto emancipador que pereció en la segunda República.

De los juicios que se llevaron adelante por el movimiento conspirativo liderado por Manuel Gual y José María España en La Guaira, se encausaron al menos dos mujeres que apoyaron la propuesta emancipatoria; se trató de María Francisca Álvarez y Bárbara García. La primera fue acusada de infidente, hecha prisionera y confiscados sus pocos bienes, tal como está reseñado en el *Diccionario de Memorias de la Insurgencia* “...es puesta en libertad el 19 de julio de 1802, gracias a una Real Cédula emitida en Caracas y todas sus pertenencias devueltas” (2011: 203). La segunda, Bárbara García, corrió la misma suerte, aunque en su caso no hallaron pruebas suficientes para sostener la acusación como a tal conspiradora (2011: 203). Sin embargo, ambas fueron puestas en prisión por el sostenimiento claro a la propuesta de emancipación que desplegaron los precursores Gual y España.

Otro grupo de mujeres a las que las alcanzaron los juicios de infidencia fueron María Tomasa Morales, Josefa Moreno, Concepción Pellón, Luisa Pellón, Juana Josefa de Silva, Ana Josefa Tellería y Jacinta Vergara; el delito cometido por todas fue el haber acompañado y/o estado cerca de Sebastián Francisco de Miranda, en ocasión de su llegada a tierras venezolanas en las primeras horas independentistas. A menudo, se les acusaba por haber servido y dado de comer al generalísimo; en el caso de las Pellón le habían recibido en la casa de habitación que tenían en Coro y habían sido testigos de cómo esclavos rogaron por la libertad a Miranda. Otras escucharon las ideas libertarias y decidieron apoyar alojando a las tropas, suministrando alimentos y, fundamentalmente, prestando oídos a los nuevos aires que auspiciaban cambios rotundos respecto del sistema mundo colonial. Asimismo, la mayoría fueron puestas en libertad, sin embargo, llama la atención la diversidad de orígenes sociales de las féminas que apoyaron la invasión mirandina en Coro: indias como María Tomasa Morales; viuda, lavandera, cocinera y costurera como Josefa Moreno; mujeres blancas, casadas o relacionadas con funcionarios peninsulares como Concepción y Luisa

Pellón y Juana Josefa de Silva; solteras ya adultas como Ana Josefa Tellería, quien alojó las tropas de Miranda contando con 50 años; tanto como lo hizo la *embarazada de lombrices* Jacinta Vergara.

De entre aquellas que ya militaron y participaron activamente en las primeras acciones independentistas, entre 1810 a 1814, hubo un grupo amplio, en el que se destacan las vigiladas por sus conductas políticas, las que decidieron emigrar junto a los primeros patriotas, tal como está reseñado en el *Diccionario Memorias de la Insurgencia*, que nos ha servido de fuente principal para mostrar el costado femenino del período independentista.

Vale la pena entresacar las acciones de algunas de estas mujeres, como reverso de las conocidas y biografiadas heroínas de la independencia. Fue el caso de Josefa Cayrós, alias “Caído”, en cuyo proceso de infidencia se demostró que llegó incluso a componer unas pequeñas estrofas en favor de la causa patriota:

Cayrós, alias Caído, en complicidad con Juan José Barrios, apodado el Abanderado, hacía correr un rumor sobre una sublevación basada en una supuesta información suministrada por los Landaeta desde la capital. En su confesión, Cayrós indicó que Teresa Heredia fue quien le informó sobre las reuniones de unos veinte o veinticinco rebeldes en el cerro El Ávila en las ruinas de los castillos abandonados. Sin embargo, se sabe que en conversaciones sostenidas con un tal José Antonio Aragón manifestó su afecto hacia la causa de los insurgentes, luego de tararear una canción con un verso que generó escándalo: ‘por la patria vencer o morir. (Diccionario Memorias de la Insurgencia, 2009: 124)

Esta mujer fue azotada en plaza pública por su filiación política por parte de la justicia realista; destino que vivió la india tributaria María Bonifacia Pérez, cuyos dicerios contra el régimen español fueron disculpados porque adujo haber estado en situación de ebriedad; sin embargo, su proclama a favor de los sectores dominados (negros, morenos, pardos e indios), tenía el sentido de estos sectores a la hora de decidirse por la emancipación:

En compañía de la también subversiva Juana María Herrera, la tarde del 1º de noviembre de 1812, esta india tributaria, de 45 años de edad y conquera del poblado de Los Guayos, escandalizó las calles de Valencia gritando en contra del gobierno español: “perros blancos hijos de puta, levantados, vende gente, que aquí lo que vale es el negro, el indio y el zambo”, y que ojalá que la laguna (el lago de Valencia) dejara de dar sus frutos para ver qué iban a comerciar los valencianos. (Diccionario Memorias de la Insurgencia, 2009: 445)

De esta selección podemos apreciar un eslabón de acción desde las palabras y las actitudes puestas al fragor de la causa patriótica. Queremos resaltar que buena parte de los juicios abiertos entre los sectores populares decimonónicos van referidos a las palabras que los acusados bajo la eferescencia por las acciones adelantadas en plena disputa política o del alcohol, como alegaron algunos en sus defensas buscando escapar de las penas impuestas por la corona intituladas como Crímenes de Lesa Majestad. Según la gravedad de los delitos, oscilaban entre la pena de muerte, la reclusión, la expulsión de la región o del territorio bajo el mando español, entre los años axiales de 1811-1821. El lema: ¡Viva la América Libre! es la manifestación más concisa al respecto.

En 1819, Simón Bolívar le dirige una misiva en Tunja a la señora Juana Velasco, no para deshacerse en alocuciones amorosas o piropos para la exaltación de las virtudes femeninas, sino para ensayar un bosquejo de las improntas vertidas sobre el llamado sexo débil, distintos a las experimentadas por el propio Libertador en los episodios de la contienda emancipatoria. En esta misiva no sólo reconoce el impropio dictado que se le achacó al género femenino, sino también cómo la sensibilidad propia de las mujeres se convertía en estímulos invencibles a la causa patriota:

A la mujer nuestros antepasados la consideraban inferior al hombre, y nosotros la consideramos nuestra igual. Unos y otros estamos grandemente equivocados, porque la mujer nos es muy superior Dios la ha dotado de gran perspicacia y sensibilidad, y ha puesto en su corazón fibras delicadísimas, cuerdas muy sensibles a todo lo noble y elevado. El patriotismo, la admiración y el amor hacen vibrar esas cuerdas, y de ahí resultan la caridad, la abnegación y el sacrificio ante cuya caridad y abnegación me descubro con respeto, no habrían podido realizar el milagro que han hecho y que todos palpamos. Hinchidas por dos sentimientos a cual más noble y elevado, la caridad y el patriotismo, han vestido al desnudo, saciado al hambriento, aliviado al adolorido y fortalecido al falleciente. Los patriotas se han comportado a maravilla, pero este era su deber. Pero sobre todo esto brilla el caluroso sentimiento patriótico de las señoras, con el cual han devuelto a un montón de hombres descorazonados y vacilantes su antiguo brío, su impetuoso valor y sus muertas energías; y todavía más: les han devuelto la fe. Sin este milagro los españoles nos habrían arreado como a un rebaño de corderos. Pero no sucederá eso: una causa que cuenta con tales sostenes, es incontrastable, y un ejército impulsado por tales estímulos, es invencible. (Las más hermosas cartas de amor entre Manuela y Simón, 2010: 66)

Años más tarde, el otro Libertador de la América del Sur, José de San Martín, no se contentó con una misiva privada, sino que emitió una proclama para el llamado por la época *el bello sexo*, insistiendo en la libertad a la que debían ser acreedoras por sus acciones a favor de la independencia en este lado del continente, pero también apelando a la naturaleza misma de lo femenino, puesta a favor de la causa emancipatoria, esto es, la sensibilidad como fundamento de naciones libres, más allá de las diatribas bélicas en las que se batían los hombres en los campos de batalla. Desde el cuartel general de Huacho, el 1 de julio de 1821, emitió una proclama que tituló *Documentos relativos a su libertad*, aleccionando sobre la libertad de las limeñas y del resto de esta localidad:

En vano me he esforzado a terminar por la fuerza de la razón una contienda, que cuesta tan caras y tan continuos sacrificios a vuestra sensibilidad: yo no puedo contemplaros sin interés, cuando en el cuadro de los males públicos se me presentan como un doble motivo para acusar la fiereza de sus autores. Vosotras los conocéis, y no es esta la primera vez que ellos han sido la causa de vuestras angustias. ¿Cuál es la americana que si no tiene que recordar injurias como madre, no deba execrar a los españoles como esposa, como hija, como hermana, y en fin como más sensible a las desgracias ajenas (sic) por el carácter natural de su sexo? Vosotras que habéis nacido para inspirar y sentir las más dulces emociones de la gratitud y los más vivos estímulos del resentimiento, podéis discernir si la conducta de los españoles ha excedido o no los términos de vuestro sufrimiento. No contentos con haberos cubierto de

lágrimas y luto durante la guerra de la revolución, que quieren prolongar vuestras congojas, y hacerles partícipes de la miseria y horrores que les amenazan por sus crímenes.

Limeñas: La naturaleza y la razón exigen que empleéis todo el influjo que ambos os dan para acelerar la duración de esta guerra sacrílega, en que los españoles combaten contra lo que hay de más sagrado entre los hombres, que es su voluntad universal, sus derechos, y aun el cumplimiento de sus deberes, porque ellos son los que nos llamaron a tomar las armas. Haceros tan célebres por vuestra cooperación a la grande obra de libertad al Perú, como lo sois ya por vuestros encantos, y por el temple delicado de vuestras almas. Inflamad en el amor a la patria a todos vuestros paisanos; y si todavía queda alguno que duerma con el sueño de los esclavos, incoad cerca de él la Libertad: y este nombre que no puede oírse sin entusiasmo, la escucharan de vuestros labios con transporte. Encargaos de disipar la obstinación de los que trabajan desde lejos para perpetuar la guerra, mientras mis compañeros de armas convencen a los demás en el campo de batalla, que es inútil pelear contra los libres. Así terminarán las desolaciones del Perú: jamás volveréis a tener motivos para arrepentiros de vuestro destino en la sociedad, y en breve cesará de ser una desgracia el estar unido por vínculos estrechos a los que aman su patria y han jurado salvarla. (Gaceta de Caracas, 1821: XI)

Al retomar nuestros episodios Emancipatorios, justamente en el año más duro de la acción bélica, leemos un bando signado por Juan Bautista Arismendi, a la postre gobernador y capitán general de la Isla de Margarita e interino en la de Caracas hacia 1814, dando cuenta de lo cruento que habían sido los enfrentamientos en la acción de Ocumare, comandada por José Félix Ribas. La crudeza de la guerra que se vivió por este año no hacía diferencia entre soldados activos y la población de mujeres, que integradas a estos ejércitos, fueron parte del ánimo revolucionario que intentó contener los avances destructivos de los españoles, en especial los que veían encabezando Boves, Antoñanzas o Zuazola. Así refirió Ribas lo vivido por nuestras mujeres:

Más de trescientas víctimas inocentes han sacrificado a su ambición, entre ellas una tercera parte del bello sexo y niños: montones de cadáveres, y de hombres despedazados es el espectáculo único con que han dexado (sic) adornadas las miserables calles y plaza de este Pueblo... (Gaceta de Caracas, 1814: XLIV)

Las misivas privadas que se cruzaron en la Gaceta de Caracas, con motivo de los sucesos que signaron el año terrible de 1814, dieron testimonio de la presencia y participación de las mujeres, que decididas a la causa patriota, se mostraban animadas al lado de todos los hombres que estaban llamados a conformar los grupos de defensa en la ciudad de Caracas. En una de ellas, un anónimo describió el espíritu que embargaba a los moradores de Caracas, sin excluir a sus mujeres:

El Pueblo de Caracas se mostró digno en estas circunstancias de ser un Pueblo libre; y los Gefes (sic) que lo comandaban mostraron la misma energía que los Padres conscritos (sic) de Roma en la irrupción de los Galos. Ellos juraron perecer con nosotros; ellos se mostraron superiores a la adversidad: un espíritu marcial animaba a todo un pueblo; el furor estaba pintado en los semblantes de los jóvenes, de las mugeres, (sic) de los niños, y de los ancianos. Todos corrían a las armas, pasado aquel primer estupor que producen la noticia de la adversidad, todos se presentaban con ellas; las mugeres (sic) mismas aguzaban los cuchillos con que juraban perecer en defensa de la Patria. (Gaceta de Caracas, 1814: XLIX)

Otra misiva de Rafael Delgado, y que tiene fecha marzo 11 de 1814 desde La Victoria, da cuenta de estas mismas actitudes patriotas y guerreras de las mujeres de esa localidad que, aunque relacionadas con bandidos o realistas, manifestaron sentimientos adversos sobre las acciones de quienes pretendieron o sostuvieron la causa del rey:

Desengáñese U. A él [José Tomás Bóves] no le siguen más que ladrones, y no puede ser otra cosa, porque los hombres de bien no pueden meterse a robar, quemar y asesinar. Así lo que es familias, gentes honradas que tengan algo, y sean trabajadoras, lo abominan. Las mismas mujeres e hijas de los ladrones, precisadas a seguirle, le detestan, y desean la paz y tranquilidad... (Gaceta de Caracas, 1814: XLIX)

En un pequeño remitido del 21 de marzo de 1814, enviado a la Gaceta de Caracas, se dejó constancia de las acciones que varias margariteñas habían asumido ante las últimas acciones de campaña en el centro y capital de Venezuela. El anónimo autor de esta pequeña reseña no dio los nombres ni el número de mujeres que activamente se aprestaron a suministrar proteínas a los soldados heridos y convalecientes en La Victoria y San Mateo; lo que sí hace notar es el compromiso con la causa patriota, a pesar de las distancias:

Los habitantes de esta Isla que en todos tiempos han manifestado el más acendrado patriotismo, y el interés más vivo por la libertad de Venezuela, acaban de dar prueba de sus sentimientos republicanos, y de su decidido amor a la causa de la independencia. Apenas se supieron en aquella Isla los acontecimientos de la campaña última, quando (sic) se han acelerado a enviar todo género de víveres a esta Capital, las dignas Margariteñas, remitieron quinientas gallinas de donativo para los heridos, en las brillantes acciones de la Victoria y San Mateo. Este rasgo de interés patriótico por los ilustres defensores de la libertad de Venezuela, recomienda la virtud de estas republicanas a la gratitud de sus Compatriotas. (Gaceta de Caracas, 1814: LI)

No sólo las margariteñas colaboraron con pertrechos y víveres para sostener la causa de la libertad, ante la solicitud de apoyo monetario entre los pobladores de Caracas, entre la lista de ciudadanos que consignaron sus donativos para los soldados del Ejército Libertador, figuraron varias féminas que aportaron vestidos completos y dinero en metálico (Gaceta de Caracas, 1814: XXXIX).

Estas breves semblanzas muestran al universo femenino en acción y en ideas más que monumentos a la vieja consigna de la virtud, la sumisión y la castidad... Tal como lo asentó Manuela Sáenz, las propias mujeres, herederas de sus tiempos y a pesar de las dicotomías surgidas de su papel en la historia, sea como objetos, sea como sujetos, fueron consolidándose como puntas de lanza para seguir escrutando y bregando en perspectiva histórica, pues: "... sienten (...) el mismo interés de hacer la lucha, porque somos criollas y mulatas, a las que nos pertenece la libertad de este mundo" (Sáez Aizpuru, 1822: 3).

Referencias bibliográficas

ACOSTA, Vladimir (1983) "Eva y María. La mujer en la simbología y en la literatura cristiana medieval." En *Diosas, musas y mujeres*. Caracas, Monte Ávila Editores.

ALCIBIADES, Mirla (2021) *Mujeres e Independencia. Venezuela: 1810-1821*. Caracas, Comisión Presidencial Bicentenario de la Batalla y victoria de Carabobo.

ALEXANDER, Alexander (1978) *La vida de Alexander Alexander escrita por él mismo*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

ARCHIVO DEL LIBERTADOR - 2º Período (09 ENE 1825 al 10 DIC 1830) *Correspondencia Personal*. Caracas, Archivo General de la Nación. Consultado el 21 de noviembre de 2021. URL: <http://www.archivodelibertador.gob.ve>.

BARRIOS, Sara; Montilla, Virginia; Gil, Álvaro (2016) "El protagonismo oculto de la mujer en el transcurso de la historia de Venezuela." En *Perspectivas: Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*, año 4, N° 7, enero-junio. Pp. 13-24.

CLEMENTE TRAVIESO, Carmen (2021) *Mujeres de la Independencia*. Caracas, Comisión Presidencial Bicentenario de la Batalla y victoria de Carabobo.

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS RELATIVOS A LA VIDA PÚBLICA DEL LIBERTADOR DE COLOMBIA Y DEL PERÚ, SIMÓN BOLÍVAR. PARA SERVIR A LA HISTORIA DE LA INDEPENDENCIA SURAMERICANA (1826) Caracas, Imprenta de Devisme Hermanos, 2 tomos. Consultado el 30 de mayo de 2022. URL: Harvard College Library, mar-12-1829; <http://bael.hathitrust.org>

DICCIONARIO MEMORIAS DE LA INSURGENCIA (2011) Caracas, Fundación Centro Nacional de Historia/Archivo General de la Nación.

DOVALE PRADO, Luis Oswaldo (2020) *Josefa Camejo Talavera. Un deslinde historiográfico entre la memoria y el olvido*. Coro-Venezuela, Fundación Biblioteca Oscar Beaujon.

DUBY, George (1988) *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Madrid, Alianza Editorial.

DUBY, George (1998) *Damas del siglo XII. Eva y los sacerdotes*. Madrid, Alianza Editorial.

DUBY, Georges (1999) *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*. Madrid, Taurus Humanides.

FONTANA, Josep (2002) *La historia de los hombres: el siglo XX*. Barcelona, Crítica



GACETA DE CARACAS [1809-1822] (1983) Caracas, Academia Nacional de la Historia, Tomos I al X.

GARCÍA LÓPEZ, Ana Belén (2011) “La participación de las mujeres en la independencia hispanoamericana a través de los medios de comunicación.” En: *Historia y Comunicación Social*, vol. 16. Pp. 33-49.

GARCÍA MALDONADO, Ana Lucina (Directora) (1995) *La mujer en la historia de Venezuela*. Caracas, Asociación Civil La Mujer y el Quinto Centenario de América y Venezuela/Congreso de la República.

GÓMEZ, Alejandro E. (2012) “La Revolución de Caracas *desde abajo*.” En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2008. Puesto en línea el 17 mayo 2008, consultado el 14 junio. URL: <http://nuevomundo.revues.org/32982>.

GUZMÁN, Antonio Leocadio (1880) *Datos históricos Sur Americanos*. Bruxelles, Typographie Ve Che Vanderauwera, tomo tercero.

LANDER, Edgardo (editor) [2020] *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO

LAS MÁS HERMOSAS CARTAS DE AMOR ENTRE MANUELA Y SIMÓN, ACOMPAÑADAS DE LOS DIARIOS DE QUITO Y PAITA, ASÍ COMO DE OTROS DOCUMENTOS (2010) Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

LECLERCQ, Jacques (1979) *La familia según el derecho natural*. Barcelona, Editorial Herder.

PINO ITURRIETA, Elías (1993) *Ventaneras y castas, diabólicas y honestas* Caracas, Editorial Planeta Venezolana, S.A.

QUINTERO, Inés (1998) *Mirar tras la ventana. Testimonios de viajeros y legionarios sobre mujeres del siglo XIX*. Caracas, Alter Libris/Secretaría de la Universidad Central de Venezuela.

QUINTERO, Inés et al (2008) *Más allá de la guerra. Venezuela en tiempos de la Independencia*. Caracas, Fundación Bigott, Serie Historia.

