México en el siglo XXI
Miradas desde Asia

아시아에서 바라본 21세기의 멕시코

México en el siglo XXI

Miradas desde Asia

Coordinadores

Gerardo Gómez Michel y Claudia Macías

Copyright © 2020 by Institute of Iberoamerican Studies, IIAS

All rights reserved

Originally published on June 25, 2020 by Alepbook Co.

Address | 1455, Jungang-ro, Ilsanseo-gu, Goyang-si, Gyeonggi-do, Republic of Korea

e-Mail | alephbook@naver.com

Tel | 031-913-2018, Fax | 02-913-2019

ISBN 979-11-89333-26-3 (93950)

This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of Korea and the National Research of Korea(NRF-2018S1A6A3A0 2081030)

México en el siglo XXI
Miradas desde Asia

Coordinadores
Gerardo Gómez Michel y Claudia Macías

아시아에서 바라본 21세기의 멕시코

ALEPH

ÍNDICE

Diálogo en Asia alrededor de los estudios mexicanistas actuales 9
Gerardo Gómez Michel y Claudia Macías

I. Cultura popular

El ritual de la *Judea* o Semana Santa entre los indígenas Coras del Nayarit. Un vector de identidad 21
Verónica González Laporte

El jaripeo mexicano y la constitución del espacio simbólico 38
Bradley Tatar

Imagen femenina: Representaciones funcionales fragmentadas en el corrido migratorio posrevolucionario 50
Zaida Fabiola Aguilar

II. Estudios literarios

El legado de *Visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla: escuchar y leer fuera del canon 65
Gerardo Gómez Michel

Miguel León-Portilla, erudito y visionario en el rescate de Tlacalélel, el ideólogo de la grandeza azteca 79
Claudia Macías

Las huellas de la cuarta raíz en México: la narrativa china en *La casa del dolor ajeno y Verde Shanghai* 96
Verónica Quezada

Cristina Rivera-Garza, *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color* y la contemporaneidad 113
María Fernanda Álvarez Ramírez

III. Estudios fronterizos

La identidad fronteriza en “La fila” 123
Randy Muth

Mitificación y desmitificación en “El gran preténder” 136
Eunmi Kwak

Problemas migratorios en la frontera norte de México en tiempos de Donald Trump y Andrés Manuel López Obrador 149
Moisés Alberto Gallo Gómez

IV. Estudios de género

Transméxica o la frontera travestida en las obras de Guillermo Gómez-Peña, Gloria Anzaldúa, Mario Bellatin y Alex Rivera 169
Krzysztof Kulawik

La representación de la homosexualidad masculina en el cine mexicano contemporáneo 185
Francisco Javier López Rodríguez

Interculturalidad y minorías sexuales. Un acercamiento desde las visiones de México y Corea 202
Saúl Serna Segura

V. Estudios políticos y económicos

Comercio e inversión de México y Corea del Sur en la industria automotriz. 223
Mara Andrea Rivas Bonilla

El Partido de Acción Nacional en las elecciones de gobernador (1989-1999) 239
Tatsuya Yoshino

La solución de diferencias mutuamente convenidas entre México y China ante la OMC. Una aproximación a partir del caso DS359: China-Impuestos 252
Yvonne Georgina Tovar Silva

VI. Tecnologías educativas

Cooperación universitaria internacional. El Caso de la Sede de la UNAM en China 267
Raúl L. Parra y Edmundo Borja

La utilización de las TIC como instrumento potencializador del aprendizaje, en la Facultad de Arquitectura y Diseño de la UAEMéx 286
Irma Eugenia García López y Abel Garza Ramírez

Diálogo en Asia alrededor de los estudios mexicanistas actuales

Gerardo Gómez Michel y Claudia Macías

El interés en Asia por la cultura, la historia, la literatura, la política y la economía de México ha venido incrementándose en los últimos años dentro de la comunidad académica de los países del este asiático, especialmente en Corea del Sur, Japón y China. El acercamiento a la temática mexicana inicialmente estaba enmarcada dentro de los estudios hispánicos, campo que en décadas pasadas estuvo casi por completo dominado por estudios filológicos, debido principalmente a que la puerta de entrada fue en un inicio el interés por aprender y enseñar cultura y lengua españolas en las diversas universidades de estos países. De tal manera que se trataba de un proceso que comprendía, entre otras cosas, el circuito común de salida de profesores asiáticos a España para estudiar allá su doctorado, en su inmensa mayoría sobre lingüística y literatura hispánicas, quienes a su regreso pasaban a formar parte de los nacientes departamentos de lengua española en las universidades. De ahí que los primeros avances en la investigación en este campo correspondieran a estudios sobre estas disciplinas y muy poco sobre diversos temas como la economía y la política, entre otros.

Esta situación respondía a que los profesores tenían como principal trabajo la enseñanza del español en los diversos departamentos universitarios, cuestión que hasta cierto punto permitía la perpetuación de este proceso académico de especialización filológica. Como explica la profesora Wei Huang sobre este campo en China: "centramos nuestra atención en la Filología Hispánica, ya que ha sido y sigue siendo la vía principal para formar a profesionales de la lengua española" (Huang 2014, 1). En China, se comenzó a enseñar español oficialmente en 1952 en la Universidad de Beijing de Estudios Extranjeros (Huang, 2014: 2); un poco antes, en 1948, había iniciado en Corea del Sur un programa en el Instituto Dongyang de Lenguas Extranjeras (Chul, 1999: 506), y en Japón con bastante anterioridad se habían

iniciado las clases de español en 1895 en la actual Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio (Ueda, 2001: 462). De estas iniciativas surgirían después en estos países, como una forma de promover la investigación en el área y propiciar un diálogo académico, asociaciones de estudios hispánicos, que además organizarían (hasta la fecha) sendos congresos a nivel nacional e internacional, estos últimos con el fin de invitar a profesores e investigadores de diversos países de habla hispana e incluso académicos de otros países especializados en los estudios hispánicos.

No obstante, conforme las relaciones diplomáticas, comerciales y políticas entre los países del este asiático y Latinoamérica se fueron incrementando en las últimas décadas, paralelamente a las asociaciones de estudios hispánicos, más centradas en el área de la filología, como comentamos, surgieron institutos y asociaciones enfocados por completo en los estudios latinoamericanos. La década de los ochenta ve la aparición en diversos centros de este tipo; por ejemplo, en 1983 en la Universidad de Nanzan, en Japón, se reorganiza lo que fuera el Instituto Iberoamericano para conformar el actual Centro de Estudios Latinoamericanos; en China se funda en 1984 la Asociación China de Estudios Latinoamericanos; en Corea del Sur inicia la Asociación Coreana de Estudios sobre América Latina en 1986, solo para citar algunos casos de instituciones especializadas en el campo latinoamericanista.

Al mismo tiempo que estas asociaciones e institutos comenzaron a organizar congresos nacionales e internacionales, pasaron a publicar revistas científicas para difundir la producción de conocimiento sobre la región que se estaba investigando en estos países asiáticos con temas de variada índole: el comercio entre Latinoamérica y Asia, relaciones diplomáticas y políticas entre cada país y otros países de América latina, estudios culturales latinoamericanos, aspectos históricos sobre migración asiática en Latinoamérica, sin dejar de incluir estudios sobre lengua, literatura y cultura latinoamericanas. Por solo citar dos ejemplos de esta tendencia, en la *Revista Estudios Latinoamericanos*, editada por el Instituto de América Latina de la Academia Nacional de China de Ciencias Sociales, encontramos el artículo

"Deepening China-Latin American Cooperation under New Situation: The Necessity, Choice and Challenge" (Shen An, 2017); por su parte, en la revista *Asian Journal of Latin American Studies*, editada por la Asociación Coreana de Estudios sobre América Latina encontramos el ensayo "Migration Processes and Sociocultural Adaptation of Latin American Migrant Workers in Korea and Japan" (Joo, Jong Taick, 2012), ambos escritos en sus lenguas originales, chino y coreano. En este sentido, para propiciar el diálogo académico internacional que de alguna forma evitara la barrera del idioma, si bien la mayoría de los artículos siguen siendo escritos por investigadores nacionales en las lenguas de los países en cuestión, la tendencia a publicar a autores latinoamericanos o de otros países que estudian esta disciplina es cada vez mayor. Hoy día, es muy común encontrar en estas revistas artículos de autoría latinoamericana con temas específicos sobre Latinoamérica, escritos en español o portugués, y además no solo sobre temas transpacíficos. Un ejemplo de esto lo vemos en la publicación en español en la revista coreana citada arriba del artículo "Efectos de la política monetaria, fiscal y comercial en el crecimiento económico en México" (2012) de los autores Juan Marroquín Arreola y Humberto Ríos Bolívar, ambos investigadores del Instituto Politécnico Nacional de México.

La publicación de artículos sobre América Latina en las revistas especializadas en la región, y en otras de temáticas afines, ha venido incrementándose al pasar de los años. En este sentido, el investigador Guo Cunhai, miembro del equipo de investigación y subsecretario de la Asociación China de Estudios Latinoamericanos, comenta sobre esta tendencia en China lo siguiente:

> China ha intensificado las investigaciones sobre América Latina a un ritmo acelerado durante los más de 40 años de reforma y apertura, lo cual ha puesto de manifiesto el estrechamiento de las relaciones y el aumento de su relevancia.
>
> De acuerdo con los macrodatos proporcionados por la CNKI, se ha registrado un incremento exponencial del número de artículos sobre

> América Latina que se publican en las revistas más importantes del país asiático, pasando de 74 en 1979 a 653 en 1995. A partir de 1995, la cifra se ha mantenido estable en un promedio anual de 400 artículos publicados. (*Xinhua Español*, 2019)

Más adelante, refiriéndose a la etapa comprendida entre 2009 y 2018, especifica que México se encuentra en el segundo lugar de los países más estudiados en China, con una producción de 2001 artículos publicados en estos años, solo superado por el caso de Brasil.

Como reflejo de esta tendencia de incremento en el interés académico por México en los países del este asiático, en Corea del Sur, la revista *Iberoamérica*, editada por el Instituto de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de Estudios Extranjeros de Busan, por ejemplo, publicó en su segundo número del año 2016 cuatro artículos (de los 10 que comprendió ese volumen) con temática mexicanista escritos por autores mexicanos. Los artículos trataban sobre temas del medioambiente, la política, la literatura y los estudios culturales (*Iberoamérica*, vol. 18, núm. 2). Vale mencionar que de estos cuatro ensayos, dos fueron de la autoría de investigadores que trabajan permanentemente en universidades de Corea del Sur, ambos miembros de la recientemente fundada (2018) Asociación de Profesores Mexicanos en Corea.

En relación con la presencia de los estudios especializados en México, es precisamente en Corea del Sur donde se dio un paso adelante en la profundización del diálogo académico entre los investigadores asiáticos y los de otros países interesados en este país latinoamericano. Gracias a la colaboración entre el Instituto de Estudios Iberoamericanos, dirigido por el Dr. Lim, Sang Rae, y la Asociación de Profesores Mexicanos en Corea, presidida por la Dra. Claudia Brieño, se organiza el I Congreso Internacional de Mexicanistas en Asia, como un esfuerzo conjunto por posicionar los estudios sobre México y promover la creación de redes de comunicación entre los especialistas del área de diversos países de ambos continentes. Realizado en la ciudad de Busan entre los días 20 y 21 de septiembre de 2019, con sede en el campus de la Universidad de Estudios Extranjeros de Busan, el

congreso contó con la participación de más de 40 investigadores de países como Corea del Sur, Japón, China, México y Estados Unidos, siendo México el país que tuvo mayoría de ponentes dentro de esta jornada académica. Cabe destacar que además el evento contó con el decidido apoyo de la Embajada de México en Corea, fungiendo el Embajador Bruno Figueroa como orador inaugural del congreso, y de la Asociación de Mexicanos Residentes en Corea y su presidente el Ing. Alfredo Guerrero, para promover la participación de la comunidad mexicana en general en Corea con la presentación de un programa cultural artístico durante el congreso.