RAMOS RODRÍGUEZ, Froilán (2010) “Reconstrucción histórico-social de la participación de la mujer venezolana en la guerra de independencia.” En: *Lima*, año XI, N° 118.

ROCA I GIRONA, Jordi (1996) *De la pureza la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Barcelona, Ministerio de Educación y Cultura

ROJO, Violeta (2008) “Mujeres antes, durante y después de la guerra de independencia: el caso de Dominga Ortiz y Josefa Camejo.” En: *Trocadero*, N° 20. Pp. 155-160.



Reivindicación étnica o lucha política: dos líneas de interpretación sobre el zapatismo contemporáneo

Ethnic claim or political struggle: two interpretations about contemporary Zapatismo

Andrés Felipe Pabón Lara*

Ingresado: 13/04/2023 // Evaluado: 29/05/2023 // Aprobado: 24/09/2023

Resumen

En el presente ensayo propongo una reflexión en torno a una muestra representativa de lo que bien podría denominar como interpretaciones en torno al Zapatismo y, en especial, al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Tales interpretaciones pueden entenderse enmarcadas en dos concepciones que resultan disimiles. Una de ellas, amparada en una perspectiva multiculturalista, pone el eje de reflexión sobre aspectos culturales y concepciones basadas en la diferenciación étnica. La otra propone una lectura integradora de la lucha política desarrollada en Chiapas y su articulación con el movimiento antisistémico global. Según este segundo enfoque, es posible identificar además la dimensión territorial como un elemento concreto de las disputas políticas contemporáneas a nivel latinoamericano.

Palabras clave: Etnicidad – multiculturalismo – lucha política – territorio.



Abstract

This essay analyzes a representative sample of what could well be called interpretations around contemporary Zapatismo and, especially, about the Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (EZLN). Such interpretations can be understood framed in two different conceptions. One of them, supported by a multiculturalist perspective, emphasizes cultural aspects and conceptions based on ethnic differentiation. The other one, proposes an integrating reading of the political struggle developed in Chiapas and its articulation with the global antisystemic movement. According to this second approach, it is also possible to identify the territorial dimension as a concrete element of political disputes in Latin America.

Keywords: *Ethnicity – multiculturalism – political struggle – territory.*

*** Andrés Felipe Pabón Lara**

Profesor, magister y doctor en Historia. Miembro de la Cooperativa de Educadorxs e Investigadorxs Populares (CEIP) y docente del Bachillerato Popular Paulo Freire y del Instituto de Profesorado Alfredo L. Palacios.

E-mail: andresfelipe.pabon@gmail.com

Cómo citar este artículo:

Pabón Lara, Andrés Felipe (2023) "Reivindicación étnica o lucha política: dos líneas de interpretación sobre el zapatismo contemporáneo". Revista La Rivada 11 (21), pp 236- 252 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/ensayos/402-reivindicacion-etnica-o-lucha-politica>

Introducción

El 1 de enero de 1994 el mundo se enteró de la existencia de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De ese momento a hoy, han corrido ríos de tinta sobre las particularidades del movimiento que hizo rebrotar la lucha anticapitalista en un momento en que esta se suponía sepultada tras el aluvión neoliberal. Una inusual y muy amplia capacidad de intervención mediática ha hecho de este movimiento el objeto de una enorme atención en distintos lugares del planeta. Como resultado de su gran capacidad de difusión, también desde la academia se han elaborado numerosas argumentaciones que tratan de dar cuenta del impactante fenómeno político y cultural que ha significado el EZLN desde entonces. En el presente ensayo, propongo una reflexión en torno a una muestra representativa de lo que bien podría denominar como interpretaciones en torno al EZLN. Tales interpretaciones, provenientes de especialistas vinculados al mundo académico, pueden dividirse, en mi opinión, en la formulación de dos corrientes. La primera de ellas, amparada en lo que puede distinguirse como parte del discurso multiculturalista, propone una mirada de novedad absoluta frente al EZLN, aduciendo su ruptura con las organizaciones de insurgencia armada que le fueron precedentes (tanto en México como en toda Latinoamérica) y, en especial, sosteniendo que tal carácter novedoso y rupturista se enfoca en la elaboración de reivindicaciones de tipo cultural, dentro de las cuales la idea de toma del poder o disputa política frente al Estado no tendrían ningún asidero.

Por otra parte, es posible identificar también una lectura o interpretación que, mayormente ligada a posicionamientos ideológicos de izquierda, propone un análisis del EZLN dentro del cual es posible resaltar sus vínculos con las experiencias insurgentes previas y, en especial, con las ideas de la lucha política y transformación revolucionaria de la sociedad. En ese orden de ideas, es posible reconocer que uno de los aspectos más relevantes de la caracterización política del movimiento zapatista es su particular concepción en torno a la idea de territorialidad, y las prácticas consecuentes de territorialización. Se plantea desde esta perspectiva una tensión que complejiza las lecturas más simples sobre la disputa anticapitalista en términos de producción material de los bienes y propiedad de los medios de producción, para pasar a incorporar la dimensión de la producción y reproducción del territorio como un aspecto fundamental de dicha confrontación antisistémica, y como un componente actual de la proyección revolucionaria a nivel latinoamericano.

En lo que sigue, más que un repaso sobre el proceso histórico de conformación del EZLN, o un análisis de su accionar o sus posicionamientos ideológicos (aspectos ambos sobre los que existe una muy amplia producción bibliográfica), intentaré abonar a la identificación del debate existente entre lo que entiendo como dos líneas interpretativas, exógenas al movimiento mismo, pero de significativo impacto a nivel académico y mediático. La hipótesis central que guía este examen es la de reconocer en la acción discursiva multiculturalista un obstáculo para la más clara asunción del profundo carácter político que, en mi opinión, recae sobre el proceso desarrollado por el EZLN, y sobre su capacidad de impactar en otras manifestaciones de resistencia y organización dadas en otros rincones de Latinoamérica; protagonizadas tanto por indígenas como por actores que no se reconocen a partir de una identidad étnica. Es necesario señalar que no es el sentido de este análisis definir una postura de preferencia frente a lo que debe entenderse como el eje de la construcción organizativa del EZLN.



Por el contrario, se asume que es una falsa dicotomía pretender discernir lo político y lo cultural como cuestiones excluyentes, ya que se trata más bien de dimensiones imbricadas de la realidad social. No obstante, entiendo que esta concepción recibe constantes y actuales cuestionamientos, por lo cual se trata de un debate plenamente vigente. Si bien podría suponerse que, a partir de las discusiones e investigaciones académicas de personal especializado en los temas de la etnicidad, resulta posible concluir en la aceptación del carácter político que anima y orienta toda reivindicación étnica e identitaria, no parece que tal conclusión sea mayoritariamente aceptada en los circuitos políticos y mediáticos de opinión. Tampoco parece constituir un sentido homogéneamente aceptado el hecho de concebir lo político como necesariamente vinculado al orden estatizado. Vemos más bien que, en prácticamente todos los países de Latinoamérica, rigen políticas guiadas por el multiculturalismo neoliberal que circunscribe a los pueblos indígenas como minorías, sujetas a un supuesto esencialismo cultural que, en últimas y de manera artificiosa, niega su condición de actores políticos con capacidad de construir alternativas de transformación al orden establecido y que involucren al conjunto de la población, o que identifiquen su acción política meramente como una búsqueda de reformas conducentes a la ampliación de los derechos preestablecidos institucionalmente. Y eso cuando la asimilación o “incorporación” política del indio no pasa por la más simple y violenta permanencia del racismo social y estructural que, como negarlo, aún pesa sobre los pueblos indígenas de nuestra América, constituyendo otra forma de despojo de su agencia política.

Los orígenes

Si bien es cierto, el zapatista tiene, casi como cualquier otro movimiento social, determinados hitos temporales que enmarcan su nacimiento y desarrollo, no es menos cierto que ese desarrollo puede entenderse mejor al intentar relacionar los aspectos particulares del movimiento con el proceso general de desarrollo social a escala global. Así, sin negar la particularidad de los procesos específicos de lucha y resistencia indígena, con sus ritmos, aceleraciones y rupturas, podemos mencionar la pertinencia de análisis históricos como los desarrollados por Carlos Antonio Aguirre Rojas y Bolívar Echeverría, que destacan aspectos de continuidad para la caracterización del zapatismo contemporáneo frente a los procesos de resistencia desencadenados a partir de la invasión europea al continente iniciada a finales del siglo XV (Aguirre Rojas, 2007; Aguirre Rojas y Echeverría, 2001). Si bien, intentar inscribir el zapatismo en una dimensión analítica que pose su mirada sobre aspectos que trascienden el contexto contemporáneo puede tener como consecuencia diluir sus características más específicas y representativas, vale aclarar que esta premisa no supone desconocer, sino que por el contrario busca integrar, la significativa novedad potenciada por la inserción de las comunidades indígenas dentro del esquema de dominación político cultural de occidente, como un proceso muy dinámico, generador a su vez de distintas y cambiantes formas de resistencia indígena, que a su vez pueden ser resignificadas a la luz de los procesos estructurales de larga data. Por ello, no puede dejar de mencionarse que actualmente las particularidades del sistema de explotación capitalista y de homogeneización cultural y dominación política modernas plantean nuevos dispositivos, pero que estos se suman al desarrollo de un esquema de imposición violenta, impuesto en suelo americano ya desde el siglo XVI, que no pueden



ser leídos como simple continuidad, pues ello haría perder de vista la complejidad de los dispositivos actuales de opresión que conjugan las formas más brutales de violencia con una retórica pseudodemocrática y de integración jerarquizada. Así pues, se propone pensar en factores originarios inscriptos en la larga dominación de origen colonial, que se articulan y complementan con aspectos contemporáneos de opresión y dominio estatal moderno.

En términos más coyunturales, suele ubicarse el origen del EZLN vinculado con la aparición de las resistencias políticas organizadas que surgieron en Latinoamérica irradiadas por la Revolución Cubana en 1959, y que impactaron en toda Latinoamérica en la década siguiente. Así, vieron la luz en 1968 las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), una organización político-militar surgida en el norte de México y que hacia 1972 fundó un frente guerrillero en Chiapas, denominado “Emiliano Zapata”. En 1974, la acción represiva del Estado desactivó casi por completo la mencionada organización, al punto de borrar los rastros de su existencia, lo que hoy por hoy dificulta el esclarecimiento de la situación de sus sobrevivientes. Este vacío de datos se conecta con los primeros rastros que se tienen de la presencia de formas de organización social y política muy pequeñas surgidas a principios de los años 80. Entre ellas se destacan organizaciones alineadas al maoísmo, otras de corte sindical y un fuerte desarrollo de trabajo social surgido a la luz de la teología de la liberación y los sacerdotes del tercer mundo. De entre estas experiencias que se yuxtaponían en el territorio chiapaneco, surge y se consolida el EZLN como la de mayor inserción dentro de la población indígena, pasando luego a extenderse por todo el sur de México. De forma paralela, otras regiones del subcontinente vieron nacer organizaciones de insurgencia armada de inspiración marxista que esbozaron tanto en su conformación como en su lineamiento político la protagónica presencia del componente étnico. Tal el caso del Ejército Guerrillero de los Pobres, activo en Guatemala desde mediados de la década de 1970, el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) del Perú, fundado hacia 1982, o del Movimiento Armado Quintín Lame, aparecido en el departamento del Cauca, en Colombia, en 1984, por sólo nombrar algunos ejemplos que nos permiten dar cuenta de un contexto de creciente movilización y lucha popular.

El trayecto histórico del movimiento zapatista contemporáneo permite dar un marco más amplio y verosímil de las formas particulares en las que hoy se concreta esa resistencia indígena de largo aliento. Tal historicidad arroja como resultado la identificación de formas de lucha dinámicas y cambiantes, pero que han tenido como común denominador la superación de condiciones de opresión que de ninguna manera podemos entender como exclusivamente culturales. Del mismo modo, es posible identificar en el largo trayecto de la resistencia indígena la búsqueda de articulaciones con otros sectores sociales no necesariamente amparados en una misma identidad de tipo étnico; ejemplos acaecidos tanto en la época colonial como en la republicana.

Pero, como se dijo anteriormente, más que profundizar en el análisis de esta construcción de larga duración, su breve mención se realiza para sintetizar uno de los aspectos dentro de los cuales se ampara la dualidad interpretativa que acá se busca examinar. El argumento centrado en el reconocimiento del EZLN como producto de un proceso temporal y geográficamente más extenso o, por el contrario, la idea de presentarlo como una ruptura con cualquier antecedente; esto es, como una novedad radical. Esta última línea interpretativa, que entiendo como amparada en la acción



discursiva multiculturalista (y la política estatal que la segunda) tiende a obturar el reconocimiento del carácter político del devenir del EZLN, aduciendo una limitación localista y un exclusivismo étnico como supuestos aspectos esenciales del movimiento. De esa primera postura intentaré dar cuenta a continuación.

La interpretación multiculturalista como negación de la acción política

La primera variable de interpretación exógena sobre el zapatismo está ligada al discurso oficial en México que, desde la aparición pública del EZLN el 1 de enero de 1994, intentó consolidar una mirada deslegitimadora del movimiento a partir de la utilización de la idea del terrorismo (que obnubila los sentidos políticos de la reivindicación zapatista) y de la alianza con las mafias del narcotráfico (que deslegitima y criminaliza su accionar). Si bien es cierto, este intento de manipulación de la opinión pública por parte de gobierno mexicano de aquel entonces no tuvo mayor éxito, pues ya para 1996 el gran auge y reconocimiento nacional e internacional del movimiento forzó al gobierno a iniciar diálogos, reconociendo con esto el carácter político del EZLN, si puede decirse que de alguna manera ha resultado prolongada la intención de deslegitimación política. Pero, esta prolongación se produce ya no a través del simplismo del discurso oficial, sino bajo la apariencia sofisticada de una retórica academicista que ha permeado la interpretación que actualmente se hace del EZLN, incluso dentro de algunos sectores de la izquierda política y demás movimientos sociales a nivel latinoamericano y global. En otras palabras, pasar de deslegitimarlo a cooptarlo, asumiendo una supuesta vocería o interpretación privilegiada (y exógena) de sus sentidos.

En lo que entiendo como una variable de repercusión de ese discurso despolitizante del movimiento zapatista se inscribe el trabajo del sociólogo francés Yvon Le Bot, publicado en 2009 pero sólo traducido al español cuatro años después (Le Bot, 2013). Este autor se inscribe claramente en una tendencia que asume el discurso del multiculturalismo en su variable relacionada a las academias norteamericanas y francesas. Vale decir que no se entiende acá al multiculturalismo como una perspectiva analítica fija u homogénea. Por el contrario, es posible identificar distintas expresiones del multiculturalismo; algunas ligadas al accionar de pueblos étnicos que interpelan a los Estados para forzarlos a ejecutar políticas públicas de carácter diferencial. Otras expresiones del multiculturalismo aparecen más bien como desarrollos teóricos postulados desde los centros de poder (político, económico o cultural) y, en un marco discursivo academicista, subliman el ideal de tolerancia a la heterogeneidad como un valor meramente abstracto o retórico, descuidando un análisis concreto sobre las condiciones de posibilidad para la materialización de la supuesta multiplicidad. Con todo, tal perspectiva del multiculturalismo resulta, más que instrumento de lucha contra la opresión, un conjunto de sofismas u obstáculos para percibir las formas de agrupación y los sentidos de colectividad que genera la práctica concreta de resistencia ante los perjuicios generados en las comunidades por el sistema de producción capitalista (Jameson y Zizek, 1998). Así, vale decir que la visión del multiculturalismo asumida por Le Bot apela a la fragmentación y al idealismo esencialista de pensar la individualidad por fuera de los condicionamientos del contexto. Esto



resulta propicio para aislar la posibilidad de organización social (aquella que sería necesaria para cambiar el sistema de dominación) pues, diluyendo los vínculos en una etérea abstracción de lo múltiple, se atenta contra la posibilidad de reconocer un alineamiento que parta de la situación o experiencia concreta de los distintos actores. Le Bot hace suyas las premisas de la acción discursiva multiculturalista en su variable academicista, y ello toma forma en la insistencia hacia el pacifismo de los movimientos indígenas contemporáneos como una premisa ideológica y no como el resultado de un examen de los procesos históricos. Ya en el primer párrafo de la introducción de su libro, expresa que los movimientos indígenas se constituyen distinguiéndose de las guerrillas, a las que más adelante cataloga, sin argumento que sostenga su tesis, como fracasadas. Al respecto, sentencia:

A pesar de que todavía suele identificarse a Latinoamérica con la figura del Che Guevara, los movimientos indígenas están muy alejados de este modelo. No son líneas de fuego que, alimentadas por varias hogueras, podrían incendiar una sociedad tras otra hasta unirse primero en una revolución continental y luego intercontinental. Los movimientos indígenas surgieron en el momento en que las guerrillas se replegaban o eran aplastadas. Algunas veces quedaron atrapados en el engranaje de los conflictos armados, pero no lograron desarrollarse plenamente más que alejándose y negando la lógica político-militar (Le Bot, 2013: 14).

Para este autor, la movilización indígena contemporánea, dentro de la cual incluye al zapatismo, no sólo está separada de la lucha armada, sino que también es diferente a la resistencia anticolonial del pasado, ya que hoy en día se trataría de la afirmación de una identidad étnica que propicie la opción por lograr una integración social que no se fundamente sobre el principio del mestizaje y las prácticas de aculturación. Así, este autor define que las luchas indígenas se dan “contra el racismo y por el reconocimiento” (Le Bot, 2013: 18), y lo afirma incluso sabiendo que con esto niega la expresión de programas, como los de EZLN que, sin desconocer esta dimensión problemática, la trascienden. A lo largo de su texto, el autor se empeña en negar la posibilidad de reconocer articulaciones de la movilización indígena. Postula para luego negar inmediatamente la opción del panindigenismo, y lo hace retomando la idea del “movimiento de movimientos”, para expresar que en la lucha indígena se aglutinan reivindicaciones particulares y dispersas, sólo agrupables tras el reconocimiento de la ya mencionada búsqueda por la identidad étnica. Tal centralización frente a la dimensión identitaria se combina con el descredito que le merecen las experiencias políticas de los indígenas. Para ello, cita los casos en que sujetos indígenas en Colombia o en Ecuador han logrado alcanzar su participación individual en las instituciones gubernativas de sus respectivos Estados, limitando la participación política indígena a la frustrante inserción de algunos de ellos dentro de las formas democráticas del modelo estatal imperante. Cuando esta participación se ha tornado masiva, como en el caso de la Bolivia actual, Le Bot sale al paso de la negación de la política adjetivando esta experiencia como meramente populista. Esta misma lógica se replica para tratar al zapatismo. Le Bot acude al lugar común que generaliza una consigna y la tergiversa como si fuera una estrategia política. Toma la idea de “la otra campaña” desarrollada por los zapatistas en 2006, y que implicó su llamamiento a no alinearse bajo la figura de ningún candidato y, de hecho, a no participar en las elecciones mexicanas de ese



año, y la convierte en el eslogan de negar la participación en política o, lo que se ha dicho desde otros ámbitos de la academia, “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2010). En este sentido, esta línea interpretativa se vale de la reafirmación de la identidad cultural para negar la visualización de una postura política.

En la parte del libro en que Le Bot trata al zapatismo le es imposible no mencionar que este nace a la luz pública bajo un proyecto revolucionario y dentro de un esquema organizativo político-militar. Como no puede negarlo, dice que esto cambió rápidamente. Sostiene que:

...esta insurrección ocupa un lugar clave en la coyuntura del debilitamiento de las guerrillas revolucionarias y del fortalecimiento de los movimientos identitarios democráticos. Lo que en un principio fue un proyecto de guerrilla y de movimiento de liberación nacional se transformó en una tentativa de movilización de la sociedad civil para cambiar la cultura política (Le Bot, 2013: 72).