El éxito que alcanzó la realización de este primer congreso especializado en los estudios mexicanos en Corea, además del fructífero diálogo académico que propició entre los investigadores durante la realización de los diferentes paneles y las actividades generales del I Congreso Internacional de Mexicanistas en Asia, llevó a que el Instituto de Estudios Iberoamericanos y la Asociación de Profesores Mexicanos en Corea decidieran emprender el proyecto de compilar una selección de las trabajos más relevantes y de convocar a su autores a ampliar sus ponencias a un formato de ensayos de mayor aliento para la publicación de un volumen que reflejara tanto la dinámica académica que surgió dentro del congreso, como para posicionar y continuar el diálogo alrededor de los estudios mexicanistas en Asia. Es importante señalar que este proyecto recibió el generoso soporte de la National Research Foundation de Corea, institución comprometida con el desarrollo de redes de investigación entre los investigadores coreanos y sus pares en el mundo.

La multidisciplinariedad que comprendió el congreso se ve reflejada en las diferentes secciones que comprenden este libro. La primera, sobre **Cultura popular**, la representan el trabajo de Verónica González Laporte, donde rescata la Judea del poblado nayarita Jesús María y José, analizando con sumo detalle la compleja relación entre fiesta ritual con carnaval y ceremonia religiosa que realiza la comunidad Cora durante la Semana Santa. Mediante varios años de estudio de campo, la escritora y etnóloga comprueba de qué manera se imbrican las celebraciones con las costumbres ancestrales sumadas

a su presente histórico, como símbolo manifiesto de su resistencia a la aculturación y de la consolidación de su identidad.

Por su parte, Bradley Tatar revisa el jaripeo mexicano en comparación con la fiesta de toros, en tanto que en ambas se enfrenta el hombre a la bestia. Su análisis se encamina al perfil del jinete para demostrar que la fiesta del jaripeo constituye un espacio simbólico donde el hombre se confía a la divinidad en el desafío que acepta como autosacrificio. Más que un espectáculo, la ejecución integra a los espectadores y a los que intervienen en la monta, durante encuentro del jinete con la muerte.

Finalmente, Zaida Fabiola Aguilar analiza un corpus del corrido migratorio posrevolucionario desde la perspectiva de la imagen femenina. Los autores solo consideran a la mujer en términos de las imágenes marianas de abnegación y paciencia sin darles voz en momentos cruciales, como son la toma de decisión del migrante y la responsabilidad de hacerse cargo de la familia. Hasta la fecha, ninguno canta el importante papel que juega la mujer emigrante, no obstante el elevado porcentaje de mujeres que también viven esa experiencia.

La sección dedicada a los **Estudios culturales** la abre el trabajo de Gerardo Gómez Michel que examina *Visión de los vencidos* desde el cuestionamiento del canon literario e histórico que plantea *de facto* Miguel León-Portilla, al complementar con su texto la historia de los conquistadores a través del testimonio de los excluidos. La reflexión se amplía hasta la situación que soportan injustificadamente las consideradas literaturas menores entre las que se encuentran las literaturas indígenas contemporáneas, así como los testimonios de narrativas vivenciales de grupos marginados, particularmente de la fronteriza Tijuana.

Continúa el ensayo de Claudia Macías donde investiga el proceso mediante el cual Miguel León-Portilla rescata la figura del famoso consejero de tres emperadores: Tlacaélel. A través de sus obras, se muestra cómo el insigne nahuatlato va incrementando la relevancia del papel del *tlatoani* en la conformación de la ideología y de la reescritura de la historia del Imperio azteca, a medida que el personaje histórico adquiere mayor peso en sus obras.

Le sigue Verónica Quezada subrayando el valor de *La casa del dolor ajeno* (2015) y de *Verde Shanghai* (2011) como configuradoras de un espacio simbólico donde se rescata la historia de los inmigrantes chinos, cuya raza quedó excluida del proyecto mestizo mexicano. Destaca el estilo *gonzo* de la crónica de Herbert al registrar el genocidio de la comunidad cantonesa de Torreón, en 1911, y analiza con detalle la inter/intratextualidad de la novela de Rivera-Garza, que propicia la búsqueda identitaria de la protagonista sinomexicana.

Por último, María Fernanda Álvarez Ramírez revisa la estructura composicional del libro *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color* desde el problema del género y de su riqueza intertextual. Muestra cómo la segunda parte del título se conecta con obras sobre el color de escritores y filósofos de todos los tiempos. La reflexión se encamina a la definición de lo contemporáneo, para afirmar que la obra de Cristina Rivera-Garza representa un modelo literario de la tendencia hacia los espacios virtuales del arte.

Los **Estudios fronterizos** están presentes con el trabajo de Randy Muth en el que hace una profunda reflexión sobre el concepto de identidad entre fronteras, considerando el cuento "La fila", de Luis Humberto Crosthwaite, donde se representa la cotidiana existencia del cruce desde México hacia EE.UU. Su análisis parte de la premisa dialógica bajtiniana para que afirmar que la identidad fronteriza nace de un diálogo problemático entre los discursos contradictorios que envilecen tanto la frontera como a los mexicanos que se atreven a cruzarla.

Por su parte, Eunmi Kwak analiza "El gran preténder" desde el doble proceso de mitificación y desmitificación del protagonista y de ciertos hechos centrales del relato, para demostrar que Luis Humberto Crosthwaite ofrece una interpretación sobre la comunidad fronteriza que rompe el estereotipo que pesa sobre los pobladores y las ciudades de la frontera. El texto representa esa vida de la zona del norte de México, desde la perspectiva de los 'cholos' que actualizan el pasado para asegurar su presente. Finalmente, Moisés Alberto Gallo Gómez presenta un estudio sobre los problemas de la des/refronterarización del norte de México, un proceso de integración parcial

donde existe una libre circulación de bienes al mismo tiempo que se han endurecido las restricciones legales para acceder al territorio norteamericano. Analiza en detalle las consecuencias de las deportaciones masivas de ilegales bajo los cambios de la política migratoria de México, que ha tenido que asumir las presiones del presidente Donald Trump.

En relación con los **Estudios de género**, Krzysztof Kulawik, en un corpus interdisciplinario, descubre una nueva percepción de la frontera y de su conceptualización desde las obras de artistas y escritores que mediante su arte transfronterizo y transgenérico revelan identidades transgresivas, filosóficas y estéticas que surgen en la zona de contacto con la otredad étnica, racial, nacional y sexual, en el contexto actual de las migraciones e hibridaciones socioculturales.

Además, Francisco Javier López Rodríguez analiza la representación de la homosexualidad masculina en el cine mexicano contemporáneo, con el fin de determinar el tipo de imagen que se construye de la homosexualidad masculina en el contexto sociocultural de México. Reflexiona también sobre el modo en que contribuye la cinematografía a la integración de minorías y grupos discriminados en la sociedad mexicana.

Cierra esta sección Saúl Serna Segura, quien desde la premisa del interculturalismo, estudia las iglesias cristianas que atienden a comunidades tradicionalmente excluidas por razones de género. Su amplio estudio de campo en Corea se extiende hasta México para localizar y exponer las características comunes a dichas comunidades religiosas que permiten la inclusión de minorías en un ambiente de igualdad y sin prejuicios.

En la sección de **Estudios políticos y económicos**, Mara Andrea Rivas Bonilla se enfoca en el análisis del movimiento comercial y de inversión entre México y Corea del Sur en el sector automotriz, en el contexto de las relaciones comerciales entre ambos países. En un detallado seguimiento de la llegada de empresas coreanas, el capítulo analiza el periodo entre 2008 y 2019 que ha fortalecido las relaciones bilaterales y, en particular, ha beneficiado al estado de Nuevo León.

Continúa el ensayo de Tatsuya Yoshino donde describe las circunstancias

a nivel estatal del proceso electoral para gobernadores del Partido Acción Nacional, bajo la premisa de que las características políticas de México son bastante diferentes en cada estado. El análisis concluye que la competencia electoral de los años 90 que llevó a la alternancia de los partidos en el gobierno estatal fue crucial para el proceso de democratización en México.

Finalmente, Yvonne Georgina Tovar Silva revisa en detalle un caso de disputa entre México y China como modelo de la pertinencia de resolver conflictos por la vía institucionalizada, la cual conlleva el fortalecimiento del comercio internacional. Asimismo, destaca la importancia de la Organización Mundial del Comercio para mantener el equilibrio entre los participantes, evitando que factores económicos o políticos obstaculicen las garantías del Derecho Económico Internacional.

La última sección trata sobre las **Tecnologías educativas**, aquí Raúl L. Parra y Edmundo Borja analizan el caso de la Sede de UNAM en China para mostrar el exitoso proceso de internacionalización de la máxima casa de estudios de México, acorde con los postulados de UNESCO. La Sede UNAM-China constituye una plataforma para el intercambio de conocimientos científicos y culturales que ha incrementado la movilidad de estudiantes y académicos entre ambas instituciones y a nivel continental en Asia, coadyuvando al desarrollo de la interculturalidad en un contexto globalizado.

Cierra el volumen el capítulo de Irma Eugenia García López y Abel Garza Ramírez en el que presentan los resultados de la utilización de las tecnología de información y comunicación, en el espacio educativo de la carrera de Arquitectura y Diseño de una prestigiosa universidad mexicana. El Estado de México cuenta con un potencial de acceso a dichas tecnologías que permiten a docentes y estudiantes acceder a mejores mecanismos que redundan en un aprendizaje más efectivo e innovador.

Tanto los editores como las instituciones participantes en este proyecto, esperamos que este volumen, con la riqueza multidisciplinaria y los excelentes trabajos de investigación que lo conforma, contribuyan a la continuación en el futuro del diálogo en Asia alrededor de los estudios mexicanistas actuales.

Bibliografía

Jo, Jong Taick (2012), "Migration Processes and Sociocultural Adaptation of Latin American Migrant Workers in Korea and Japan", *Asian Journal of Latin American Studies*, 25 (1), 113-143.

Marroquín Arreola, Juan y Humberto Ríos Bolívar (2012), "Efectos de la política monetaria, fiscal y comercial en el crecimiento económico en México", *Asian Journal of Latin American Studies*, 25 (1), 97-111.

Park, Chul (1999), "La enseñanza del español en Corea", en *Actas del X Congreso Internacional de la ASELE. Nuevas Perspectivas en la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera*, t. 1. Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 505-517.

Shen, An (2017), "Deepening China-Latin American Cooperation under New Situation: The Necessity, Choice and Challenge", *Journal of Latin American Studies*, 39 (6), 22-35.

Ueda, Hitoro (2001), "Hispanismo en Asia. Estudios lingüísticos", *Arbor*, CLXVIII (664), 461-480.

Wei, Huang (2014), "La enseñanza del español en China", en *Actas del V Congreso Internacional: ¿Qué español enseñar y cómo? Variedades del español y su enseñanza*. Cuenca: FIAPE, pp. 1-20, https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:6f62b6a3-1c90-486b-86e8-f64ed6c5ff74/15--la-ensenanza-del-espanol-en-china--huangwei-pdf.pdf [consulta: 15 marzo 2020].

Xinhua Español (2019), "China amplía sus investigaciones sobre América Latina ante vínculos más estrechos", http://spanish.xinhuanet.com/2019-10/22/c_138492856.htm [consulta: 28 marzo 2020].