Este cambio en la cultura política que supone Le Bot como proyección del zapatismo se encuentra sustentado en la teorización de John Holloway, abogado y politólogo irlandés quien, desde la Universidad Autónoma de Puebla, ha desarrollado su obra de reflexión filosófico-política sobre la base de su interpretación del movimiento zapatista. Para construir su interpretación sobre el zapatismo, este autor parte de la base de la diferenciación entre los movimientos revolucionarios de las décadas de 1960 y 1970. Esta mención la justifica con el hecho de encontrar en los comunicados zapatistas un nuevo lenguaje y, en especial, la idea de la lucha por la dignidad. Lo que para Le Bot se expresaba como lucha contra el racismo y por el reconocimiento, en la línea de Holloway se manifiesta como lucha por la dignidad. En efecto, la dignidad hace parte del lenguaje expresado por los mismos zapatistas, pero no necesariamente asume el significado unívoco que le asigna Holloway, al decir:

Lo que están planteando los zapatistas es algo bien diferente, no es la idea de los pobres o de la pobreza, sino una política de la dignidad. Una política que entiende las necesidades fundamentales de las personas no en términos simplemente de comida o de ropa, sino en términos de las personas como humanidad, de las personas como sujetos, como sujetos sociales. De modo que una política de la dignidad empieza con las personas como sujetos. Empezamos con la humanidad de las personas, con su humanidad negada, pero empezamos desde ahí. Esto nos lleva a una política antiautoritaria, una política no de hablar sino de escuchar (Holloway, 2008: 18).

Digamos en favor de Holloway que se trata de la transcripción de una exposición oral. Tal vez no tuvo tiempo de organizar bien sus ideas pues, para cualquier lector, salta a la vista el carácter ambiguo de su argumentación. Este autor, de supuesta filiación marxista, no hace más que intentar negar la base material de la construcción de la subjetividad. Trata de ocultar que cuando los zapatistas hablan de dignidad hablan de una experiencia concreta condicionada por su incorporación al sistema actual, que genera las consecuencias que los lleva a resistir y sublevarse para cambiar esta situación y no de una idea etérea. Al tiempo, la “política de escuchar” es posteriormente explicada por Holloway como una transformación a las formas ‘verticales’ de organización. Como Le Bot, apuesta soterradamente por invisibilizar la dimensión

política del zapatismo o, al menos, tergiversarla. Usa para ello el mismo recurso del cambio posterior a la irrupción del 1 de enero de 1994, que evidenció su carácter político-militar, al sostener que:

Este concepto de la dignidad, y obviamente todo el lenguaje del zapatismo después de los primeros días, implica una crítica a la tradición revolucionaria. Implica una crítica, sobre todo a la tradición leninista, precisamente porque la idea leninista no está basada en la dignidad (...), la noción de la dignidad implica cierto concepto de la política. Implica un concepto de un sujeto sin límites, o, mejor, un sujeto que desborda sus límites va en contra y más allá de cualquier límite. Enfatizar el concepto de dignidad, entonces, implica una crítica a toda la tradición leninista, a su concepto de sujeto, a su concepto de organización. Asimismo, implica una crítica al liderazgo, una crítica a la verticalidad (Holloway, 2008: 17).

Para este autor, el enfatizar una concepción idealista de la dignidad le permite argumentar que por ello el zapatismo se encuentra ajeno a la disputa por el poder estatal; pues el Estado es la negación misma de la dignidad. Holloway parafrasea a los zapatistas, usando la primera persona del plural: “Lo que dice la Sexta Declaración es que dentro del Estado no hay ningún espacio. Ya entendimos que no. Ya hicimos la experiencia, y ya no tiene sentido pensar en un contacto con el Estado. Vamos a construir el mundo que queremos, nos olvidamos del Estado” (Holloway, 2008: 25). De este punto en adelante, toda la construcción interpretativa de Holloway redundaba en argumentar el abandono de las posturas revolucionarias (y la organización político-militar que el intenta denigrar bajo el apelativo de “verticalista”) en nombre de una retórica abstracta de la dignidad y de una supuesta renuncia por la construcción de un poder alternativo, esto es, que responda y dispute el poder real del Estado. Pues una cosa es no reproducir lógicas de dominación surgidas bajo las formas propias del Estado moderno capitalista, y otra muy distinta es “olvidarse del Estado” (y, en especial, de su poder de fuego o monopolio de la violencia).

En síntesis, para esta corriente de interpretación, el zapatismo resulta encerrado en la identidad étnica, aislado geográficamente por los límites que lo étnico le imponen, congelado temporalmente por ser algo “nuevo” que no tiene conexión como proceso y que rápidamente se desligó de su evidenciada raíz revolucionaria. Por último, y como consecuencia de lo anterior, limitado a reivindicar otros parámetros para la integración a un sistema social que, cuando mucho, debe reformarse en aras de asimilar a esos indígenas. Evidentemente, el empeño subyacente de estos autores no es sólo negar la postura revolucionaria del zapatismo sino, aún peor, deslegitimar la visión que enfoca la vigencia actual de dicha reivindicación política.

Cabría suponer que los argumentos de estos interpretes han perdido significatividad por haber sido esbozados hace más de una década. No obstante, los hemos destacado por ser precisamente los exponentes pioneros de su línea interpretativa. No son pocos los autores (dentro y fuera de la academia) que en la actualidad se constituyen en continuadores del citado enfoque. Como se expuso antes, este mantiene vigencia especialmente gracias al apoyo estatal que recibe por la asunción multiculturalista de lo étnico en la inmensa mayoría de países de nuestra región. Como un ejemplo de esto, vale referir el trabajo de Neil Harvey, quien explícitamente reitera la idea ya citada de que el zapatismo debe concebirse como un movimiento que no lucha por

el poder sino por la afirmación de la dignidad. Explica el autor que tal afirmación de la dignidad puede entenderse como el rechazo a la asimilación forzada dentro de una identidad homogénea y mestiza, por lo cual los pueblos indígenas chiapanecos asumirían una lucha por el reconocimiento constitucional de las diferencias étnicas o, en otras palabras, por una “ciudadanía étnica” (Harvey, 2016: 9). Así, resulta una variable más sutil de la negación del carácter político su restricción al marco prefijado del orden establecido, esto es, su limitación como acción dirigida a reformar el entramado institucional y legal del Estado, para lograr una expansión de los derechos ciudadanos. Según Harvey, al presentar sus demandas, “los movimientos indígenas están disputando los significados de la ciudadanía y la democracia en las sociedades multiculturales de América Latina” (2016: 9). En similar sentido, María Inclán propone una perspectiva de análisis que vincula al zapatismo con la búsqueda de reestructuración del modelo democrático estatal moderno. Al identificar lo político con la idea de las transformaciones democráticas, termina perfilando el desdibujamiento de la capacidad de subvertir tal orden establecido como potencia de la acción política. Ese encerramiento de la política le hace concluir a la autora que el zapatismo fracasó en su intento de reformar el orden estatal, aunque paradójicamente ese fracaso no significó su desaparición como movimiento social (Inclán, 2021).

Otros autores han asumido lo que entiendo como otra variable del despojo de la agencia política de los pueblos indígenas, consistente en reconocer un carácter político para su accionar, pero escindiéndolo del espectro general de lo estatal. En otras palabras, tal perspectiva propone asumir una política que se supone por fuera o se concibe como ajena al desenvolvimiento de las relaciones de poder dadas en el marco estatal o estatizado del orden social. Richard Stahler-Sholk llama a esto “otra forma de hacer política”, y la caracteriza como una política desde abajo, pero que no tiene ninguna intención de disputar o confrontar con la política estatal (Richard Stahler-Sholk, 2019). Similar postura se encuentra en Marco Ambrosi De la Cadena, para quien resulta posible hablar de un “ejercicio del poder” que se entiende independiente del Estado y que no busca la “toma del poder político”, resultando, en sus palabras, en una “resistencia crítica (...) que no se reduce a una lucha armada sino a una construcción colectiva de las y los excluidos”, cuyo fin último sería la autonomía o el autogobierno (Ambrosi De la Cadena, 2018: 29), pero que, repetimos, se asume como una construcción política que no confrontaría con las relaciones de poder constituidas dentro del orden estatal. Tal presunción no sería otra cosa que una forma de despolitizar lo político, difuminando discursivamente la potencial confrontación que implica toda lucha política.

La interpretación de enfoque político

Uno de los primeros referentes útiles para reconocer otra línea de interpretación sobre el EZLN se encuentra en el trabajo de Armando Bartra (2010) titulado *Campesindios*. Esta categoría trasciende el idealismo de pensar una construcción de la identidad o de la dignidad por fuera de las condiciones concretas de vida. Al tiempo, sirve para recordar que los indígenas no son una esencia innata o ahistórica, sino que, como cualquier ser humano, construyen su identidad en tensión con el proceso histórico de transformaciones materiales y contactos interculturales. La etnia, pues, no sería un límite discernible para reconocer o encapsular al zapatismo. La lucha por



la dignidad no se enmarca por fuera de la construcción política que la perfila y mucho menos se logra olvidándose del Estado que la regula y moldea. En palabras del filósofo José Bengoa:

la novedad de Chiapas no es por lo tanto su carácter insurreccional, ni la presencia de guerrilleros armados (...). La novedad del movimiento es la participación activa de tzeltales, tzotziles, tojolabales y diversos grupos de indígenas con plena conciencia de su pertenencia étnica (Bengoa, 2007: 109).

De tal suerte, la interpretación propia de esta argumentación tiende a trazar puentes de relación con lo que la movilización guerrillera ha significado históricamente en Latinoamérica. Pero, al mismo tiempo, reconoce la novedad que significa que en el zapatismo se hayan integrado de modo protagónico y mayoritario diversas comunidades indígenas. Como se dijo antes, no se entiende lo indígena desde una visión estática o centrada en lo cultural, sino que se reconoce el proceso concreto de su incorporación en el modelo estatal moderno y el sistema de producción capitalista, que a muchos asimila como campesinos y los ubica en un lugar de marginación y explotación específico. No se niega la tradición indígena, pero se desencapsula insertándola en un espectro más amplio de su materialización.

Los indígenas zapatistas participan en tanto indígenas, pero no sólo como indígenas, lo hacen como sujetos oprimidos por el sistema capitalista. Así, esta creación de un nuevo movimiento social es a su vez la creación dialéctica de la manera concreta que en Chiapas adquiere el proceso histórico de lucha anticapitalista. Es sobre la base de la lucha de resistencia indígena adelantada durante siglos que se inserta la experiencia revolucionaria latinoamericana que floreció alrededor de los años 60, como manifestación específica de lucha contra el sistema capitalista. Y es ese, para un conjunto de autores, el escenario que sirve de base para la creación del zapatismo. Una clarificación de este aspecto puede resumirse en la distinción evidente de que los zapatistas no interpelan como su contraparte a los no indígenas, sino concretamente a un modelo de dominación que podemos referir como Estado, bajo cuya dirección se encuentran intereses específicos de la clase social dominante. La insurrección de 1994 reinstaló la discusión pública sobre el cuestionamiento al modelo capitalista como supuesta opción única de la organización social y lo hizo apelando a la idea de la autonomía como fórmula que vincula las antiguas demandas indígenas que auspiciaron la resistencia ante el exterminio del colonizador, primero, y frente a la asimilación cultural del modelo republicano, después, dentro de lógicas modernas de construcción de la organización social. Según el ya citado Bengoa:

Los planteamientos suscritos en los acuerdos entre el Estado mexicano y el zapatismo en San Andrés Larráinzar señalan una serie de puntos en torno al 'reconocimiento de los pueblos indígenas', de los derechos indígenas, de ciertos niveles de autonomía regional en la toma de decisiones. Se establece el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y se señala que: "el derecho a la libre autodeterminación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional". Agrega que podrán decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad de los derechos (Bengoa, 2007: 110).



Es imposible no leer en estas posturas una proyección política que, además de interpelar al Estado, vincula las dimensiones socioeconómicas y culturales para definir la situación indígena actual. Un análisis detallado no sólo de los comunicados y proclamas zapatistas, sino del proceso histórico de negación e incumplimiento de lo pactado por parte del Estado mexicano permite concluir que estas reivindicaciones plantean un profundo debate sobre los principios en que se asienta el sistema de dominación en México y, en general, en cualquier Estado moderno capitalista. No es simple reformismo, sino la actualización política de un proceso de lucha y resistencia por revertir el sistema, que en el EZLN evidencia las manifestaciones culturales que, a la par de políticas y económicas, configuran la opresión a los indígenas. En palabras del antropólogo Gilberto López y Rivas:

Aquel pacto, que simbólicamente se materializa en los Acuerdos de San Andrés, viene a ser ni más ni menos, el pacto de recomposición que desde abajo se le está dando a la crisis de reproducción del capital y al proceso de debilitamiento de los estados nacionales (...). Por tal razón se busca por todos los medios que el ejemplo de los municipios autónomos zapatistas y de los caracoles (lugar de residencia de las Juntas de Buen Gobierno) no se extienda por todo el país (López y Rivas, 2014: 48).

La perspectiva de integración de la política como parte de la recomposición del reconocimiento cultural y la integración socioeconómica es evidente en los comunicados zapatistas. Su proyección no se limita al antirracismo, aunque no lo ignora. Su apelación a la dignidad confronta al sistema que auspicia el trato indigno. Este sistema es sostenido por estructuras de poder acordes a intereses de clase; no se puede lograr la dignificación sin enfrentarlos, sin disputar el poder. Esto implica interpelar al Estado tal cual hoy está conformado y legitimado; ese es el espectro en el que se instala la reivindicación por la autonomía.

La opción por la autonomía ha sido una constante del EZLN en su discurso y en su agenda programática. Ante el acoso gubernamental, que por un lado ofrece negociar y por el otro despliega una estrategia de contrainsurgencia en la que apoya la creación de bandas paramilitares, la Comandancia General del EZLN ha buscado poner en práctica el proyecto autonómico, a la vez que ha impulsado iniciativas que tienen como finalidad la construcción de una alternativa democrática a nivel nacional y de relación igualitaria entre los pueblos del mundo (López y Rivas, 2014: 60).

En conclusión, esta corriente interpretativa plantea que los zapatistas se caracterizan por proponer una forma alternativa de organización social. Esto implica la necesidad de transformar los cimientos mismos del sistema capitalista. Han experimentado en ese desarrollo el ataque represivo del Estado y, para resistirlo, debieron organizar su resistencia en una estructura político-militar que, aunque incomode a los intelectuales del sistema, es la base de defensa del poder contrahegemónico que siguen construyendo en sus municipios liberados. El carácter indígena de composición del movimiento no implica un aislamiento o exclusivismo étnico sino, al contrario, el pilar de reconocimiento de una experiencia concreta de opresión y exclusión desde la cual se postula como “movimiento de movimientos” (Aguirre Rojas, 2007), no por ser una mezcla arbitraria de particularismos, sino por prefigurar una organización que

propone una lucha antisistema, y que, por ello mismo, no puede reducirse a lo local sino que, como el sistema mismo, será viable sólo en la medida de su globalidad. Por eso, el zapatismo de Chiapas es hoy un movimiento mundial que no pierde de vista su dimensión territorial. Desde este enfoque, la construcción de territorialidad, tal cual se plantea en el zapatismo, constituye una dimensión concreta de la construcción política de la autonomía a escala local, y de la transformación social a nivel general.

Control territorial y disputa de poder

El examen analítico sobre las formas y posibilidades de construcción de una territorialidad, acorde con las necesidades y expectativas políticas del movimiento zapatista, del cual el EZLN es su formación más consolidada, conduce indefectiblemente al análisis sobre el tipo de relaciones que se establecen dentro del marco de los Estados nacionales, y el reconocimiento de un modelo de territorialidad específicamente ligado a ciertas lógicas de dominación. Este aspecto, reconocido dentro de su amplia envergadura histórica procesual, puede ser descrito como el desarrollo de prácticas y dispositivos concebidos desde los centros de poder económico, político y cultural, para conformar la figura territorial requerida para el desenvolvimiento del modelo estatal moderno capitalista. En otras palabras, esto quiere decir que el Estado, entendido desde la óptica de su operatividad o como función social (y no como conjunto de instituciones) implicó históricamente la promoción de un tipo particular de territorialización. Ésta, a su vez, alude a formas específicas de acceso, uso, y delimitación de espacios geográficos concretos, así como a la capacidad de intervenir sobre las formas de conducta colectiva e individual que se despliegan dentro de dichos espacios. La territorialización de tipo estatal implica una unificación de espacios heterogéneos con el fin de garantizar una forma de control, la definición de límites o fronteras y la generación de relaciones de dominación que posibiliten tal control. El Estado, en este sentido, implica la construcción de una territorialización dominante (Haesbaert, 2011: 18). En paralelo, este proceso conlleva a la formulación de subjetividades que no se opongan ni desafíen las relaciones de autoridad correspondientes a los actores del territorio respectivo.

Los dispositivos estatales de territorialización pueden definirse como formas de penetración y homogeneización y, para los sectores subalternos, en especial para las comunidades indígenas, fueron desarrollados históricamente bajo modalidades violentas y represivas que hicieron de la supuesta integración nacional un proceso de asimilación y negación de las alteridades culturales, políticas y económicas. El sostenimiento de este modelo de dominación implicó la pervivencia de dicha negación, al nivel de la invisibilización de las comunidades indígenas o, lo que le es correspondiente, su cristalización como parte de un pasado autóctono y originario, del cual no se reconoce ningún aporte presente o hacia el futuro. Se trata de un proceso de larga duración que no se agotó con el fin de la dominación colonial, sino que, por el contrario, asumió un viso de renovación tras las independencias decimonónicas en todo el subcontinente. En palabras del geógrafo Rogério Haesbaert, puede hablarse de una desterritorialización y reterritorialización estatal, en su doble sentido de destrucción de territorialidades previas (o nativas) y construcción de nuevas lógicas territoriales afines al modo de producción capitalista (2011: 106).



Resulta pertinente remarcar que la formación de la estatalidad moderna implicó, como parte del proceso de desterritorialización y reterritorialización, un proceso histórico de reestructuración socio-cultural, esto es, la actualización de los parámetros de la conducta individual y los principios de la interacción social, para que fueran acordes a los modelos de producción económica y de dominación política. La formación estatal requirió la introducción de nuevos contenidos culturales dentro de las relaciones sociales, lo que implicó la intervención del orden central dentro de los esquemas tradicionales de comunidades, como las indígenas, que mantenían parámetros de interacción social autónomos y/o autóctonos. En otras palabras, formar el Estado fue al mismo tiempo definir formas aceptables del comportamiento social y de la identidad individual y colectiva; formas que no pusieran en peligro su constitución, sino que, por el contrario, aseguraran su pervivencia, y que estuviesen espacialmente definidas (Arias Vanegas, 2005: 26).

Esta concepción sobre el proceso de formación del Estado se apoya en aquellos desarrollos teóricos que han postulado la necesidad de trascender una clásica reificación del Estado (basada o limitada al análisis de sus instituciones), para pasar a concebirlo como la afirmación de un modelo de organización social, de sujeción política, productividad económica y modelación cultural. Esto es, como la generación permanente de un sistema de regulación del poder; no el ente que regula, sino la regulación en sí misma. Esta perspectiva invita a entender al Estado, no como un conjunto de instituciones, sino como una función social (Corrigan y Sayer, 2007). Desde esta óptica, puede reconocerse que las contradicciones de este proceso de imposición encontraron en las diversas sociabilidades territorializadas su lugar de implementación concreto. Así, la construcción de lógicas de relación social localizadas espacialmente en atención al modelo capitalista de amplia escala global representa un escenario fundamental de la expansión y consolidación capitalista, tanto en su dimensión constructiva como destructiva.