I

Cultura popular

El ritual de la *Judea* o Semana Santa entre los indígenas Coras del Nayarit. Un vector de identidad

Verónica González Laporte

En el corazón de la Sierra Madre Occidental, en el Estado de Nayarit, municipio del Nayar, se halla Jesús María y José o *Chuisete* en lengua Cora. Rodeado de cactáceas, con su sencilla iglesia de dos torres con almenas y su escuela bilingüe, abrazado al río Jesús María, fue durante siglos un pueblo olvidado.

La mayor peculiaridad de los Coras estriba en su elaborado calendario ritual, sus prácticas religiosas donde se entremezclan creencias ancestrales y dogmas impuestos por la religión católica: "el costumbre". Pocos fueron los misioneros que se aventuraron a aquellas tierras áridas, de calor infernal, de escasas rancherías, pero pobladas de alimañas ponzoñosas, tales como culebras y alacranes, capaces de repeler al fuereño más valiente (Diguet, 1898-1922: 67). Los Coras o *Nayerii*,[1] como prefieren ser llamados en su propia lengua —clasificada dentro del grupo Nahua-Cuitlateco, familia Pima-Cora—, no fueron evangelizados sino hasta 1722 por los jesuitas, los llamados "padres prietos". Es decir, doscientos años después de la caída de Tenochtitlán (Benzi, 1972: 113). Durante ese lapso, algunas crónicas dan parte de más de un misionero capturado y cocinado a fuego lento, a la vieja usanza chichimeca (Torquemada, 1975: 387). La Gran Chichimeca fue un término acuñado en el siglo XVI por los españoles para describir esa zona del Norte de México casi desconocida, hogar de etnias esencialmente nómadas, un territorio donde cabían lo que hoy se conoce como los estados de Jalisco, Aguascalientes, Nayarit, Durango y Zacatecas (Todorov, 1987: 85). Al ser los jesuitas expulsados de México unos años después, la labor evangelizadora fue retomada por los franciscanos, con un éxito relativo debido a los drásticos métodos empleados, como obligar a los parroquianos a asistir a misa por medio de un fuete (Lumholtz, 1902: 490). Sin embargo, la lejanía geográfica

y la menguada presencia de misioneros no impidieron los contactos de los indígenas con la cultura novohispana y barroca.[2] Gota a gota, permeaba en el imaginario colectivo de los *Nayerii* la imagen de un joven dios blanco sacrificado en una cruz para salvar a los hombres de sus pecados. Y fue sin duda el concepto del sacrificio el que más los impactó, porque en la mitología indígena los dioses se sacrificaron para crear el Mundo.[3]

El pueblo Cora, uno de los casi setenta grupos indígenas de México, cuenta hoy unos treinta mil individuos. A lo largo del año, celebra diversas fiestas como son los Mitotes —de ahí la palabra 'mitotero'— o danzas para propiciar las buenas cosechas, las Pachitas o fiesta de la Candelaria, Día de Muertos, Navidad y la más importante de todas: la *Judea*, nombre que los *Nayerii* adoptaron para la conmemoración de la muerte de Cristo y su resurrección. En esos días sagrados, el indígena toma el control de su pueblo, ningunea al mestizo y se convierte en testigo y actor de su supervivencia ancestral. Se trata de un momento álgido: se detiene el reloj cósmico y es necesario el sacrificio de los hombres para volver a echar a andar esa maquinaria invisible y despiadada que rige las cosechas y sus vidas. Este tiempo sagrado o tiempo "hierofánico", para retomar un término de Mircea Eliade, implica atravesar un umbral peligroso (Eliade, 1949: 326). Indispensable es llevarlo a cabo por medio de danzas agotadoras, con ayuda del peyote que los Coras intercambiaron con sus vecinos los Huicholes, quienes a su vez lo cosecharon con permiso de los dioses y del desierto, tras una penosa peregrinación.

Los preparativos empiezan desde el primer viernes de Cuaresma, con la confección de sables de madera de guásima, la búsqueda de greda blanca en el monte, la disección de animalitos que habrán de servir para rastrear al Cristo Niño, como son mapaches, ardillas, tlacuaches; así como la elaboración de sonajas de conchas de tortugas de río rellenas con frijoles o piedritas que serán atadas a la cintura de los *judíos*.

El Viernes de Dolores se lleva a cabo una procesión alrededor del pueblo cuando cae la tarde. El párroco de la iglesia, misionero franciscano, y las autoridades religiosas indígenas, Mayordomos, Tenanches, Cofrates y Bastas,

sacan a la calle una imagen del Cristo cargando su cruz de tamaño real, vestido con una túnica morada. El cortejo se detiene en puntos estratégicos que representan las catorce estaciones del Vía Crucis. La peculiaridad de esta primera procesión es la presencia de un niño de unos ocho años, de pelo largo, vestido con una túnica amarilla. Lleva el color distintivo del astro solar porque debe deslumbrar, y vencer, a las fuerzas de las tinieblas representadas por los *judíos*. El Cristo Niño fue asociado a *Hatzicán*, en la mitología Cora se trata de la Estrella de la Mañana, divinidad engendrada por *Tatei*, Nuestra Madre, quien se embaraza al pasar cerca del río gracias a una semilla. *Hatzicán* es el flechador celeste: a diario se encarga de matar con sus flechas a la serpiente de la oscuridad, la serpiente negra, para que pueda salir el Sol (Fray Urbano Covarrubias *apud* Meyer, 1989: 59). El niño es elegido por el Consejo de Ancianos, la mayor autoridad indígena y va a ejercer, como los *judíos*, su función durante cinco años, a lo largo de los cuales le estará prohibido cortarse el pelo; su educación quedará a cargo de los Mayordomos. Al cumplir los trece años será sustituido, ello con el fin de preservar su inocencia. A partir de esa primera procesión, el Cristo Niño estará siempre acompañado de un adulto que representa a Simón el Cirineo, personaje que, según las Escrituras, ayudó a Jesús a cargar su cruz.

En la Semana Santa, *Chuisete* se convierte en un vasto escenario donde todos, hasta los que no desean participar o los mismos fuereños, forman parte de un todo (González Laporte, 2001: 293). Hay cuatro barrios tradicionales y uno mestizo. En el barrio de San Miguel, situado en una colina, se encuentra la *Casa Real*, el edificio donde se aloja el consejo del gobierno Cora. En el centro del pueblo se halla la *Casa Fuerte*, un espacio ceremonial donde se llevan a cabo danzas especiales, frente a la cual se construye una enramada de suma importancia ya que ahí se llevará a cabo la escenificación de la Última Cena y la captura del Cristo Niño en el Monte de Olivos:

> En el ritual mesoamericano, el pueblo forma parte indisoluble del acto y participa en él. Danza por la mañana, por la tarde y por la noche, canta el himno sagrado, se transforma en lo que desea ser (astro, serpiente, Sol);

no finge, no es un actor, no es un hipócrita. (Labastida, 2014: 28)

En los demás barrios, otras casas sin ventanas cumplen las funciones de pequeñas capillas. Así, el Santo Entierro, cuerpecito de caña sanguinolento y articulado, rostro irreconocible, pequeño como un infante y viejo de varios siglos —llegó sin duda con los primeros evangelizadores—, es propietario de una casa y de un rebaño de bueyes. Aunque la imagen permanece en la iglesia, en su casa tiene tres baúles con sus túnicas y las ofrendas que le llevan los fieles, desde monedas del siglo XIX hasta dólares de las remesas de Estados Unidos. Cada uno de los barrios se hace cargo de la fiesta de la *Judea* por turnos, cada Centurión es elegido año con año en función del barrio correspondiente.

Mientras las autoridades tradicionales preparan los ritos religiosos, Centuriones y Capitanes organizan poco a poco a sus 'soldados': son los encargados de perseguir al Cristo Niño para darle muerte y se trata de la gran mayoría de los hombres del pueblo. Fernando Benítez los llamó "huestes del infierno" (Benítez, 1970: 489). Empiezan muy jóvenes, alrededor de los diez o doce años, llevan el mote de *judíos*, por ser enemigos de Cristo, y permanecen año tras año en aquel ejército especial, para ayudar al pueblo a pasar el umbral que separa la vida cotidiana del tiempo sagrado, un proceso ritual en el que Arnold Van Gennep distingue tres etapas: la de separación, la liminal y la de reintegración (Van Gennep, 1909: 117). Ellos son quienes deben de echar a andar de nuevo el reloj cósmico. Participar en la *Judea* significa correr bajo el implacable sol de marzo o abril durante días, bailar noches enteras hasta alcanzar el clímax bajo la luz de la luna llena del Viernes de Crucifixión, el día más triste del año. Significa no dormir, nunca sentarse, no volver a casa, correr sin pausas, ayunar y terminar comiendo en el piso un taco de arroz aderezado con el polvo del camino, como los animales, porque en eso se han convertido en su estado liminal. Significa pasar prueba tras prueba para poder ser respetado ante su comunidad. Si compromete un hombre Cora su participación en el ritual ante las autoridades de la tribu, habrá de hacerlo durante cinco años consecutivos; si fallase, se vería obligado a pagar al Diablo

los años restantes.

El Domingo de Ramos es sin duda el más ortodoxo de todos los días santos, para la gran satisfacción del párroco: el día transcurre entre rezos y peticiones de todas las familias que acuden a la iglesia con ofrendas de flores, velas y copos de algodón, el símbolo de las nubes, para que llueva pronto y haya buenas cosechas (Preuss, 1908: 242). Se cubren los pies de los 'santitos', imágenes de madera carcomida tan vetustas como la del Santo Entierro. Cuando termina la misa, los ramos tejidos son llevados en su totalidad a la *Casa Fuerte* donde los topiles los acomodan sobre petates ante los dos gobernadores de la tribu, el Primero y el Segundo. Durante largo rato, mientras fuman *macuche*, un tabaco muy fuerte, las autoridades hablan 'al revés': no solo invierten las palabras, se trata de un lenguaje propio de la *Judea* que solo ellas, y algunos veteranos, entienden.

El lunes al alba, los músicos fabrican sus instrumentos, los topiles terminan de tejer las hojas de palma para las enramadas rituales: una frente a la *Casa Fuerte*, una frente la *Casa del Santo Entierro* donde se bailará la Danza de la Tortuga y otra frente a la casa de los centuriones. Los músicos tocan tambores y chirimías para acompañar el tejido de las enramadas. Dentro de la *Casa Real*, las autoridades cuentan los ingredientes que utilizarán para dar de comer a todo el pueblo: miel, plátanos, pescado seco, chiles, huevos. Al mediodía, los *judíos* se reúnen por primera vez, están vestidos con sus calzones de manta y llevan sus sables recién tallados. Al caer la tarde, se lleva a cabo una procesión dedicada a San Miguel Arcángel, un diminuto 'santito' con sus alas desplegadas y el cuerpo cubierto de paliacates doblados con veneración. A la misma hora del día siguiente, se llevará en procesión a San Antonio y a San Francisco, y el miércoles a la Virgen del Rosario. El lunes por la noche, los *judíos* se reúnen frente a la casa de los Centuriones, entre ellos están los futuros iniciados, los *moari* ("pequeña tortuga" en cora). Los Capitanes son los primeros en bailar y en cantar "*temuavira*" ("estamos felices de volvernos a encontrar"). Hay dos tipos de melodías: una alegre para acompañar las danzas y una triste para anunciar la inminente muerte de Jesús. Mientras afuera bailan los 'soldados', dentro de

la casa, entre nubes de copal, las autoridades despojan de su ropa cotidiana al Centurión Primero o Centurión Negro, luego lo visten de manta blanca con un chaleco de cuero negro, un sombrero negro adornado con borlas y un paliacate rojo. Dos caballos, uno negro y otro blanco, también son cepillados, 'vestidos' y adornados, se les pide en voz muy baja ser mansos con sus nuevos dueños. Diez 'fariseos' con largas lanzas de bambú conforman la guardia del Centurión Negro, otros diez la del Centurión Blanco. Cuando todos están listos, el Centurión Negro monta su caballo y, acompañado de su guardia, de los Capitanes, los *judíos* y los músicos, desfila por todo el pueblo. Se detienen frente al Ayuntamiento y él levanta su lanza para hacer valer que ha tomado el poder. En formación rectangular, los 'soldados' entrechocan sus sables, ofrecen un simulacro de combate a los espectadores: mujeres y niños que se han sentado en las banquetas a observarlos. Cuando terminan de bailar y de dar dos vueltas completas al pueblo, todos vuelven a la enramada de los centuriones.