En atención a este choque entre la territorialización del modelo capitalista en espacios no capitalistas, en el contexto específico latinoamericano de principios del siglo XIX, dicha dominación política fue siendo cada vez más susceptible a la contradicción interna que generaba el discurso democrático de igualdad y las formas republicanas de organización social, mantenidas sobre la base de la explotación económica y la desigualdad. Por esta razón, los espectros de resistencia a dicha dominación, que mantuvieron su vigencia durante la época colonial, se reavivaron entrado el siglo XX. En particular, y en lo que al movimiento zapatista se refiere, la coyuntura de movilización popular de los años 60 y 70 comprendió un importante momento de afirmación de dicha resistencia. Luego, desde mediados de la década de 1980, en la región chiapaneca se empezó a gestar una nueva oleada organizativa de las comunidades allí asentadas, que tuvo en 1988-1989 un momento de crecimiento considerable, y en 1994, su emergencia final de cara a la luz pública (Zibechi, 1995: 18). En todo este proceso se vivieron dinámicas de resistencia frente a lo que implicó una tensión frente a la continua expansión e inserción territorial del modelo estatal mexicano, y sus lógicas de ordenamiento territorial. La construcción del EZLN consolidó dicha resistencia. Esta fue generando además una proyección prefigurativa de la transformación estructural del sistema de opresión históricamente desplegado. Parte de dicha proyección tiene en la generación de lógicas diferentes de territorialización uno de sus pilares.



Así, puede hablarse de un nuevo proceso de reterritorialización, esta vez encabezado por las diversas comunidades, indígenas y no indígenas que, de forma directa e indirecta, han sido impactadas por el accionar del EZLN. En palabras del ya citado Haesbaert, “territorializarse implica una relación de poder incorporada en el espacio, esto es, un control del espacio, y a través de ese control, el control de los procesos sociales” (2011: 214). Ese proceso contiene en sí una disputa directa con la lógica propia del modelo estatal moderno y frente a los intereses del esquema de producción capitalista. Tal territorialización promovida por los actores sociales vinculados al zapatismo puede englobarse analíticamente en la definición de distintas variables de control territorial, que van desde establecer mecanismos de vigilancia para los flujos de movilidad dados en sus zonas de pertenencia (acceso, salida y tránsito; tanto de personas como de bienes), establecimiento de las formas de organización de la producción (toma de decisiones sobre dichos procesos) y nombramiento de autoridades públicas propias y sus funciones, entre otros aspectos. Se trata de un complejo proceso definido por el antropólogo Daniel Campo Palacios como “apropiación territorial del poder” (2018: 143) Son estos, procesos políticos autónomos, ciertamente basados en el territorio concreto, pero con profundas implicaciones a nivel de la dominación política estatal-capitalista en su dimensión general.

A modo de conclusión

Puede afirmarse que el discurso y las prácticas concretas de construcción de autonomía territorial han constituido un horizonte del movimiento zapatista. Por ello, entender la autonomía como los propios zapatistas lo sostienen, no como una independencia o separación del Estado, ni como una cuestión de esencialismo étnico, sino como la estructuración de un nuevo tipo de integración y relación dentro del mismo Estado y el conjunto social, comprende un evidente choque frente al proceso de construcción del Estado-nación en términos clásicos. Tal como sostiene Héctor Díaz Polanco:

El movimiento indígena de América Latina ha convertido la demanda autonómica en el núcleo duro de su programa sociopolítico. La importancia de este hecho no puede pasar inadvertida: en el contexto latinoamericano las posibilidades de construir el Estado multiétnico y democrático dependen de que se establezcan regímenes de autonomía en los correspondientes marcos nacionales. Como regla, los países latinoamericanos son sociedades pluriétnicas, pero en los que el Estado-nación está organizado política y socioculturalmente en términos de patrones monoétnicos. El reconocimiento de la multiétnicidad más allá de la mera retórica, sin romper la unidad nacional, implica dar expresión política a la diversidad, es decir, dar lugar a la constitución de entidades autónomas. El régimen de autonomía sería pues la pieza clave del futuro Estado multiétnico (Díaz Polanco, 1997: 15).

Desde su irrupción política, mucho antes de 1994, el EZLN ha tenido la fuerte convicción de la necesidad de vincularse con otros grupos subalternos que se encuentran en lucha en el resto del mundo, y de extender los reclamos a nivel planetario. Para esto, han realizado numerosas actividades: el Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo y los Encuentros de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, por ejemplo. Estas iniciativas pueden enmarcarse en la



búsqueda por establecer una agenda de lucha, de reclamos y reivindicaciones que resulten válidas no solamente para las tierras mexicanas, y ni siquiera solamente para los espacios de los distintos países de Latinoamérica, sino realmente para todo el conjunto de los nuevos movimientos antisistémicos a lo largo y ancho del planeta. (Aguirre Rojas, 2013: 151). Así, el zapatismo constituye no sólo una forma de resistencia anticapitalista de plena vigencia, de evidente arraigo territorial y étnico, sino que además configura una pieza fundamental del movimiento global de los pueblos en la construcción de la transformación social. Dicha transformación toma la exclusión étnica propia del sistema imperante como uno de sus pilares; como problemática común de aglutinación y como aspecto a ser erradicado, pero no se limita a tal dimensión. Considerando que tal etnificación discriminante obedece a un proceso histórico y constituye en la actualidad una de las manifestaciones más visibles de la estructura de poder y sometimiento imbricada con las formas propias del modelo capitalista (de explotación laboral y desposesión territorial), entiende que la reivindicación étnica no puede escindirse entonces de la lucha política, en términos de considerar esto como el cuestionamiento cabal al sistema de dominación y, en paralelo, como la generación de formas de resistencia y transformación de dicho modelo.

Referencias bibliográficas

- AGUIRRE ROJAS, Carlos (2007) *Chiapas, planeta tierra*. Rosario, Prohistoria.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos (2013) *Antimanual del buen rebelde*. Rosario, Prohistoria.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos y ECHEVERRÍA, Bolívar (2001) *Chiapas en perspectiva histórica*. México, El Viejo Topo.
- AMBROSI DE LA CADENA, Marco (2018) “El zapatismo como ‘resistencia crítica’ al neoliberalismo”. En *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 4, pp. 28-42. URL: <https://doi.org/10.37135/chk.002.04.03>, consultado el 12 de octubre 2023.
- BARTRA, Armando (2010) *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. La Paz, CIDES-Universidad Mayor de San Andrés.
- BENGOA, José (2007) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, FCE.
- CAMPO PALACIOS, Daniel (2018) *Territorios, control y diferencia étnica. Comunidades negras e indígenas frente al despojo en el norte del Cauca*. Popayán, Universidad del Cauca.
- CORRIGAN, Philip; SAYER, Derek (2007) “El gran arco. La formación del estado inglés como revolución cultural”. En LAGOS, María; CALLA, Pamela (comp) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz, INDH/PNUD, pp. 39-116.

DÍAZ POLANCO, Héctor (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, Siglo XXI.

HAESBAERT, Régério (2011) *El mito de la desterritorialización*. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad. México, Siglo XXI.

HARVEY, Neil (2016) “Practicando la autonomía: el zapatismo y la liberación decolonial”. En *El Cotidiano*, núm. 200, pp. 7-19. URL: <https://biblat.unam.mx/es/revista/el-cotidiano, consultado el 12 de octubre 2023>.

HOLLOWAY, John (2008) “Presentación del seminario”. En HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHLER, Sergio (2008) *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*. Buenos Aires, Herramienta. Pp. 15-28.

HOLLOWAY, John (2010) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Herramienta.

INCLÁN, María (2021) *El movimiento zapatista y la transición democrática en México. Oportunidades para la movilización, el éxito y la supervivencia*. México, Centro de Investigación y Docencia Económicas.

JAMESON, Frederic y ZIZEK, Slavoj (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.

LE BOT, Yvon (2013) *La Gran Revuelta Indígena*. México, Océano.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (2014) *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*. China, Ocean Sur.

STAHLER-SHOLK, Richard (2019) “Zapatistas and New Ways of Doing Politics”. En *Oxford Research Encyclopedias*, s/p. URL: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.1724 consultado el 12 de octubre 2023>.

ZIBECHI, Raúl (1995) *Los arroyos cuando bajan*. Montevideo, VomitArte



La permanencia de la identidad en las condiciones de una sociedad cambiante

The permanence of identity in the conditions of a changing society

Carlos Augusto Hernández Armas*

Recibido: 26/05/2023// Evaluado: 06/07/2023// Aprobado: 26/10/2023

Resumen

Los cambios producidos por la globalización han generado una tendencia a la individualización de la identidad, lo cual implica que las personas intenten emanciparse de las determinaciones adscritas socialmente, pretendiendo ser protagonistas e inventoras de su propia existencia. Esto conlleva al desarrollo de una personalidad fragmentada, adaptable y sin hábitos, la cual les permita acceder a distintos campos efímeros, para gozar de sus beneficios en la vida cotidiana. Sin embargo, estas nuevas condiciones sociales han debilitado la cohesión y la armonía comunitaria, pues son sustituidas por decisiones individualizadas que llevan constantemente a estados de ambigüedad e incertidumbre. En el presente documento se analiza la categoría de identidad en el contexto de una sociedad individualizada, haciendo un recorrido por teorías clásicas como las de Erikson y Merton, y posturas contemporáneas como las de Bauman, Beck y Martuccelli. La premisa es que, cuando los individuos buscan soluciones biográficas para problemas estructurales, se enfrentan a la precariedad, la exclusión y la sobrecarga, utilizando herramientas individuales que no se enlazan con las de los demás miembros de la sociedad.

Palabras clave: identidad – sociedad individualizada – sociedad en riesgo – modernidad tardía.



Abstract

The changes brought about by globalization have generated a tendency towards the individualization of identity, which implies that people try to emancipate themselves from socially ascribed determinations, pretending to be protagonists and inventors of their own existence. This leads to the development of a fragmented personality, adaptable and without habits, which allows them to access different ephemeral fields, to enjoy their benefits in everyday life. However, these new social conditions have weakened community cohesion and harmony, as they are replaced by individualized decisions, which constantly lead to states of ambiguity and uncertainty. In this paper we analyze the category of identity in the context of an individualized society, reviewing classical theories such as those of Erikson and Merton, and contemporary positions such as those of Bauman, Beck and Martuccelli. The premise is that when individuals seek biographical solutions to structural problems, they face precarity, exclusion and overload, using individual tools that do not link up with those of other members of society.

Keywords: *identity – individualized society – risk society – late modernity.*

*** Carlos Augusto Hernández Armas**

Psicólogo, maestro en Educación, doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y la University of Hradec Králové en Chequia, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel C; docente en la Licenciatura en Psicología en la UAEH, en México.

E-mail: carloshernandez8973@uaeh.edu.mx

Cómo citar este artículo:

Hernández Armas, Carlos Augusto (2023) "La permanencia de la identidad en las condiciones de una sociedad cambiante". Revista La Rivada 11 (21), pp 253-263 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/ensayos/403-la-permanencia-de-la-identidad>

Introducción

Antes de que las ciencias sociales asumieran como propio el estudio de la identidad, ésta había sido tema de reflexión de filósofos como Hegel y Lukács. El primero, por ejemplo, la ubicaba como un proceso impuesto a los individuos, mientras que el segundo vislumbraba la constitución del proletariado como sujeto, lo que significaba que la identidad era construida a voluntad, aunque con ciertas delimitaciones morales generadas en la sociedad.

Gradualmente, los estudios sobre identidad tomaron una notable relevancia dentro de las ciencias sociales contemporáneas; la categoría se ha mantenido como protagonista al menos durante los últimos cincuenta años. Erik Erikson ha sido considerado como uno de los primeros en abordarla en profundidad y en su libro, publicado originalmente en 1950, trató de acotarla en una definición integradora:

En algunos momentos se referirá a un sentido de la identidad individual consciente; en otro a una lucha inconsciente por una continuidad del carácter personal; en otro más, como criterio para las acciones silenciosas de la síntesis del yo y, finalmente, como el sostén de una solidaridad interior con los ideales y la identidad del grupo (1963: 109)

Por medio de este abordaje que englobaba a la psicología, la sociología y la historia, Erikson trató de identificar hitos en la historia personal de los individuos en los que éstos consiguen transiciones entre pasado y futuro y que, dependiendo de las circunstancias y las herramientas que le rodeen, podrán desarrollarse de una forma autónoma, confiada, diligente o productiva o, en el otro extremo, de una manera desconfiada, avergonzada, inferior o aislada.

A esta noción de Erikson le sucedieron tres orientaciones independientes en el estudio de la identidad: la primera llamada psicología social o psicología social psicológica, la cual se encargaba de estudiar en un ambiente experimental los procesos psicológicos relacionados con estímulos sociales; la segunda fue el interaccionismo simbólico, que floreció en la llamada Escuela de Chicago, y que por medio de una perspectiva micro-sociológica analizó los fenómenos que ocurren en las interacciones cara a cara; y la tercera orientación, llamada psicología social o psicología social sociológica, conocida también como la Escuela de Iowa, la cual relacionaba los atributos macro-sociales con los comportamientos individuales, por medio de métodos cuantitativos y experimentales (Vera y Valenzuela, 2012).

Con la llegada de la posmodernidad también llamada modernidad tardía, modernidad líquida o sociedad en riesgo, la estabilidad del concepto de identidad se vio en crisis, pues fenómenos globalizadores inéditos permearon en los significados sociales e individuales, derivando en tendencias relativizantes, las cuales, a su vez, demandaron nuevas posturas abiertas, críticas, integradoras, que permitieran comprender a la identidad bajo estas nuevas condiciones. Categorías como las representaciones sociales, el imaginario social y la individualización aparecieron como propuestas de investigación que respondieron a los nuevos niveles de complejidad social.

En la primera parte del presente ensayo, se contrastarán algunas de estas posturas teóricas contemporáneas, a fin de encontrar sus puntos de encuentro y desencuentro, y de esta manera contemos con una visión integradora que nos permita abordar fenó-

menos sociales actuales. En la segunda parte, se revisará el proceso de individualización como un elemento clave en las condiciones de la posmodernidad.

Definiciones y elementos de la identidad

La identidad, según Larrain, puede definirse como “un proceso de construcción en el que los individuos se van definiendo a sí mismos en la estrecha interacción simbólica con otras personas” (2003: 32); en esta concepción, el individuo tiene la capacidad de percibirse a sí mismo como un objeto que se elabora a partir de las narrativas que ocurren a su alrededor. Para conseguirlo requiere contar con capitales identitarios, son los recursos y activos con que cuenta una persona para enfrentarse a situaciones que tengan que ver con su autodefinición (Vera y Valenzuela, 2012); el trabajo, el tipo de lenguaje, la vestimenta, los objetos que se portan, son patrimonios tangibles e intangibles que permiten la utilización de identidades situadas que facilitan la adaptación a diferentes contextos que rodean al individuo en su cotidianidad.

Este capital identitario se forma de la síntesis de subconjuntos sociales de los que se es parte: la clase social, la profesión, el género, la etnia, el territorio, el sexo, la religión. Es cambiante y se construye a partir de la relación con el otro y su mirada (Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica, 2002); estos símbolos y valores que se amalgaman permiten afrontar diferentes situaciones cotidianas; son un filtro que ayuda a decodificar las situaciones y a comprenderlas para posteriormente actuar en consecuencia. El telón de fondo de este proceso es la cultura, entendida como un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas; ésta es una estructura que facilita a los individuos formas simbólicas a través de las cuales las personas se comunican e interiorizan los símbolos para construir una autoimagen. Por ejemplo, para que un hombre asuma que es un profesor, comprenda lo que representa ser profesor y, por ende, sepa cómo debe comportarse, debió antecederle un marco de significados existente incluso antes de su propio nacimiento; después, por medio de la interacción los hace propios y todo esto deviene en la idea que tendrá sobre sí mismo.

Este proceso se puede desmenuzar aún más, identificando lo que acontece en tres diferentes dominios: lo primero a nivel intrapsíquico (estudiado por la psicología principalmente), lo segundo a nivel de las interacciones (ámbito del interaccionismo simbólico) y, lo tercero a nivel socio-cultural o institucional. Vera y Valenzuela (2012) han identificado que los estudiosos del tema se han dividido en dos grupos opuestos, según su manera de abordarlo: por un lado están las acepciones fuertes, las cuales se centran en las permanencias de lo esencial a través del tiempo y las personas y, por el otro, las acepciones débiles o construccionistas, quienes han realizado una crítica a la versión tradicional del concepto y, en su lugar, han abierto una nueva zona de sentido hacia las condiciones fragmentarias, fluidas y contingentes de la posmodernidad.

A continuación, en la tabla 1, se contrastan las definiciones fuertes y débiles que han desarrollado diferentes autores, para posteriormente encontrar sus puntos de coincidencia y dar paso a las nuevas definiciones de la identidad posmoderna:



Tabla 1. Conceptos de identidad

Autores	Año	Concepto de identidad
Juan Antonio Taguena	2016	Se refiere al “ser sí mismo” de una persona con respecto a los demás. Esto implica una relación de adaptación e integración con los otros, que ocurre en dos sentidos: un sujeto objetivado, por estar en un sistema social codificado, y, al mismo tiempo un individuo subjetivado, pues los demás individuos lo interpretan y decodifican.
Miguel Aguilar	2005	El elemento central de la identidad es la unicidad. Ubicación localizada dentro de un mundo social. Hay una redefinición de lo que se consideraba normal, con relación al cuerpo y su expresión.
Ann Swidler	1997	Combinación de elementos que se adecuan a las circunstancias estratégicamente.
Kenneth Gergen	1992	El Yo se compone de identidades particulares que dependen de las situaciones que se presentan. La identidad es mudable y camaleónica, se fragmenta ante la multiplicidad de “ecos” (información proveniente de lugares remotos)
José Carlos Aguado y Mariana Portal	1991	Construcción simbólica formada por las dimensiones de permanencia, distinción frente al otro y semejanza de esos dos elementos.
Rodrigo Díaz	1993	No necesariamente corresponde con los rasgos originales, pero tiene fines estratégicos.
Stuart Hall	1990	Está creada dentro de los discursos históricos y culturales, no hay esencia sino posicionamiento.

Elaboración propia, a partir de Taguena (2016: 638-642)

En general, los autores coinciden en que la identidad se cimienta en la concepción que tiene el individuo sobre el *sí mismo* en interacción con sus campos sociales, los cuales incluyen a las personas, los valores, las instituciones; y estos factores a su vez son el resultado de conjunciones históricas complejas, manifestadas simbólicamente dentro de la cultura. Sin embargo, la característica que se pone en discusión, y que se analizará a continuación, es la permanencia de los rasgos identitarios en las condiciones de una sociedad cambiante y fragmentada. La estrategia y el deseo se ubican ahora como puntos de partida para la construcción de identidades mudables que les permitan a los individuos adaptarse a las múltiples exigencias que enfrentan todos los días.

La identidad en el mundo posmoderno: la tendencia a la individualización

La globalización protagónica en la segunda mitad del siglo XX consiste en un proceso autopropulsado, espontáneo y errático, sin nadie a los mandos, ni encargados de la planificación de los resultados generales. Es un fenómeno desordenado que tiene lugar por encima de los territorios, sin dirección coherente y en permanente experimentación (Bauman, 2007). Los cambios generados por la globalización y la irrupción de las nuevas tecnologías de comunicación permearon en los fenómenos psicológicos y sociales, creando una tendencia estructural hacia la singularización.

Esta categoría se refiere a una tendencia a desestandarizar las características personales, como las preferencias de consumo y las decisiones profesionales y laborales. Danilo Martuccelli (2010) considera que este fenómeno se ha originado en primer lugar en las estrategias comerciales, las cuales antes tenían fines de homogeneidad y masificación, mientras que ahora se esfuerzan por lograr asociaciones exclusivas con sujetos singulares. También esta tendencia es visible en ámbitos como el educativo, pues en la actualidad los planeadores escolares tienen la encomienda de crear contenidos adaptados a las necesidades de cada estudiante; y en el de la salud, en donde se tienen que vigilar las variantes personales, pues como los individuos se consideran distintos, es preciso practicar tratamientos diferenciados a fin de lograr una equidad entre los casos.