El martes, los *judíos* dedican la mayor parte del día a preparar sus atuendos o herramientas rituales. Para poder convertirse en un ser liminal, los hombres deben despojarse de su cuerpo, hecho a semejanza de Dios, y encarnar seres inferiores, monstruos. Deben llevar una máscara, un sombrero, un sable y una sonaja de concha de tortuga. Durante décadas, las máscaras fueron hechas de papel maché, algunas adornadas con verdaderos cuernos de venado, fruto de la cacería. Surgían osos, liebres, ardillas, cocodrilos... La máscara no solo es lo que dice o cree decir, sino lo que excluye, recalca Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1979: 125). Los primeros misioneros registraron que los Coras se pintaban el cuerpo con arcillas de distintos colores para encarnar animales 'inmundos' tales como culebras o lagartos (Fray Antonio Navarro *apud* Meyer, 1989: 223). Las autoridades religiosas se han esforzado mucho por conservar la tradición, pero no han podido relegar los embates de la modernidad ni acabar con la fascinación de los jóvenes por iconos de látex importados de las ciudades. Así, hoy en día, se hallan entre las filas de los participantes todo tipo de representaciones: desde una máscara de expresidente hasta una de las películas de la Guerra de las Galaxias o Parque

Jurásico, pasando por las horrendas de Halloween. Cada autoridad lleva un sombrero de forma particular: los Capitanes, kepis adornados con plumas blancas; los Cabos, sombreros con visera y largos listones de papel de China; en cambio, los *judíos* tienen la libertad de hacerse el suyo según su deseo. Todos los accesorios son pintados de blanco ese día. Algunos hombres entran a la casa ceremonial a pedir licencia para 'borrarse'. El Gobernador Primero, con su vara de mando adornada con plumas de águila, da o revoca el permiso. Luego, junto con el Gobernador Segundo, rezan a los cuatro puntos cardinales para purificar el espacio ritual, para que todo salga bien y nadie se muera durante la fiesta. Cuando anochece, se lleva a cabo el mismo rito que la noche anterior en la enramada de los Centuriones: se despoja al Centurión Blanco de su ropa cotidiana entre nubes de copal, oraciones y melodías. Y todos juntos, *judíos* y autoridades recorren el pueblo.

El miércoles es el día de la metamorfosis. Es cuando entran en vigor las leyes impuestas por las autoridades Coras y no hay policía que valga. Por ejemplo, está prohibido filmar, fotografiar o grabar la fiesta. Si alguien desobedece será encarcelado hasta el lunes de Pascua. A lo largo de los diez años en que asistí a cada Semana Santa, vi a más de un periodista permanecer tras las rejas durante tres días. Hoy, esta regla se ha relajado un poco porque los mismos *borrados* llevan consigo sus celulares, se toman fotos y las suben a sus redes sociales, es inevitable. Por la mañana, los *judíos* se dedican a la *Pedida de tabaco*: recorren el pueblo en dos filas ordenadas, casa por casa, tienda por tienda. El tabaco es un elemento importante, los iniciados podrán fumar por primera vez en su vida. Los cigarros son cuidadosamente resguardados en los morrales bordados junto a los pedacitos de peyote que cada participante debe llevar para aguantar las pruebas que le esperan. Cuando el sol se halla en el cénit, los Capitanes organizan a sus hombres en dos filas frente a frente en la calle principal y tienden una larga cuerda de crin de caballo tejido, la hacen ondear entre las filas cinco veces. Los *judíos* se tiran al piso, miman espasmos de agonía, se revuelcan, como si el contacto con la cuerda ejerciera sobre ellos el poder de aniquilar su humanidad: han atravesado el umbral. La cuerda simboliza la serpiente negra, la que busca

destruir al Sol. Después de su transformación, a las huestes se les permite comer por primera vez desde la víspera, comen sus tacos de arroz y de frijol acostados boca abajo en el piso. Por la tarde, los hombres se dedican a terminar sus respectivos atuendos. Se van juntando por grupos temáticos y caricaturescos: los que parodian a los Huicholes con sus sombreros adornados con corcholatas en lugar de chaquiras, los que llevan máscaras de mujer, los políticos, los dinosaurios, los policías, los charros, el equipo de fútbol... Por la noche, cuando la luz de la luna casi llena inunda la bóveda celeste, el Centurión Negro o Primer Centurión desfila de nuevo a caballo y, acompañado de su milicia, se detiene frente a la iglesia para desafiarla con su lanza. Se escuchan los cientos de pasos de los *judíos* corriendo, las sonajas de concha se agitan a ritmo de sus caderas, las lechuzas ululan en las ramas de los guamúchiles que crecen a la orilla del río. Después de dejar al Centurión en su casa, la milicia se reúne frente a la enramada de la *Casa del Santo Entierro*. Los Capitanes conversan 'al revés' con los Principales del Consejo de Ancianos y después de un largo intercambio, organizan a sus hombres en círculo. La música se vuelve estridente, más rápida, y empieza el baile más importante de la *Judea*: la Danza de la Tortuga. Los hombres mueven las caderas con vigor de adelante hacia atrás, con el sable entre las piernas, imitando un coito. Algunos fingen un orgasmo, otros entierran su sexo en la tierra, como si fuese una mujer a la que es necesario fecundar. Los tambores han callado y solo se escuchan las flautas y el canto incesante, monótono: "*Moaritze moajvara, moaritze pijiri*" ("las tortugas se pisan la cola, las tortugas se acoplan"). Uno a uno, cada *judío* ofrece su propia interpretación del acto sexual, muchos se bajan el pantalón y muestran sus traseros desnudos a una asamblea mayoritariamente femenina que ríe a carcajadas, otros miman la impotencia o la eyaculación precoz. Los más tímidos son los iniciados, se les estimula con palmadas en los hombros, se les empuja al centro. Pronto varios hombres se toman de las caderas y juegan a penetrarse unos a otros. Preuss registró, en 1906, que los hombres bailaban desnudos y a escondidas de las miradas femeninas (Preuss, 1906b: 133). La gran serpiente se muerde la cola, una gran serpiente blanca bajo la luna blanca en la noche negra.