Este proceso ha alcanzado niveles macro-sociológicos; la destradicionalización de las sociedades se ha orientado a la formación de individuos quienes realizan constantemente una reflexión biográfica que les permita vivir su existencia bajo la consigna de “vivir su propia vida” (Beck, 2006). Esta aparente libertad implica que los riesgos a los que se enfrenta el individuo aumenten, ya que, al mismo tiempo que crecen las libertades, se pierden las seguridades.

Este fenómeno, llamado *individualización*, es analizado ampliamente por Zygmunt Bauman (2007) en su libro “La sociedad individualizada”. Allí refiere que una de las características principales de esta sociedad posmoderna (también llamada *líquida, tardía y en riesgo*) es la incertidumbre a la que se enfrentan las personas por estar viendo cristalizado el sueño de libertad tan anhelado por los filósofos y sociólogos tradicionales. Por ejemplo, Adorno (1975) criticaba a la identidad enmarcada y construida por la sociedad burguesa por medio de la metáfora de Ulises en la Odisea: según su visión, la historia se refiere a un hombre que ha reprimido sus instintos para mantener intacto su *yo*; prefiere no preguntarse los porqués de las instrucciones recibidas, pues dominando a la naturaleza salva su vida incluso a costa de su propia identidad. Adorno consideraba necesario que el individuo se enfrentara a su propia conciencia burguesa para conquistar la autonomía real y de esta manera fuera capaz de inventarse a voluntad. Postura similar fue la de Sade, quien permanentemente buscó la ruptura con la moral del mal, como una forma de oposición a lo dado; si la realidad es una invención creada a partir de la historia, es necesario entonces ponerla en duda y rebatirla (Molero y Mandariaga, 2002). Entonces, pareciera que esta modernidad tardía abrió la posibilidad de conseguir el anhelo de la emancipación de las identidades masificadas; sin embargo, este logro aparente ha devenido en situaciones inéditas a las que se enfrenta el hombre posmoderno, las cuales difícilmente se habían previsto.

Sigmund Freud (1930) ya había tratado acerca de la inevitable contradicción entre felicidad y libertad; según su teoría, todo ser humano tiene el objetivo vital de ser feliz y no quiere dejar de serlo; el principio del placer motiva a que se obedezcan los instintos y se evite el sufrimiento a toda costa y para conseguirlo se sigue cualquiera de estos tres caminos: la satisfacción ilimitada de todas las necesidades, el aislamiento voluntario y el sometimiento de la naturaleza a la voluntad del hombre. Sin embargo, cualquiera de estas formas lleva a estados de felicidad episódica, pues significan la pérdida del orden y la seguridad, y la reacción es regresar nuevamente a las presiones del orden para conseguirlos. Esto significa que es imposible que en la práctica



se mantengan al mismo tiempo la libertad y la felicidad, pues la presencia de una significa la ausencia de la otra:

La satisfacción de los instintos, precisamente porque implica tal felicidad, se convierte en causa de intenso sufrimiento cuando el mundo exterior nos priva de ella, negándonos la satisfacción de nuestras necesidades. Por consiguiente, cabe esperar que al influir sobre estos impulsos instintivos evitaremos buena parte del sufrimiento (Freud, 1930: 15).

Esto conlleva a que la sociedad experimente una permanente insatisfacción, un malestar que se reflejará en dinamismo, pues la imposibilidad de ser completamente feliz o completamente libre es un motivante muy poderoso para producir nuevas búsquedas.

La utopía de la modernidad era controlar lo anterior: pretendía crear un orden configurado que no aceptara normas fuera de su precisión. Esto implicaba un cálculo preciso de las probabilidades en un escenario jerárquico que se mantuviera constante; de esta manera los comportamientos serían previsibles y se evitarían las desviaciones. Algunas de las estrategias empleadas para este propósito fueron: la lucha contra la difusión histórica, el diseño de los espacios urbanos y la destrucción creativa. Sin embargo, estos esfuerzos no fueron fructíferos, pues se enfrentaron al dinamismo de la modernidad tardía, y, aunque siguen siendo utilizados en la intervención de los grupos sociales marginados, en general han quedado rebasados.

Pero no todos los conceptos de la modernidad fueron olvidados, algunos fueron transformados; por ejemplo, el progreso se entendía en la modernidad como un producto consecuente de las buenas prácticas institucionales, las cuales a su vez beneficiaban a los individuos; fábricas como la de Ford promovían entornos seguros que generaban una interdependencia entre patrón y trabajadores; los primeros obtenían ganancias económicas, mientras que los segundos tenían una fuente constante de ingresos, la cual a su vez dependía del grado de fidelidad y esfuerzo que demostraran a la empresa. En una sociedad individualizada, esta noción ha cambiado, ya que ahora se parte de la idea de que las personas son quienes hacen que las cosas ocurran, por lo tanto, tienen un dominio del presente; no se tiene definido quién es el responsable de que se lleve a cabo el accionar social, pero el progreso es privatizado porque su búsqueda es una tarea individual; el éxito depende de la inteligencia, los recursos y el ingenio de cada quien para elevarse a una situación de mejora (Bauman, 2007). La continuidad –por ejemplo, en un trabajo–, ya no es sinónimo de bienestar, pues los sucesos ya no son acumulativos ni secuenciales, sino episódicos y fragmentados.

En la modernidad tardía, el individuo se enfrenta a muchos juegos sociales a los que se tiene que integrar (y cada uno de ellos tiene sus propias reglas, y éstas aparecen en constante cambio). Al no haber pautas, prevalece el azar y la contingencia, por lo que es imposible prever las consecuencias de las decisiones que toman cada día (Pearce, 1994). Ante esto, se ve en la necesidad de evitar hábitos, pues ellos dificultarían la organización de las experiencias fragmentarias. Las personas tienen que tener una alta capacidad de adaptación, por lo que necesitan aceptar lo efímero de la lógica de los acontecimientos y las pautas estructuradas; esto significa el cambiar la sensación de una identidad constante por una serie de identificaciones a distintos objetos de la vida cotidiana, las cuales se eligen según las circunstancias y las necesidades de un momento específico.

Norbet Elías propuso que estas nuevas condiciones sociales han debilitado la cohesión y la armonía comunitaria, pues son sustituidas por las decisiones individualizadas en una sociedad crecientemente diferenciada. A medida que ha aumentado la especialización, se ha hecho necesaria una mayor coordinación de tiempo y actividades a fin de que las personas sean capaces de autorregularse (Zabludovsky, 2013). Han aparecido múltiples opciones de satisfacción y desdicha; pero al mismo tiempo, tal diversidad provoca sentimientos de insatisfacción (un malestar en la cultura, en palabras de Freud), pues muchos de los objetivos que la sociedad plantea son inalcanzables para la mayoría. Esta idea es afín a la teoría estructural de Robert Merton (1992), quien afirmaba que las sociedades consiguen un equilibrio en la conformidad de las metas culturales pues ofrecen satisfacciones al destacar en ese medio competitivo. El comportamiento desviado entonces es una consecuencia de la contradicción entre las metas sociales y la falta de recursos a la que se enfrentan algunos sujetos por alcanzar estas metas; ante ello se buscan diferentes modos de adaptación que van desde la innovación y el ritualismo hasta movimientos trasgresores como el retraimiento y la rebelión. En palabras del mismo autor, uno de los hallazgos centrales de su trabajo fue que “la conducta anómala puede considerarse desde el punto de vista sociológico como un síntoma de disociación entre las aspiraciones culturalmente prescritas y los caminos socialmente estructurales para llegar a ellas” (1992: 13).

Por otro lado, el ser humano comprende desde pequeño que debe aprender a diferenciarse basándose en sus propias cualidades, sin embargo, el campo limita los alcances dentro de los cuales puede moverse. El contexto incide en la identidad, establece intenciones y herramientas para la acción (Taguenca, 2016). Esto significa que, en este panorama de aparente libertad social, los individuos continúan funcionando con base en su posición social: cada quien ocupa un lugar en un campo, el cual le genera un conjunto de fuerzas y vivencias (Martuccelli, 2010), y es sumamente complicado cambiar de jerarquía, pues quien se encuentra en un nivel superior, constantemente impedirá que accedan quienes están en posiciones inferiores.

Con base en esto, se puede ir acotando que, en la modernidad tardía o posmodernidad, ocurre una convergencia entre la libertad y las limitantes del campo. En primer lugar, porque la individualización se refiere a la emancipación del individuo respecto de las determinaciones adscritas, heredadas o innatas de su carácter social (Bauman, 2007), lo cual proporciona la idea de que la identidad ha dejado de ser algo dado, pues es una tarea interminable en la que el individuo es protagonista e inventor de su propia existencia, basado en sus herramientas y habilidades personales; sin embargo, por otro lado, la colocación social depende de los campos a los que se pueda tener acceso y en los cuales se neutralice la posibilidad de desalojo; ante ello, la persona se ve en necesidad de desarrollar una multiplicidad de personalidades fragmentarias y superficiales que le permitan acceder a distintos campos para gozar de sus beneficios (Gergen, 2001). Entonces, ¿se cumple o no la promesa de libertad ofrecida en la idea de individualización posmoderna? Es posible que, en parte, pero, por otro lado, en gran medida, pudo haber sido un ideal producido por la imaginación humana: Cornelius Castoriadis afirmaba que los imaginarios sociales construyen la realidad a través de meta-relatos, cosmogonías y mitologías, hasta que, en algún momento permean en lo cotidiano hasta ser considerados como lo natural (Girola, 2012). El anhelo de alcanzar la libertad y los esfuerzos para lograrlo impidieron que se tuvieran en cuenta las implicaciones que se derivarían; la ambigüedad, la incertidumbre, la

relativización de los valores, la búsqueda del placer inmediato, la predilección por lo efímero, la falta de compromiso y la inestabilidad de las decisiones, son dificultades contemporáneas a las que se enfrentan las personas, y devienen en que en ocasiones se opte por una suerte de “regresión” a las formas tradicionales; por ejemplo, los trabajadores que prefieren mantenerse en horarios de trabajo esclavizantes a cambio de la certeza laboral o las nuevas comunas que resisten los embates del consumismo intentando retomar la vida agrícola autosustentable. Por otro lado, y continuando con la respuesta a la pregunta anterior, el común denominador de las personas experimenta una libertad parcializada por los campos, dicho de otra manera, viven menos libertad de la que se imaginan, pues aún en el proceso de singularización, es difícil actuar más allá de los límites que dicta su posición.

Conclusiones

Las condiciones cambiantes, inciertas, vagas, de la posmodernidad han permeado en la construcción simbólica singular de quienes la habitan, y al mismo tiempo se ven reflejadas a nivel macro, en el orden mismo de la sociedad. Ulrich Beck mencionaba que la sociedad en riesgo ofrece relaciones de desigualdad constantes, las cuales llevan a que los individuos busquen soluciones biográficas para problemas estructurales; se enfrentan a la precariedad, la exclusión y la sobrecarga por medio de herramientas individuales que no se enlazan con las de los demás (Araujo, 2012); se trata, entonces, de esfuerzos aislados en una sociedad fragmentada, en la que se antepone el bienestar propio al bienestar común.

En esta razón, radica la importancia de darle relevancia a los estudios sobre individualización y modernidad tardía; éstos son idóneos para estudiar las sociedades diferenciadas y complejas. Bauman (2007) afirma que, en la actualidad, el desconocimiento y falta de preparación ante estas nuevas condiciones conllevan a que los gobiernos utilicen ideologías hegemónicas y neoliberales que impidan la cohesión social, manteniendo así un estado constante de depresión e inseguridad; la política está cada vez más alejada del poder, ya que la primera se ha reducido a un conjunto de estrategias de apertura para el libre movimiento financiero, mientras que el segundo es extraterritorial y falta de compromiso con el desarrollo social.

Ante esto, es necesario que se revisen los principios de autores como Aristóteles y Castoriadis, quienes promulgaban la práctica de políticas democráticas oscilantes entre lo micro y lo macro: la reconversión de los problemas privados en cuestiones públicas, y, en dirección contraria, el bienestar público en tareas privadas. Para lograr hacer este tipo de democracia es necesario que los ciudadanos sean autónomos, libres de formarse sus propias opiniones y cooperar con el fin de hacer que las ideas se lleven a cabo. Por otro lado, es necesario también que la sociedad sea autónoma, libre de ejercer sus leyes, sabiendo que la garantía de la bondad de la ley es el ejercicio serio de esa libertad. Las precariedades de la condición humana actual requieren respuestas que no se limiten al individuo, ya que la vida social y política dependen de una gran cantidad de fuerzas históricas, jurídicas y psicosociales que determinan su condición; sin embargo, el ideal de la identidad individualizada no ha conseguido estos fines debido a que se ha malinterpretado como un sustituto solitario de la comunidad; por ello es que vale la pena seguir haciéndonos preguntas sobre el futuro de la individualización y las opciones con que cuenta el humano posmoderno, por

ejemplo: ¿se puede conseguir un desarrollo autónomo sin sacrificar el factor relacional?, ¿la identidad individualizada puede retribuir su desarrollo al plano macro? ¿De qué forma beneficia a los grupos hegemónicos la consolidación de una sociedad individualizada?

Referencias bibliográficas

ARAUJO, Kathya (2012) “La tesis de la individualización en las sociologías alemana y chilena: una lectura crítica”. En BODEMER, Klaus: *Cultura, sociedad y democracia en América Latina. Aportes para un debate interdisciplinario*. Madrid, Iberoamericana. Pp. 229 – 251.

BAUMAN, Zygmunt (2007) *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra.

ERIKSON, Erik (1963) *Childhood and Society*. Nueva York, W.W. Norton & Company INC.

FREUD, Sigmund (1930) *El malestar en la cultura*. Madrid, Mestas Ediciones.

GERGEN, Kenneth (2001) *El Yo saturado*. México, Paidós.

GIROLA, Lidia (2012) *Representaciones e imaginario sociales*. Tendencias recientes en la investigación. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

GONZÁLEZ, Begoña (s.f.) “Odiseo y el sujeto libre. El concepto de identidad en Th. W. Adorno”. *Nómadas Revista crítica de Ciencias Sociales y jurídicas*. Pp. 1-13.

LARRAIN, Jorge (2003) “El concepto de identidad”. *Avá N° 21, Revista FAMECOS*. Pp. 30-42.

MARTUCCELLI, Danilo (2010) “La individuación como macrosociología de la sociedad singularista”. En Portal de *Revistas Académicas Chilenas* [En línea], Persona y sociedad. Puesto en línea el 01 de diciembre 2010, consultado el 17 de octubre 2023. URL: <http://personaysociedad.uahurtado.cl/index.php/ps/article/view/196>

MERTON, Robert (1992) *Teoría y estructuras sociales*. México, Fondo de Cultura Económica.

MOLERO, Bolero; MADARIAGA, José (2002) “Hacia una comprensión de la identidad nacional del alumno de magisterio”. *Avá N° 14, Revista de Psicodidáctica*. Pp. 173-182.

PEARCE, Barnett (1994) *Comunicación interpersonal: la construcción de mundos sociales*. Bogotá, Universidad Central.

SECRETARÍA DEL ESTADO PARA LA COOPERACIÓN AL DESARROLLO DE BÉLGICA (2002). “El concepto de identidad”. *Dossier pedagógico Vivre ensemble autremen*. Consultado el 25 de octubre de 2023. URL: <https://www.fuhem.es/eco>

<social/dossierintercultural/contenido/9%20EL%20CONCEPTO%20DE%20IDENTIDAD.pdf>.

TAGUENCA, Juan (2016) “La identidad de los jóvenes en los tiempos de la globalización”. N° 4, Revista Mexicana de Sociología. Pp. 633-654.

VERA, José; VALENZUELA, Jesús (2012) “El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones”. N° 2, Psicología y sociedades. Pp. 272-282.

ZABLUDOVSKY, Gina (2013) “El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea”. N° 39, Política y cultura. Pp. 229-248.





RESEÑAS

Organizaciones Agrarias y estrategias para
el desarrollo rural Latinoamericano
Por Priscilla Gabriela De Lima

Discusiones en torno a la batalla de
Caseros: un acontecimiento crucial en la
historiografía nacional
Por María Lara Montero

Organizaciones Agrarias y estrategias para el desarrollo rural latinoamericano

Reseña del libro ¿Apropiadas o impuestas?
Economía popular en el agro mexicano y el Grupo
Cooperativo Quali de Bageneta, José Martín.
Teseopress, 2020. ISBN 9789878647005

Por Priscilla Gabriela De Lima
Lic. en Antropología Social, Investigadora Inicial- Integrante del Proyecto de Investigación "Políticas
públicas y estrategias de la economía social para la comercialización de alimentos: agroecología y
soberanía alimentaria en Misiones". FHyCS-UNaM.
E-mail: pri.delima091@gmail.com

Recibido: 21/06/2023// Evaluado: 24/07/2023//Aprobado: 09/10/2023

La cuestión agraria en Latinoamérica, y puntualmente en México, presenta tensiones entre las dimensiones sociales en lo que hace a las formas organizativas apropiadas-impuestas, en relación con entidades estatales y de la sociedad civil. Tal problemática surge en un contexto en el que el modelo económico de industrialización por sustitución de importaciones, impulsado por el Estado Nacional, promueve la creación de políticas de desarrollo destinadas al sector del campesinado. Estas políticas de asesoramiento y financiamiento se intentan aplicar al sector del agro para incrementar la producción de alimentos, mientras que las/los campesinas/os aspiran a lograr un equilibrio entre el sistema agroindustrial –esqueleto de las gestiones estatales– y los lazos sociales de base cooperativa generados a mediados del siglo XX.

Situado en las condiciones sociales descriptas en el párrafo anterior, el libro de Bageneta es el resultado de una instancia de formación posdoctoral desarrollada en México. Ocupa un lugar entre los debates regionales respecto a las diversas formas que asume la Economía Popular Social y Solidaria (EPSS), y sus expresiones como las cooperativas y las ferias francas, junto a otras experiencias colectivas. Las organizaciones de la EPSS se conforman –según el libro reseñado– por actores sociales subal-



ternos quienes se autogestionan y se construyen democráticamente. En este sentido, el accionar tiene como objetivo cubrir necesidades socio-culturales y políticas.

La hipótesis que pondera el investigador es que *Quali*¹ se va desarrollando en el tiempo como organización y, en el momento en que converge con el neoliberalismo, se ratifica en un modelo impuesto tecnocrático y socioambiental. El sociólogo opta en esta investigación por un modelo de triangulación metodológica, al tiempo que integra técnicas cualitativas. En tanto que la contribución se define como un estudio de caso en el cual Bageneta analiza la organización *Quali*, palabra de origen náhuatl, traducida al castellano como bueno. El libro se organiza en 5 capítulos, de los cuales presento una lectura reflexiva a continuación.

En el capítulo 1, Bageneta explica su propuesta de análisis, basada en una mirada reflexiva multidimensional, y considera los enfoques de la psicología social, así como también las dimensiones territorial, económica y cultural.

Un punto de inflexión en este trabajo versa, en diálogo con Weber (1991), sobre el grado de injerencia que los grupos campesinos tienen en la toma de decisiones de la administración, respecto de quienes se posicionan como gerentes. El problema radica cuando se incurre en la imposición de objetivos que no responden a la génesis de la organización. En ese sentido, el autor pondera el alcanzar un sistema de asociación, donde la construcción de proyectos sea desde el diálogo, pero también desde la discusión acerca de cómo los objetivos y metodologías de dichos planes afectarían a la estructura asociativa de base. En la misma dirección, plantea su trabajo desde el análisis de entidades cooperativas entendiéndolas como parte de las EPSS, ya que estas no persiguen un fin económico como dimensión prioritaria por sobre las aspiraciones socioculturales. Y menos aún tienen como principio modelador la racionalidad económica capitalista.

Bageneta inicia el capítulo 2 haciendo una revisión del estado de la cuestión organizativa en América Latina, centrando la mirada en México. En esta línea entiende que los pueblos originarios de la región sostienen sus tradiciones de cooperativismo, no obstante, según el contexto, sus formas van tomando diversos matices. Desde una mirada más amplia observa que a partir de la conquista europea sucede la anulación de la diversidad de dichos pueblos y se impone un modelo cooperativo y de desarrollo de Europa que deviene en la caída de las asociaciones ya que no ocurre la apropiación de tales formas, que les son extrañas. En lo que a México refiere, el autor indica que la revolución agraria da paso a la conformación de cooperativas que buscan conservar la propiedad comunitaria de la tierra. Sin embargo, estas asociaciones se ven debilitadas debido a la intervención desmedida del Estado y sus esquemas en los años 70, que restringen la actividad de los movimientos populares y con los programas de ajuste estructural en los años 80. Las asociaciones de la EPSS enfrentan dichos esquemas sociopolíticos y económicos. En este contexto, se desdibujan aspectos tradicionales y se ven obligados/as a reformular sus objetivos. Sin embargo, ante la crisis que se vive en la región debido a los costos de la importación de alimentos, los gobiernos vuelven a fomentar la producción interna. Siguiendo esta línea argumentativa, la cooperativa *Quali* tiene sus inicios en 2000 en la región mixteca-popoloca en el estado de México.

1 *Quali* es una organización de cooperativas de sembradores/as de amaranto, cultivo regional. Surge en 2000 en el área mixteca-popoloca en México. Se constituye en una cooperativa de nivel superior que desarrolla una transición a procesos productivos agroindustriales, sus objetivos son precios justos para las/os campesinas/os y obras en sus comunidades.

Fundada por una pareja de universitarios, quienes al viajar a distintos países replican modelos organizativos e intentan hacerlos funcionar en la cooperativa, dicha organización se sostuvo en el tiempo a pesar de los avatares del neoliberalismo, constituyéndose en una organización que se articula constantemente con organismos estatales y privados. Es en ese tramo donde se negocian recursos económicos y el prestigio social del grupo de campesinos/as. Este capítulo tiene como interés principal lograr un quiebre sobre los miramientos que se suelen tener acerca de las organizaciones, que llevan a hacer evaluaciones, de la mano de discursos hegemónicos y políticos que idealizan a las asociaciones civiles. El planteo consiste en alcanzar un análisis crítico acerca de los métodos de injerencia que se establecen desde afuera de las asociaciones y que propician un accionar moldeado, con base en criterios exógenos.

En el capítulo 3, se lleva a cabo una caracterización social del agro en la región mixteca-popoloca y su principal producción, la de amaranto. Su condición de marginalidad y escasos recursos económicos se destacan a partir de diversos indicadores socioeconómicos y se observa una constante migración de campesinos/as hacia los Estados Unidos. El autor señala dos subregiones en el área mixteca-popoloca identificadas por parámetros naturales y socioculturales. La región alta que presenta clima cálido, con cortos periodos de lluvias y la región húmeda donde el ambiente es frío, con ciclos de lluvias más extensos. Ambas tienen la dificultad de la erosión del suelo y esta es una de las problemáticas que motiva a Quali, siendo la construcción de obras hídricas una gran necesidad para sostener el cultivo y su buena calidad. Además de la siembra de orden alimentario y cría de animales, el amaranto es de suma importancia por sus orígenes ancestrales en la región.

El campesinado en estas áreas ha experimentado transformaciones en varias dimensiones de sus vidas. En principio, muchos/as de ellos/as se asumen descendientes de indígenas, aunque declaran no hablar la lengua originaria. Además, en los años de la colonización europea, se había anulado la producción de amaranto, la cual fue retomada en el nuevo milenio. El autor analiza este fenómeno como de *readaptación cultural*. Actualmente, las organizaciones de las comunidades campesinas asumen dinámicas que incluyen el uso de asambleas y un sistema democrático para la elección de autoridades. Un aspecto a resaltar es que la propiedad de la tierra es comunal erigiéndose así en un elemento clave de diferenciación con el capitalismo. En consonancia con dicha estrategia del uso del suelo, en determinadas épocas del año trabajan de manera colectiva en el cultivo y cosecha de ciertos alimentos, dicha actividad se denomina tequio. La mencionada cooperativa lleva a cabo un sistema agroindustrial y nuclea a otras cooperativas de cultivadores/as de amaranto. A la vez se vinculan con diversas entidades del Estado, ONG y empresas privadas. Los objetivos que persiguen son precios justos y obras para las comunidades de campesinos/as. El núcleo crítico del capítulo versa sobre el análisis del discurso que realiza Bageneta de quienes se asumen fundadores de la organización. Estos, valiéndose de su posición de precursores, imponen la autoridad de los/as técnicos/as como última palabra. De esta manera, reflexiona acerca del imperativo de tutelaje que circunda a la organización y que atenta contra los objetivos originarios de la cooperativa.

El capítulo 4 concentra el punto clave de la obra, ya que Bageneta describe y analiza la cooperativa en su estructura y dinámicas a la vez que señala como elemento fundamental de la organización la tecnocracia socio-ambiental. Asimismo, advierte que Quali responde a un modelo de imposición por parte de agentes externos, y

que la cooperativa detenta poca participación en la toma de decisiones. Resalta el orden jerárquico que se establece, donde las bases sociales cooperativas de las/os trabajadoras/es del campo se subordinan frente a los direccionamientos de las/os técnicas/os. A las entidades externas les urge aplicar nuevos procesos productivos hacia métodos que resulten en una agricultura orgánica. Si bien se trata de una propuesta más saludable para los/as trabajadores/as y consumidores/as y amigable con el medioambiente, constituye formas de trabajo extrañas para la organización social campesina en estudio; por lo tanto, su incorporación requiere un tiempo más paciente. Entre 2003 y 2011, la cooperativa adopta ese camino y recibe varias certificaciones de entidades nacionales e internacionales orientadas al fomento de las prácticas sustentables. El autor identifica por un lado que la cooperativa sostiene una red amplia de relaciones. Por otro lado, observa que, en el seno de su propia organización, los/as campesinas/os están ubicados en los escalones más bajos de la cooperativa, donde su rol es sólo cultivar amaranto. Éstos ignoran algunas columnas que sostienen a su propio organismo. Dicha información es manejada por aquellos/as que ocupan cargos formales.

El esquema *tecnocrático socio-ambiental* es introducido por los fundadores de Quali, e implementado con asesoría de un equipo de técnicos/as. Los mencionados pioneros de la organización traen el modelo del extranjero, a partir de experiencias organizativas que conocieron en varios viajes que hicieron. Quali se asume como una organización de interés social, a la vez que maneja nuevos mecanismos productivos y busca su aprobación a partir de certificaciones de calidad y se perfila en un orden técnico. El autor, basándose en el interrogante que abre su investigación (*¿apropiadas o impuestas?*) destaca algunas dimensiones en el sistema *tecnocrático ambiental-social e industrial*. No obstante, resulta sumamente admirable la combinación agroindustrial y ambiental orgánica sustentable. En este punto, podemos pensar en la continuidad de la investigación. El primer eje es la cantidad de trabajadores/as en el cultivo de *amaranto* y la delimitación de hectáreas para la plantación, los/las que se definen a partir de la demanda de la *agroindustria*, así la función de las/os sembradores/as resulta en la de ser meros/as *ejecutantes*. Al tiempo que la territorialidad también está sujeta a las decisiones, de ampliación o no, por parte de los/as empresarios/as y técnicos/as. Con todo, el autor releva que la injerencia de los grupos de base se reduce al lugar de productores de *amaranto*. Además, resalta los valores que gravitan desde distintos sectores y actores al momento de la siembra de *amaranto*. En este sentido, los/as sembradores/as accionan de manera instrumental. El autor registra un punto de inflexión en el establecimiento de los precios. En este aspecto, los/as campesinos/as se cuestionan la pertinencia o injusticia en las ganancias de las ventas de sus producciones y el pago que reciben respecto en comparación con las/os técnicos y agentes de entidades externas con las que interaccionan. A la vez, les inquieta el hecho de que parte del pago por cosecha es destinado a las obras financiadas por la cooperativa. No obstante, las mediaciones resultan importantes y aún rentables, ya que de otra manera no accederían a financiamientos y no alcanzarían cierto grado de capitalización.

En el capítulo 5, el investigador propone desde un análisis socio-político caminos posibles para alcanzar la apropiación frente a la imposición. Las EPSS son constituidas por sujetos sociales enmarcados en una estructura preexistente que les limita en ciertos aspectos. Estas formas económicas solidarias se construyen desde clases



populares donde la reproducción de las familias puede estar en juego. Toda práctica económica debe responder a una legislación existente, en este sentido es deseable que las organizaciones direccionen su accionar a sustentar sus vidas, necesidades y aspiraciones que les son propias. Un punto que el autor estima para alcanzar un verdadero cooperativismo es la educación popular que incentive la participación y suprima los roles pasivos por parte de campesinos/as con escasa información, generalmente involucrados sólo en la producción como ejecutantes. Una vez alcanzado el propósito de fortalecer a las organizaciones conjugando saberes previos y nuevos que nazcan de las articulaciones que se entablan para potenciar la entidad campesina, es conveniente poner fecha de vencimiento al acompañamiento técnico y del Estado, así como de la sociedad civil. El autor afirma que es sumamente importante que la legitimidad de las autoridades resulte de un esfuerzo en la construcción de un proyecto político. Asimismo, señala que dicho proyecto debería tener como pilares de fomento el desarrollo socioeconómico de las comunidades campesinas mientras se avanza con cautela, atendiendo a sus bases culturales.

Esta obra resulta inquietante desde sus inicios, bajo el título en clave retórica *¿apropiadas o impuestas?* el autor problematiza e invita a las/os lectores a cuestionar las bases, así como las formas que sostienen la permanencia de las organizaciones de la EPSS. Al mismo tiempo, incita a las ciencias sociales a investigar desde la perspectiva de la epistemología de Iberoamérica y un posicionamiento crítico-político. Cabe aclarar que el trabajo de Bageneta se encuentra de principio a fin atravesado por la historicidad de los contextos a nivel global y local, ya que los entiende como fenómenos en relación. Ciertamente, el libro se encuentra enriquecido por el cruce crítico que realiza el investigador en materia de perspectivas teóricas. Se valora la investigación multiescalar que mixtura el trabajo con campesinos/as, la cooperativa *Quali* y las múltiples articulaciones con entidades estatales y de la sociedad civil, sectores que intervienen en la forma y el contenido de la organización.

Referencia bibliográfica

WEBER, Max (1991) *¿Qué es la burocracia?* Buenos Aires, Argentina: Leviatán.

Cómo citar esta reseña:

De Lima, Priscilla Gabriela (2023) "Organizaciones Agrarias y estrategias para el desarrollo rural Latinoamericano". Revista La Rivada 11 (21), pp 265-269 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/resenas/404-organizaciones-agrarias-y-estrategias>



Discusiones en torno a la batalla de Caseros: un acontecimiento crucial en la historiografía nacional

Reseña del libro Caseros: La batalla por la organización nacional. Editado por Ignacio Zubizarreta, Alejandro M. Rabinovich y Leonardo Canciani. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2022. Libro digital, EPUB. ISBN: 978-950-07-6671-5.

Por **María Lara Montero**

Profesora en Letras. Egresada de la FHyCS-UNaM en el año 2021. Estudiante avanzada de la Licenciatura en Letras, estudiante del Profesorado en Historia con Orientación en Ciencias Sociales y de la Licenciatura en Historia. Se desempeñó como adscripta estudiante en las cátedras Literatura Argentina I y Literatura Española II y como adscripta graduada de Lingüística I en el año 2022.
E-mail: marialaramonero@gmail.com

Recibido: 09/06/2023 // Evaluado: 18/09/2023 // Aprobado: 22/09/2023

El libro es el resultado del trabajo colectivo de historiadores que, al cumplirse ciento setenta años de la batalla de Caseros, se propusieron analizar a fondo no solamente el conflicto bélico sino también a la sociedad de ese tiempo, la consolidación del gobierno de Rosas, la capacidad que tenía el gobernador de la Confederación para conformar y movilizar un ejército y, por último, discutir y explicitar las causas que llevaron a la tropa de los vencidos a provocar una gran masacre y un brutal saqueo luego de su dispersión.

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar que, si bien se han escrito muchas páginas acerca del conflicto, desde diversas corrientes historiográficas, la obra se destaca por ofrecer un análisis que trasciende el ámbito militar. Eso se observa con claridad al inicio cuando los editores resaltan las diferencias existentes entre el concepto de historia e historiografía. Dado que la historia se constituye de los acontecimientos



del pasado, pero la historiografía es *“la disciplina que, a través del estudio de los testimonios de época, intenta profundizar nuestro conocimiento de ese pasado en función de las preguntas del presente.”* (Zubizarreta, Rabinovich y Canciani, 6). El presente y el pasado confluyen en un diálogo ininterrumpido que constantemente se va nutriendo de nuevas preguntas y de arduos trabajos interdisciplinarios que persiguen como principal objetivo brindar un panorama amplio teniendo presente un abanico diverso de factores para analizar la conformación del Estado, los intereses en disputa de los distintos sectores sociales, las intenciones y acciones de las naciones imperialistas y las de los incipientes Estados latinoamericanos.

El primer capítulo, escrito por Zubizarreta y Canciani, se centra en estudiar las características del gobierno de Juan Manuel de Rosas. Aquí, es central considerar que, más allá de las visiones maniqueas que lo sitúan al gobernador como héroe/villano, tirano o “Restaurador de las Leyes”, él no constituye una “rareza”, sino que es producto de su tiempo y sus circunstancias. Tal como lo señalan Pagani y otros, los propósitos del gobernador no eran exclusivamente de él, sino que respondían también a los intereses y la visión de las élites rioplatenses que buscaban consolidar una organización clara en torno del espectro social y político luego de veinte años de inseguridad y anarquía producto de las guerras independentistas y civiles. Es decir, la estructura social y política se veía constantemente amenazada por los conflictos que siguieron a la declaración de independencia. A ello debemos sumar que Rosas gobernó en dos periodos y, al inicio de cada uno de ellos, vino a ocupar un espacio que había quedado vacante luego del asesinato de Manuel Dorrego en 1828 y el de Facundo Quiroga en 1835, líderes muy importantes del federalismo.

Siempre que estuvo en el poder, se le otorgaron, a Rosas, facultades extraordinarias. Ellas consistían en un amplio dominio sobre el poder legislativo y judicial. Sin embargo, esto no era algo extraño porque otros gobernadores, desde la conformación del primer gobierno patrio, según los historiadores antes citados, ya las habían utilizado para gobernar. Sobre este punto, es necesario advertir que el gobernador siempre se negó a sancionar una constitución y a ocupar el cargo si no contaba con estas facultades, pero no estuvo sin efectuar actividades en esos dos años que no ocupó el cargo de gobernador. Un acto para resaltar es que, en 1833, emprendió una campaña para proteger las fronteras de la provincia y obtener más territorios para desarrollar la ganadería.

Luego del asesinato de Quiroga, los investigadores señalan que la Sala de Representantes le concedió las facultades extraordinarias y extendieron se mandato. De su segundo gobierno se destaca que removió de los cargos públicos a los unitarios (o acusados de serlo) como a los federales que estaban en desacuerdo con él. También conformó un grupo parapolicial denominado Mazorca el cual tenía el propósito de perseguir, sembrar el pánico entre sus enemigos y, a su vez las prácticas del degüello y el desmembramiento del cuerpo de los unitarios y otros opositores, expuestos posteriormente en lugares concurridos, demuestran que Rosas, con sus prácticas y discursos, supo construir un otro, un enemigo político que exteriormente se mostraba como un bloque homogéneo, pero en su interior era sumamente heterogéneo dado que encontramos personas hermanadas por distintas circunstancias. Entre ellas, podemos recalcar la persecución, el exilio y la visión de un modelo de país muy diferente al del gobernador.



Sin embargo, a diferencia de otros gobiernos que lo antecedieron, Rosas comprendió que no se podía llevar adelante un modelo político de semejante magnitud sino contaba con el apoyo de las clases populares. Diversos investigadores como Paganí, Souto y Wasserman (1998) realizan especial énfasis en que en esta lectura de su contexto y del valor político y social de los sectores postergados de la sociedad radica gran parte de su éxito como gobernador. Él, con su esposa y su hija, asistían a las fiestas que los afrodescendientes organizaban. En respuesta, ellos fueron fieles al Restaurador, enseñando las divisas punzó con orgullo y recitando versos en honor a él, a su familia y a su causa.

Dentro del espectro del federalismo, encontramos sujetos de los más diversos sectores sociales que aportaban desde diferentes espacios a la causa federal. Si bien existían prácticas para imponer terror, no podemos simplificar la lealtad y el respeto hacia el gobernador sustentándonos únicamente en el miedo. El historiador Di Meglio, aportando a esta lectura, señala: “(...) Rosas supo aprovechar hábilmente la participación política popular, y al encauzarla conjuró el peligro que la elite percibía en la agitación plebeya constante.” (Di Meglio, 2007: 127).

Schmit, en el segundo capítulo, profundiza en las características del Ejército Grande de la América del Sur y los conflictos que atravesó Justo José de Urquiza cuando estaba al mando. Dado que, él asumió la gobernación de Entre Ríos en 1842 y logró mantener su dominio en el Litoral luego de enfrentarse al ejército correntino (unitario) al mando de Paz. Por otra parte, al tiempo que consolidaba su poder en la provincia, emprendió una campaña militar con el propósito de mantener a raya al gobierno de Montevideo. De este modo, luego de muchas batallas, Urquiza logra consolidar su poder en el Litoral recién en 1846. Sin embargo, la negociación entre Corrientes y Entre Ríos alarmó a Rosas porque amenazaba su hegemonía en la Confederación.

Sin embargo, Urquiza era el más poderoso en la región del Litoral. Además, servir en su ejército era la manera en la cual los soldados se incorporaban a la “familia entrerriana” y este acontecimiento inauguraba el tan ansiado camino para convertirse en un miembro con prestigio en la sociedad y frente a sus comandantes y autoridades. Sumado a la gran expansión ganadera en la región a diferencia de Buenos Aires que en ese momento tenía el puerto bloqueado por las potencias extranjeras. El aumento de ingresos permitió a la provincia desarrollar e implementar mejoras en la infraestructura y permitió la construcción del Colegio de Uruguay. Por esta y otras cuestiones muchos unitarios en el exilio vieron en la figura de Urquiza la posibilidad de lograr una transformación sustancial en la Confederación.

En el siguiente capítulo, Galimberti despliega una explicación de la compleja relación existente entre el ejército de Buenos Aires y Rosas. De este modo, el historiador busca responder ¿Cómo se constituía el ejército? ¿Cómo se reclutaba a los ciudadanos? ¿Qué armamento tenían a disposición y en qué consistía su alimentación? Para respondernos, el autor apunta que existían dos clases de fuerzas, las regulares o de línea que eran reclutadas mediante el enganche o el contingente, es decir de forma voluntaria o el reclutamiento forzoso cuando se carecía de voluntarios. En la última forma, el papel de los jueces de paz era central porque ellos establecían quienes eran considerados “individuos sin ocupación y/o de conducta perjudicial que pasarían a integrar el contingente.” (Galimberti, 89). Sumado a que, con todos los conflictos internos y externos que atravesó el gobierno de Rosas, se desarrollaron batallas en muchos frentes. “Rosas mantuvo a la población en pie de guerra durante buena parte

de su mandato. Las campañas militares se sucedieron una a otra, cubriendo una vasta superficie del territorio patrio.” (Salvatore, 1998: 348) Además, indica que las luchas trascendieron el marco geográfico de la provincia de Buenos Aires dado que ellos lucharon en Cuyo, Córdoba, en el Litoral y en Bolivia.

Con respecto a alimentación, gracias a la política de confiscación de tierras a los unitarios, Buenos Aires consiguió construir un sistema para aprovisionarse de carne vacuna y caballos con el propósito de solventar las necesidades de su ejército. Sin embargo, el retraso en los pagos, el reclutamiento forzoso (muchas veces a extranjeros que no tenían arraigo en el territorio), las deslealtades de los generales del ejército, errores en las estrategias militares, entre otras circunstancias, desembocaron en la derrota en Caseros el día 3 de febrero de 1852.

En el capítulo cuatro, el historiador Rabinovich se centra en el desarrollo de la batalla ¿Qué pasó exactamente el 3 de febrero de 1852? Él explicita las estrategias militares, los errores tácticos del ejército de Buenos Aires, las disputas entre los generales y la figura del propio Rosas en ese acontecimiento. Los testimonios de la época, rescatados y puestos en valor por el autor, señalan que el gobernador, en lugar de preparar mejor su defensa, estuvo conversando con algunos soldados, dando muestras de su destreza con el manejo de las boleadoras.

Posteriormente, en el capítulo cinco, Di Meglio estudia lo que ocurrió “el día después” que lamentablemente se caracterizó por un gran saqueo por parte de las tropas desperdigadas del ejército bonaerense. Esto comenzó el 4 de febrero de 1852 y terminó con una gran matanza de saqueadores. Lo que el historiador enfatiza es que esta práctica fue llevada a cabo por los vencidos, pero ellos no saquearon las propiedades de Rosas sino que su furia se concentró sobre los comercios (sobre todo tiendas y confiterías).

No se encuentra una única explicación a estos acontecimientos. Al indagar en los textos, encontramos diversas teorías en las cuales se destacan la crisis económica que se estaba viviendo y una hipótesis centrada en la predisposición “natural” de las clases populares al saqueo. Sin embargo, más allá de esta última mirada simplista teñida por el prejuicio y el temor que sienten las clases altas frente a los sectores populares, Di Meglio logra analizar este hecho más allá de ella y enuncia que este accionar es el resultado del estallido de tensiones que Rosas, con sus políticas, supo mantener aquietadas y constreñidas durante muchos años y, al no estar él, salieron al exterior con suma violencia.

En el último capítulo, Barcos y Zubizarreta desarman el sendero, plagado de violencia, rebeliones e intereses contrapuestos que derivaron en la sanción de una Constitución Nacional de cuño liberal, remarcando que ella tenía como propósito encauzar a nuestra nación en el camino del progreso. Imponiendo, de este modo, cambios estructurales en las instituciones gracias a que se logró consolidar un orden constitucional que posibilitó el desarrollo de una economía abierta a la exportación y a la llegada de inmigrantes del continente europeo.

La sanción de la Constitución no eliminó las diferencias y los intereses irreconciliables entre los diversos sectores, pero propició un modelo estable que buscó la igualdad ante la ley, el respeto a la propiedad y a las libertades individuales. Sin embargo, pese a estos derechos garantizados por las leyes, el modelo económico liberal no benefició a todos los sectores de la población. Sobre todo, hubo un marcado conflicto entre los habitantes de la campaña bonaerense y los vecinos de la ciudad. Para

resolverlo las autoridades “optaron por llevar a cabo una política que combinara medidas de fomento y reactivación económica, con otras de disciplinamiento y de corte represivo.” (Barcos y Zubizarreta, 209)

Para concluir, remarcamos que este libro permite nuevas lecturas de un hecho que, a través de una mirada superficial, no tiene nada novedoso para enseñar. Sin embargo, los historiadores, en este arduo trabajo, demuestran que ningún acontecimiento es propiedad de un paradigma científico o un grupo determinado y que, a través del trabajo colaborativo, de la discusión entre pares y de la revisión y puesta en valor de conceptos fundamentales del estudio científico de la historia, se puede brindar, al público especializado y a la población en general, una obra que pondera la visión, los intereses y los conflictos de los diversos actores involucrados en la batalla. Demostrando que el Estado nacional, en el que vivimos actualmente, es el resultado de luchas producto de desacuerdos en la búsqueda de un modelo económico, político y social que determinara a la clase dirigente, una vez que ella se encontrara consolidada, a seguir un camino u otro para el desarrollo del país.

Este acontecimiento, que marca un antes y un después en el desarrollo económico de nuestro país, invita a los historiadores a seguir indagando en los documentos desde diferentes paradigmas y perspectivas para formular las preguntas adecuadas que permitan la apertura de nuevos caminos para analizar los acontecimientos históricos y construir una historiografía que arroje nuevas miradas sobre esos hechos. Esto implica realizar un esfuerzo intelectual para no caer en la práctica de analizar épocas pasadas con la mirada y los prejuicios de nuestro tiempo sino estudiando, en este caso, la batalla de Caseros teniendo presente las dinámicas propias de esa sociedad, los valores imperantes, sus controversias y a qué hacían referencia cuando enunciaban y circunscribían a un individuo bajo el rótulo de unitarios o federales.

Referencias bibliográficas

DI MEGLIO, Gabriel (2007) “El ojo de la tormenta.” En *¡Mueran los salvajes unitarios! La Mazorca y la política en tiempos de Rosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Pp. 119-198

PAGANI, Rosana, SOUTO, Nora y WASSERMAN, Fabio (1998) “El ascenso de Rosas al poder y el surgimiento de la Confederación (1827-1835).” En Goldman, Noemí (coord.) *Nueva historia argentina. Tomo III. Revolución, República, Confederación. 1806-1852*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Pp. 283-321

SALVATORE, Ricardo (1998) “Consolidación del régimen rosista (1835-1852).” En Goldman, Noemí (coord.) *Nueva Historia Argentina. (Tomo III) Revolución, República, Confederación. 1806-1852*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Pp. 323-380.

Cómo citar esta reseña:

Montero, María Lara (2023) “Discusiones en torno a la batalla de Caseros: un acontecimiento crucial en la historiografía nacional”. Revista La Rivada 11 (21), pp 265-274 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/resenas/405-discusiones-en-torno-a-la-batalla-de-caseros>





TRADUCCIONES

La anécdota
Por Mike Michael
Traducción a cargo de Galo Dana

La anécdota

*Anecdote**

Mike Michael* Traducción a cargo de Galo Dana**

Ingresado: 20/04/2023 // Evaluado: 05/05/2023 // Aprobado: 14/11/2023

Resumen

Este artículo, escrito por el sociólogo Mike Michael, es el segundo capítulo del libro *Inventive Methods, The Happening of the Social* compilado por Celia Lury y Nina Wakeford y constituye un aporte muy significativo para el campo de la sociología. Michael presenta una perspectiva innovadora sobre la anécdota y el proceso de “anecdotalización” a través del lente de renombradas teorías sociológicas (como la teoría del actor-red de Bruno Latour o la figura teórica del idiota de Isabelle Stenger) y la hace dialogar con otras perspectivas dentro del campo. A través de anécdotas, el autor nos ayuda a recorrer las múltiples dimensiones teóricas y sociales que puede presentar este género.

Palabras clave: anécdota - teoría del actor-red - anecdotalización - etnografía.

* *Inventive Methods- The happening of the Social. Anecdote.* Mike, Michael (pp. 25-35). Lury, C. & Wakeford, N. (Eds.). Edn. 1. Routledge©2012. Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

Abstract

*This article, written by sociologist Mike Michael, is the second chapter of the book *Inventive Methods: The Happening of the Social* edited by Celia Lury and Nina Wakeford constituting a significant contribution to the field of Sociology. Michael presents an innovative perspective on the anecdote and the “anecdotalization” process through the lens of renowned sociological theories (such as Bruno Latour’s Actor-Net Theory or Isabelle Stenger’s Rhetorical Figure of the Idiot) comparing and contrasting his viewpoint with other perspectives in the field. While featuring personal anecdotes, the author helps us analyse the multiple theoretical and social dimensions that the genre presents.*

Keywords: anecdote - Actor-Net Theory - anecdotalization - ethnography

*** Mike Michael**

El profesor Mike Michael es sociólogo de ciencia y tecnología. Se unió a la Universidad de Exeter en 2017, y ha trabajado en la Universidad de Lancaster, la Universidad de Londres y la Universidad de Sydney. Sus investigaciones han incluido tópicos como la relación de la vida cotidiana con la tecnociencia, la cultura y la innovación biomédica y biotecnológica así como el conocimiento público de la ciencia.

**** Galo Dana**

*Estudiante avanzado del Traductorado Público en Lengua Inglesa de la Universidad Nacional de La Plata.
E-mail: galodana2003@gmail.com*

Cómo citar esta reseña:

Michael, Mike (2023) "La anécdota" (Galo Dana, trad.).
Revista La Rivada 11 (21), pp 276-288 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/traduccion/406-la-anecdota>



La anécdota

A continuación, presentamos una selección de algunas acepciones de la palabra “anécdota” extraídas de diversos diccionarios:

Una pequeña narrativa de un incidente de la vida privada
(*Chambers Twentieth Century Dictionary*, Edición Revisada, 1982)

Una pequeña historia entretenida o interesante sobre un incidente real o una persona
(*Oxford Dictionary of English*, 2da Edición, Revisada, 2005)

Un pequeño relato entretenido de un incidente, especialmente uno personal o biográfico.
(*Collins English Dictionary*, 9na Edición, 2007)

Dentro de estas definiciones, se encuentran exhibidas algunas características claves de la anécdota. Es un tipo de historia, aunque hay una implicación de que se trata de un incidente real, por lo tanto, no es simplemente una narrativa ficcional, sino que posiblemente es una especie de recuento de un hecho pasado. La narrativa es de corta duración -una vez más aparece la connotación de recapitular o volver a contar- lo que sugiere una forma enfocada, una concisión que excluye detalles superfluos en pos de resaltar lo importante, lo central del evento. Como tal, el incidente es digno de ser contado – quizás provea entendimiento o genere conocimiento. Pero ¿sobre qué? Después de todo, se trata de un “incidente de la vida privada” o un relato que es “personal o biográfico”. ¿Es posible que nos cuente algo sobre los participantes? ¿Obtenemos una mejor impresión de aquella persona y por lo tanto un entendimiento más profundo de su conducta en instancias que estén relacionadas con el orden de lo público? Además, la anécdota suele ser descripta como entretenida ¿Significa esto que nos hacemos una idea de las ironías que afligen a los personajes particulares de la anécdota? ¿O es que acaso la anécdota permite una percepción renovada, e incluso novedosa, de la vida privada en sí?

Pero nótese (y esto es algo que los diccionarios no abordan) que puede decirse que las anécdotas están hechas para contarse. A diferencia de otras narrativas que pueden marchitarse en volúmenes polvorientos o merodear en lo profundo de nuestra mente, las anécdotas, quizás por la naturaleza del incidente, parecen demandar ser contadas, ser puestas en circulación. O más bien, esas narrativas se convierten en anécdotas en virtud de ser deliberadamente expulsadas al mundo.

¿Cómo se relaciona lo anterior a la investigación científica de lo social? A nivel superficial, las anécdotas pueden ser un recurso o una herramienta para dirigir estas investigaciones: estudiamos el contenido y la representación de anécdotas de la misma manera en que podríamos estudiar el contenido y la representación de cualquier otra forma textual implicada en fenómenos sociales interesantes. Podríamos abordar preguntas como ¿cómo se presentan las anécdotas en la estructura retórica de un discurso político o de un blog sobre estilo de vida? ¿Cómo contribuyen las anécdotas a la creación de una controversia científica, al surgimiento del pánico moral, o a la mediación de un prejuicio particular? Sin embargo, en el presente caso, el foco no

estará puesto en las anécdotas como componentes específicos del fenómeno social, sino en sus ramificaciones más profundas y amplias para la metodología. En este sentido, las anécdotas también se tornan un tópico a indagar. Entonces la pregunta se convierte en: ¿cómo podríamos impulsar la anécdota como forma y proceso para que aporte algo nuevo (o al menos algo novedoso) a la realización de investigaciones, a la recopilación, identificación, organización o creación del “acontecer de lo social”?

El poder de las anécdotas

Dado que las anécdotas implican historias sobre incidentes, eventos o personas, pueden colocarse en un linaje de métodos de estudio social que es ampliamente etnográfico. La dimensión personal de la anécdota sugiere que su pariente más cercano en términos metodológicos es probablemente la autoetnografía. Esta última es un modo de investigar floreciente y de gran envergadura, en el cual son las experiencias del mismo analista las que, en principio, constituyen el corpus de datos. De acuerdo con Heewon Chang (2008), la autoetnografía se diferencia de relatos más descriptivos u orientados al desempeño (como autobiografías, diarios y memorias) porque la interpretación de lo propio está situada dentro de dinámicas socioculturales más amplias. Como tal, permite a los investigadores examinar su relación con un amplio espectro (por ejemplo, en términos de similitud, diferencia u oposición). A pesar de que Chang es clara acerca de los riesgos de la autocomplacencia, el exceso de descripción y la sobre-dependencia de los recuerdos, se ve menos preocupada con el proceso de la investigación: cómo es el momento autoetnográfico performativo en sí (mismo) entre investigador e investigado.

A diferencia del enfoque autoetnográfico, la anécdota es, como veremos a continuación, útil para incorporar de manera explícita la performatividad de la investigación. En otras palabras: la investigación no constituye un simple reflejo (por ejemplo, de la experiencia personal en relación a un proceso social o cultural), sino que es instrumental y distintivo de la formación de estos fenómenos. Por consiguiente, la anécdota es parte del “registro histórico” y, a medida que circula, moldea la forma en la que se comprenden los incidentes particulares. Sin embargo, hay otro nivel de performatividad a tomar en cuenta. La anécdota relata eventos que han, de una forma u otra, afectado al narrador al grado de hacer de esos eventos entidades “anecdóticas”. Aquí, la performatividad subyace en la forma por la cual eventos pasados representan al narrador como el que ‘anecdótiza’ y reproduce el pasado en el formato de una anécdota. El punto es que la anécdota, a diferencia de los formatos típicos de la autoetnografía, es capaz de servir como medio para rastrear la co-aparición de la investigación, el investigador y lo investigado.

Una consecuencia de esto es que las mismas categorías asociadas a las formas de llevar a cabo estudios sociales pueden ser cuestionadas. La autoetnografía parece operar dentro de los confines de las categorías comunes de los análisis socioculturales. Así, lo propio puede ser narrado en relación con las diferencias y similitudes que presenta con los de los demás: se considera que lo propio emerge a través de procesos tácitos de diferenciación y/o identificación con grupos clasificados en términos de clase, etnia o género. Por comparación, la anecdotización puede ser concebida como una táctica metodológica que, en línea con la definición de táctica de de Certeau

(1984), al mismo tiempo habita y desborda, reacciona y momentáneamente escapa, sostiene y socava los confines y las productividades particulares de la disciplina. Por consiguiente, las categorías analíticas típicas de un área particular de la investigación social pueden ser cuestionadas. Como veremos más tarde, en el caso de la categoría de “público lego” en el campo del “conocimiento popular de la ciencia”, la anécdota sirve para consultar, no solo la categoría de “público lego”, sino también los parámetros del campo del ‘conocimiento popular de la ciencia’.

Es momento de pensar más sistemáticamente acerca de la anécdota. La breve caracterización de la anécdota bosquejada en la introducción puede ser presentada más formalmente en cinco rasgos claves:

1. De acuerdo con Fineman (1989; véase también Boettger, 1998), la anécdota es al mismo tiempo literaria (obviamente una historia construida) pero a su vez excede el estatus literario (manifiestamente, se presume que documentará eventos reales). De este modo, es una forma textual abiertamente ambigua: combina lo real y lo construido, y los mantiene en tensión. En relación a los patrones de ordenamiento y desordenamiento de la extensa recopilación socio-técnica que a mí me interesa investigar, la anécdota permite comenzar por un incidente específico y explorar su complejo y constitutivo rango de asociaciones sin contemplar su exploración como un fenómeno sin complicaciones, ni tampoco considerarlo como exhaustivo.

2. Finerman afirma que la anécdota como parte del registro histórico no solamente recuenta eventos, sino que también influye sobre ellos. Una anécdota reporta un episodio de la vida social, pero es en virtud de ser una interpretación particular de ese episodio y también de su circulación como historia y reportaje, que puede influenciar eventos subsecuentes. En algunos casos, la anécdota puede servir como una forma de invocar crónicamente la performatividad tanto de la anécdota como de su análisis asociado, ya que “actúan sobre” el lector y más allá de él.

3. Como hemos recalado anteriormente, una característica esencial de la anécdota es que documenta un ‘incidente’, algo fuera de lo ordinario. En el proceso, hay una representación de lo diferente y lo igual: el evento inusual articulado en la anécdota se encarga de resaltar, y a su vez es resaltado por la serie de eventos usuales que lo rodean. Incluso cuando nos enfrentamos a anécdotas que aparentemente transmiten lo ordinario (“nada sucedió en el trabajo el día de hoy, fue muy aburrido”), hay aserciones tácitas a lo inusual (fue un día de trabajo particularmente despojado de incidente: la cualidad del tedio era *particularmente* intensa). En el contexto de mi propio trabajo sobre tecnología y vida cotidiana, la anécdota captura momentos en los cuales las cosas salen mal o hay un elemento fuera de lugar de una forma u otra: el velcro del casco de la bicicleta se enreda con el cabello de la hija y la hace llorar, las botas de senderismo son tan dolorosas que se hace imposible apreciar una “maravilla de la naturaleza”, el control remoto se pierde sistemáticamente e interrumpe una relación particular con la televisión. Estos son instantes e instancias que presentan una diferencia y nos permiten interrogarnos acerca de la similitud de lo dado por hecho (véase Michael, 2000, 2006). De cierta manera, dichas anécdotas pueden verse como informes de experimentos de transgresión “naturales” y heterogéneos (en el sentido de involucrar tanto a humanos como a no humanos), tomando prestado el término de Garfinkel (1967). El momento extraordinario ilumina el flujo de los eventos ordinarios. De otra forma, las anécdotas se relacionan con los incidentes notables que han constituido el foco de numerosos

estudios de ciencia y tecnología: aquellos momentos de diferencia (controversias, fraude, despliegues publicitarios) que dan una idea del funcionamiento mundano de la tecnociencia.

4. La anécdota debería permitirnos aprender lecciones más complejas, más amplias. La perspectiva pasa de ser individual a ser general: desde ese conductor particular quien en ese incidente particular experimentó la llamada “violencia vial”, hasta la consideración del automóvil como una máquina heterogénea que solventa y permite la justificación de conductas afectivas complejas; desde esas botas específicas que le impiden al cuerpo experimentar lo sublime en aquella garganta cretense, a una reflexión de los ofrecimientos de la tecnología mundana que le permite a la naturaleza parecer “natural”.

5. Como hemos señalado, las anécdotas conciernen incidentes en “la vida privada”. Esto puede ser entendido como una referencia a lo personal: la anécdota accede a algo “íntimo”. Como tal, las anécdotas, en tanto refieran a incidentes que le hayan sucedido a su autor, pueden ser instrumentos para imprimir “lo propio” en una narrativa, con fines de problematizar la voz autorial. Esto puede evocar, de nuevo, la cualidad de la anécdota de ser una construcción, así como también el texto que la rodea. Sin embargo, y quizás como aspecto más significativo, aquellas anécdotas personales pueden connotar cómo los eventos anecdóticos contribuyen a la construcción del autor¹. En otras palabras, el autor puede emerger del “incidente de la vida privada” que convierte este incidente en algo “anecdótico”. Puesto de otra manera, las anécdotas pueden señalar eventos en la transición e invención del proceso de investigación en el cual el investigador “deviene”.

Aunque estas características de la anécdota conciernen “incidentes de la vida privada”, son incidentes también de una vida privada peculiarmente no-privada. Narran eventos del orden de lo social y por lo tanto son, a pesar de su aparente intimidad, fácilmente convertibles en bienes públicos (y científico-sociales) que pueden ser puestos en circulación. Con seguridad, existe un elemento privado en experimentar la violencia vial, en el dolor de pies, en perder el control remoto de forma rutinaria o en enredar el pelo de una hija con el velcro de un casco de bicicleta. Sin embargo, es privado en sentido de ser un “acontecimiento de lo micro-social”: estos son incidentes cotidianos, personales, de una carga afectiva muy grande en los que, sin embargo, todos podemos reconocernos. Sobre todo, pueden ser asimiladas a proyectos analíticos en marcha -en los casos mencionados, hubo un intento de pensar en fenómenos aparentemente sociales (la justificación de la violencia al manejar, la construcción social de lo sublime, la representación del sedentario, y la recreación de lo cotidiano) en términos de patrones de ordenamiento y desestructuración en ensamblajes socio-técnicos.

A continuación, en vez de buscar anécdotas que pueden convertirse en ejemplares para uno u otro marco teórico, intentaré llevar la idea de la anécdota un poco más allá con el fin de explorar cómo puede jugar un rol más interesante en relación con la metodología. Se inferirá que las anécdotas pueden operar en formas que alteren tales marcos teóricos y que precipiten reorientaciones metodológicas y teóricas. Aquí, las anécdotas se alejan del “mundo social como objeto de estudio” para acercarse al proceso de anecdotización – cómo las anécdotas se hacen presentes en la

construcción de la investigación en ciencias sociales, al mismo tiempo que cuestionan y refrescan ese proceso de investigación.

Desde “anécdotas sobre” a la “anecdotalización”

En esta sección, presentaré dos anécdotas sobre ‘incidentes de la vida privada’. Sin embargo, se trata de la ‘vida privada’ del investigador de ciencias sociales al llevar a cabo su tarea. Específicamente, son incidentes que respectivamente implican fracasos a la hora de recolectar información y señalan la inhabilidad de utilizar datos en un programa de investigación en marcha. Cada una de ellas dirá algo no solo sobre el proceso de investigación, sino también sobre el papel de la anecdotalización como un “elemento irritante” dentro del proceso de realizar investigaciones.

Anecdotalización I: sobre los usos de los “no datos”

Unos 20 años atrás, me encontraba en la Universidad de Lancaster comprometido con un trabajo de campo acerca del conocimiento público sobre ciencia. Específicamente, estaba llevando a cabo entrevistas para extraer los “modelos mentales” de los encuestados que sustentaban su comprensión de la radiación ionizante. En una parte particular del trabajo de campo, estaba conduciendo una segunda entrevista en la casa de la encuestada. Luego de estar desempleada por un tiempo, la entrevistada había conseguido recientemente (en efecto, luego de nuestra última sesión de entrevista) un trabajo en Burger King. Yo estaba sentado en el sofá, la entrevistada en un sillón a mi derecha, mientras que la grabadora se encontraba en el suelo, entre nosotros.

Durante la conversación preliminar, su pitbull terrier se paseaba entre nosotros hasta que se sentó sobre mis pies. Como dijo la encuestada: “a ella (la perra) le gusta saber dónde está la gente”. Al intentar continuar con la discusión acerca de las radiaciones ionizantes, se hizo evidente que ella prefería hablar de su nuevo trabajo y de las oportunidades que le ofrecía: se la veía encantada con la estructura de trabajo de Burger King y estaba realmente ilusionada con una rápida promoción.

Mientras se desarrollaba esta conversación, el gato entró a la habitación y después de arañar el grabador comenzó a tirar de su correa y a arrastrarlo por el piso. En tanto el gato jugaba con el grabador que se alejaba, la conversación se fue dispersando rápidamente en un monólogo sobre Burger King que yo no era capaz de frenar ni de redireccionar al estar sumamente distraído tanto por la comodidad de la perra en mis pies como por la desaparición repentina del grabador. En conjunto, la encuestada, la perra y el gato habían conspirado en contra de mi entrevista, así como también habían interrumpido mi conexión con la grabadora, con mi proyecto académico, llevándose también mi dignidad. La encuestada recibió cinco libras por la entrevista. Al no haber podido grabar, y al no haber sido abordado el tópico de radiación ionizante, no había recabado datos.

En cierto nivel, esta anécdota constituye una historia sobre el fracaso -la falta de valor, el fracaso del profesionalismo, el fracaso a la hora de cooperar. Es el tipo de acontecimiento que siempre brota en la carrera de cualquier investigador y para el que encontramos una sarta de epítetos informales a los que (se puede) recurrir a modo de explicación: el ingenuo investigador amateur, la recalcitrante participante,



diseño de investigación mal planificado. La anécdota puede ser leída como un aviso acerca de lo mal que pueden salir las cosas y cómo siempre es mejor estar preparado para lo peor. Ciertamente, así es cómo la traté por un largo tiempo.

Y sin embargo, hubo un elemento aún más irritante en este episodio: este beneficioso recuento ha sido demasiado fácil y ha fallado rotundamente a la hora de retratar su verdadero significado. Mucho tiempo después de esta “entrevista desastrosa”, mientras transicionaba de un compromiso intelectual con el construccionismo social a un entusiasmo por la analítica heterogénea de la teoría del actor-red (por ejemplo, Latour, 1987), empecé a darme cuenta de que esto no era una anécdota sobre el fracaso y las “lecciones aprendidas”. Más bien podría leerse en términos de “éxito diferencial”. En pocas palabras, comencé a considerar este episodio como revelador de las formas en las que la información social es posible en virtud de disciplinar (o silenciar) las entidades no-humanas (como la perra y el gato). La recolección de datos no fue posible porque el gato, la perra y su compañera humana se “comportaron mal” en relación a mi visión/lo que yo esperaba de la entrevista. Sin embargo, este “mal comportamiento” fue también habilitado por las relaciones entre perro, gato, y humano. De esta manera, el episodio encarnó una serie de interacciones complejas donde humanos, animales y la tecnología estuvieron involucrados en un proceso de ordenamiento y desordenamiento en virtud de las múltiples relaciones que habían entablado. Por un lado, desde mi perspectiva, estas relaciones entre la encuestada y sus animales generó desorden (o fracaso), en el sentido en el que no se produjo la generación ni la recolección de información: hubo, en otras palabras, una disrupción entre el entrevistador, el grabador y la universidad. Por otro lado, estas mismas relaciones posibilitaron la representación exitosa de la indiferencia (cultural) y de la independencia (financiera) del entrevistador y su institución. Curiosamente, en esta dinámica podemos observar la diferencia entre las instituciones (universidad y corporación), representada parcialmente a través de micro-procesos heterogéneos que involucran animales (véase Michael, 2004 para un análisis más detallado).

Sería muy fácil ver esta reinterpretación del episodio de “la entrevista desastrosa” como una re-elaboración del significado de la anécdota a la luz de un cambio en los compromisos teóricos. El objetivo de ser adjuntado a un marco teórico tan general como la teoría del actor-red es volverse consciente del rol de los “no-humanos” en la construcción de “lo social”. Sin embargo, esto consideraría a la anécdota como una simple representación sobre la cual uno podría llevar a cabo un análisis conceptual, tratándola como material analítico. Como hemos notado, la anécdota es performativa: sus cualidades irritantes influyen al autor en la medida en la que es parte del proceso por el cual los eventos semiótico-materiales descritos en la anécdota sirven en la reconstrucción de la anécdota del autor. De hecho, podría decirse que ese episodio, parcialmente a través de la anecdotización, me afligía en términos afectivos. En la desorganización del entrevistador, el grabador y la institución, ese evento, y todos los eventos subsecuentes en los que hubo un recuento del mismo, representaron un “yo” diferente. Este nuevo “yo”, ahora parcialmente compuesto y manufacturado por ese episodio y sus múltiples recuentos (anecdotización), se encuentra, 15 años después, en la posición de representar otra vez aquel episodio como una anécdota algo distinta. Seguramente, esta postura puede ser vista como el producto de una serie de diferentes episodios -encuentros intelectuales con Latour y Haraway, Serres y Whitehead. Sin embargo, estos encuentros (semiótico-materiales) pueden



haber sido parcialmente precipitados por aquel episodio inicial con una perra, un gato y una participante reacia, así como también sus subsecuentes recuentos anecdóticos. Este desordenamiento del episodio “original” produjo, bajo una enrevesada línea de anecdotización, un ordenamiento notablemente más complejo en el que encontramos, como sugirió Serres (1982), un cambio en la perspectiva teórica, un re-consideración de la catastrófica entrevista, y una re-elaboración del significado de las anécdotas como tales.

Anecdotalización II: sobre los usos de la clase incorrecta de información

Unos 20 años atrás, me encontraba en la Universidad de Lancaster concentrado en un trabajo de campo acerca del conocimiento popular sobre ciencia. Específicamente, conducía entrevistas de las que se extraerían modelos mentales que respaldaban la comprensión de las radiaciones ionizantes. En un parte particular del trabajo de campo, me encontraba en Cambridge entrevistando a personas que habían sido sometidas a un monitoreo de radiación de cuerpo completo en el hospital de Addenbrooke. Estaba intentando trazar el conocimiento popular de la radiación ionizante en el marco de un programa de monitoreo que estaba siendo llevado a cabo tras los efectos colaterales de Chernobyl. Me sometí también al procedimiento de monitoreo en cuestión, que involucraba recostarse en una camilla rígida en un túnel, mientras observabas una barra de metal -el detector de radiación- moverse de arriba a abajo escaneando todo tu cuerpo. En recompensa por mi voluntarismo, se me habilitó un corpus de datos -un gráfico en el que el eje-x mostraba diferentes tipos de isótopos y el eje-y exponía los niveles de radiación. Dos picos eran las figuras más prominentes, el más grande a la izquierda para el Carbono-14, y el más pequeño a la derecha para el Cesio-137.

Como miembro de los monitoreados, e inspirado por un compromiso con los modelos mentales que abordan el conocimiento popular de la ciencia, les pedí a algunos de los participantes que describieran lo que entendían de estos gráficos. Una entrevista en particular involucró un encuestado que insistía, de manera arrogante y despectiva, que entendía lo gráficos a la perfección. Sin embargo, lo presioné argumentando que para los propósitos de la investigación era vital que describiera los gráficos de todas formas. Desplegando los resultados, expresó (y cito de memoria): “Bueno, es todo muy obvio. A excepción del hecho de que veo que tu cabeza está muy radiactiva, pero no puedo entender por qué tus rodillas también lo están”. Había malinterpretado los picos: en vez de verlos como marcadores de isótopos especialmente prominentes, los leyó como indicadores de partes particulares del cuerpo.

Por un largo tiempo, encontré extremadamente difícil “acomodar” esta recolección de datos. El encuestado parecía estar claramente equivocado, pero de todas maneras fue un error completamente comprensible dada la naturaleza del procedimiento del monitoreo. Pero lo que me afectó particularmente fue su confianza absoluta en sí mismo, que puede ser leída incluso como fanfarronería. Me encontré con un sujeto que era arrogante, estaba equivocado y que, crucialmente, era parte del público lego. Esta situación fue problemática en el contexto de las batallas políticas que se libraban en el momento, nada menos que contra la Real Sociedad de Londres para el Avance de la Ciencia Natural y el modelo del déficit (véase Wynne, 1995), en el cual el público estaba primariamente representado en términos de las deficiencias en su alfabetización científica. Era difícil saber qué hacer con la arrogancia/fanfarronería del lego:



¿Cómo puede ser abordada de una forma en la que no se reproduzca el modelo del déficit? Como antes, en un nivel la anécdota versa acerca del fracaso: el descaro, el fracaso de un paradigma, el fracaso de un público al intentar ser el público que era políticamente “necesario” en aquel entonces. Es una anécdota sobre las complejidades políticas en la investigación en las que las diferencias en los corpus de datos son situadas en relación a las batallas políticas en marcha. Sin embargo, esta es una batalla que parece fijada, con posiciones y oposiciones ya establecidas (por ejemplo, las instituciones científicas contra el público).

En retrospectiva, la anécdota produjo algo mucho más interesante. Ciertamente, actuó como una molestia en contra de lo que yo llamaría después una visión “romantizada” del “público lego local” (Michael, 1998). Pero también me preocupó en un nivel más profundo. Las preguntas que aparecieron incluían: ¿Qué puede considerarse valioso acerca del participante que no cumple con lo que uno espera (en términos políticos) de él? ¿Qué dice esto sobre nuestra propia ideología? ¿Cómo irrumpe no sólo en nuestras ideas políticas particulares sobre las problemáticas específicas asociadas con la investigación, sino también en nuestra concepción más amplia de la política?

Déjenme ponerlo de la siguiente forma: el encuestado de la anécdota era un idiota, y la anécdota como tal fue un medio para reiterar esa idiotez, o también una mediadora de la misma (véase Latour, 2005). Al decir esto, traigo a colación el sentido técnico de “idiota” acuñado por Isabelle Stengers -un espectro metafísico constante quién, al rechazar la invitación al evento, y sin molestarse en dar argumentos para tal rechazo (es decir, operando con un criterio inconmensurable acerca de lo que es razonable o significativo), nos desconcierta. En este caso, la anécdota y su idiota sirven como medio propicio para reflexionar críticamente sobre “nuestros intereses”. Incluso si no suspende los ‘hábitos que nos hacen creer que sabemos lo que sabemos y quiénes somos, y que nos aferran al sentido que nos hace existir’ (Stengers, 2005: 1003), sí produce un cuestionamiento de los ‘eventos’ en los que los encuestados son involucrados, o mejor aún, aprehendidos (Whitehead, 1929), junto con el científico social. Esta anecdotización representa al idiota en términos de exclusión de las figuras, entonces anómalas, del miembro arrogante/ignorante de un rango de eventos interdigitados (por ejemplo, la recolección de datos, el análisis, los eventos de relevo en los cuales la información y su análisis circulan en audiencias varias). Pero, irónicamente, el esfuerzo que conlleva el proceso de exclusión del público retrata esta figura en el presente. Esta “presencia excluida”² puede dar pie a una reconsideración de tales eventos. Tal reconsideración va más allá de ver una entrevista difícil como un problema metodológico a resolver; por ejemplo, considerar los medios necesarios para acomodar analítica y políticamente este encuestado que resulta fastidioso de la mejor manera. Más bien, permite, como expresa Fresar (2010), un procedimiento creativo de creación de problemas: cómo mantenerse sensible de manera fructífera -en otras palabras, capaces de anecdotizar- aquello que se excluye en el proceso de investigación. De hecho, hay un cuestionamiento al mismo campo del “conocimiento popular de la ciencia”: el idiota excluido cuestiona “qué hacemos” (Stengers, 2005: 1003) al indexar las complejas relaciones de las personas con la ciencia.



Observación final: anecdotizando la anecdotización

En lo anteriormente expuesto, hemos pasado de considerar la anécdota como un recurso o herramienta en el análisis de fenómenos socialmente interesantes a una noción de anecdotalización en la cual la creación y puesta en escena de anécdotas es un medio para interrogar el propio proceso de investigación. No debe de haber pasado por alto que este movimiento desde “anécdotas sobre” hacia la “anecdotalización” ha tomado la forma de una anecdotalización. Como forma de narración que recolecta en sí narraciones anteriores y lleva a cabo reflexiones críticas sobre lo mutuo -es decir, las conexiones entre las narraciones, sus recuentos y los análisis que hacen de las narraciones algo narrable -la anecdotalización tiene al mismo tiempo ingredientes topológicos y nómadas. En lo que respecta a los primeros, hermana lo que alguna vez puede haber parecido distante y desconectado: episodios del pasado que son marginales y triviales iluminan momentos contemporáneos de reflexión crítica y reorientación, y a su vez las preocupaciones contemporáneas iluminan lo que había sido considerado poco interesante, transformándolo en relevante. Esta hermandad de lo distante y de lo desconectado es también un marcador de lo nómada o lo rizómico, de acuerdo con Deleuze y Guattari (1988). Sin embargo, lo nómada sirve para enfatizar lo que es procesal, iterativo, emergente y crucialmente voluble y cambiante en la anecdotalización. Por definición, la manera en la que estos pasados anecdóticos desencadenan reorientaciones contemporáneas, incluso como activación tardía de esos pasados anecdotalizados que se vuelven en su proceso anecdotalizaciones, puede ser impredecible, incontrolable, incompleto y siempre susceptible al cambio.

De todas formas, en tanto y en cuanto la anecdotalización problematiza nuestros intereses y es instrumental en el procedimiento creativo de creación de problemas, sugiere que tales “objetos” de estudio científico-social como, por ejemplo, los humanos y los no-humanos, y sus relaciones no son simple material analítico. Su obstinación, que es trazada en el “flujo” de la anecdotalización, significa que terminan siendo algo similar, aunque debería buscarse un mejor término, a “interlocutores heterogéneos” en el procedimiento creativo en la realización inventiva de la investigación. En otras palabras, la anecdotalización implica un diálogo semiótico-material entre el pasado y el presente por medio de cuerpos, recuerdos, historias, objetos y textos. Si esta conversación es fructífera, tópicos no planeados, visiones inesperadas y problemas indecorosos deberán emerger, y en ese emerger deberían alimentar el mismo proceso de anecdotalización.

Notas

1 Esta visión de lo personal difiere de varios tratamientos feministas que argumentan a favor de la inclusión de las voces personales en trabajos académicos, así como también la valoración de la experiencia como “información” per se (por ejemplo, Ribens y Edwards, 1997) en particular al enfatizar la manera en la que el “yo” emerge dentro y a través de las anécdotas está marcado por la distribución, la heterogeneidad y el flujo de materiales y signos.

2 Aunque hay ecos aparentes del ‘estado de excepción’ de Agamben (1998) y el “tercero excluido” de Serres (1982), está más allá del ámbito del este capítulo explorar estos conceptos.

Referencias Bibliográficas

AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.

BOETTGER, O. (1998) 'From information technology to organising information: an interdisciplinary study', unpublished thesis, Keele University.

CHANG, H. (2008) *Autoethnography as Method*, Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

DE CERTEAU, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, CA: University of California Press.

DELEUZE, G. and GUATTARI, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone Press.

FINEMAN (1989) 'The history of the anecdote: fiction and fiction', en H. A. Veesser (Coords.) *The New Historicism*, New York: Routledge, pp. 49–76.

FRASER, M. (2010) 'Facts, Ethics and Event', en C. Bruun Jensen y K. Rödje (Coords.) *Deleuzian Intersections in Science, Technology and Anthropology*, New York: Berghahn Press, pp. 57–82.

GARFINKEL, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press.

LATOUR, B. (1987) *Science in Action: How to Follow Engineers in Society*, Milton Keynes: Open University Press.

LATOUR, B. (2005) *Reassembling the Social*, Oxford: Oxford University Press.

MICHAEL, M. (1998) 'Between citizen and consumer: multiplying the meanings of the public understanding of science', *Public Understanding of Science*, 7 (4): 313–27.

MICHAEL, M. (2000) *Reconnecting Culture, Technology and Nature: From Society to Heterogeneity*, London: Routledge.

MICHAEL, M. (2004) 'On Making Data Social: Heterogeneity in Sociological Practice', *Qualitative Research*, 4 (1): 5–23.

MICHAEL, M. (2006) *Technoscience and Everyday Life*, Maidenhead: Open University Press/McGraw-Hill.

SERRES, M. (1982) *The Parasite*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

STENGERS, I. (2005) 'The cosmopolitical proposal', en B. Latour y P. Weibel (Coords.) *Making Things Public*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 994–1003.

RIBBENS, J. and EDWARDS, R. (eds) (1997) *Feminist Dilemmas in Qualitative Research: Public Knowledge y Private Lives*, London: Sage.

WHITEHEAD, A. N. (1929) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: The Free Press.

WYNNE, B. E. (1995) 'The public understanding of science', en S. Jasanoff, G. E. MARKLE, J. C. PETERSON y T. PINCH (Coords.) *Handbook of Science and Technology Studies*, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 361–88.





www.larivada.com.ar