Los *moari* se sienten humillados, hacen lo imposible por zafarse, pero no lo consiguen, si vuelven al regazo materno serán el hazmerreír de la comunidad. Al pasar por este rito iniciático, los jóvenes adquieren el estatus de hombres. Los mestizos, o 'vecinos', una minoría en el pueblo, juran que los Coras bajo el efecto nocivo del peyote —los iniciados tienen prohibido consumirlo, así como cubrirse el rostro—, llevan a cabo un acto sexual colectivo y por ello prefieren permanecer encerrados en sus casas. Aquellos gestos ejecutados bajo el relativo anonimato de las máscaras, estimulados por la cactácea sagrada, suscitan rumores nunca desmentidos por los indígenas. La danza dura toda la noche.

El Jueves Santo al amanecer, unos setecientos hombres se reúnen a la orilla del río que atraviesa el pueblo para moler olotes de maíz en las piedras más planas. Al mezclar la ceniza con agua obtienen una pasta negra con la que se cubren todo el cuerpo. Se trata de eliminar la blancura de la noche anterior: es la *borrada*. Un iniciado permanecerá pintado todo de negro hasta el Sábado Santo. Conforme cumpla con las *borradas* podrá agregar decoraciones blancas a su ceniza negra, una raya el segundo año, dos rayas el tercer año y círculos, grecas, rayas, rombos a partir del cuarto. Algunos viejos Capitanes lucen un cuerpo cubierto de constelaciones. Estos perseguidores de Cristo representan las estrellas en la lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal y emplean terminología militar. La heredaron de las distintas guerras que los indígenas entablaron directa o indirectamente con los evangelizadores, los mestizos, los invasores franceses o los revolucionarios.

Si antes los participantes solo se pintaban el cuerpo con greda blanca, hoy también usan cera líquida para zapatos: el aplicador facilita la tarea y tiene la ventaja de generar círculos perfectos. Capitanes y Cabos emplean pinturas y patrones más rigurosos, no se cubren el rostro, solo sus kepis son subrayados con dos líneas negras. Es importante señalar que no hay un guion aprendido, no hay un patrón ritual rígido, cada pueblo Cora de la Sierra tiene una versión diferente de la *Judea* y la interpretación de cada participante es bastante libre: nadie, salvo los grupos, se pinta igual.

Con entusiasmo, los *borrados* se ponen en dos largas filas que van desde

la playa del río hasta la entrada del pueblo. Como son muchos y cada año son más numerosos, es difícil acomodarlos, los Capitanes sudan y corren de un lado a otro para intentar mantener el orden. Los *moari* evitan los pisotones y los jaloneos. De cuando en cuando, se desprende un grupo para patrullar en el pueblo y asegurarse de que nadie esté sacando agua del río, lavando su coche, bebiendo alcohol o vendiendo chucherías en una banqueta. Cuando todos están de nuevo juntos, bailan en círculo varias horas hasta que un Capitán, con un silbato, lanza una estridente señal. Una fila parte corriendo hacia el monte y otra por la orilla del río. Los *judíos* abrazan por entero al pueblo de Jesús María, ninguna casa debe quedar fuera de este abrazo simbólico. Las dos filas se cruzan frente a la iglesia, donde los esperan varios Principales del Consejo de Ancianos, una y otra vez hasta cumplir un ciclo de siete vueltas. A cada Capitán lo sigue un 'perrillo', un iniciado todo cubierto de ceniza que se distingue por un paliacate en la frente de color vivo y cuya función es la de los animalillos disecados: rastrear la huella del Cristo Niño.

Al mismo tiempo, dentro de la iglesia los Bastas colocan un paño de terciopelo negro frente al altar. Los Mayordomos sacan a la imagen del Santo Entierro de su ataúd de madera y la colocan suavemente sobre el lienzo enlutado, la cabeza sobre un cojín de damasco. Luego cubren el cuerpecito de caña con cinco capas de tela negra, una última de encaje blanco y decenas de flores moradas. La tela representa las capas de tierra, a los cuatro extremos se encienden cuatro cirios. Los músicos de la iglesia tocan minuetos, los fieles llegan poco a poco a velar a la imagen y a entregarle sus ofrendas, es la ceremonia del *Tayashu*, la velada. Cada familia besa el terciopelo, deja monedas y billetes, velas, flechas, platillos, tortillas, frutas. Cuando la imagen se ha convertido en un verdadero túmulo, se arrodilla frente a ella el Cristo Niño, sobre una hoja de plátano, acompañado del Cirineo. Lleva su túnica amarilla y una corona de paja tejida, lo siguen varios niños que representan a los apóstoles, con sus cabezas ceñidas por una corona de hojas de limón. En un altar lateral, los mestizos llevan a cabo sus propios preparativos y levantan un altar en honor al 'Santísimo' o a la Eucaristía. Pronto, indígenas y mestizos se estorban y el párroco va de un lado a otro procurando ser útil.

Afuera, frente al atrio, erguido se halla el Centurión Blanco, con sus botas negras adornadas de campanas y su lanza apuntando hacia los campanarios. Mantiene la mirada puesta en la guardia que han montado algunos de sus *judíos*. Cada quince minutos esta guardia es relevada y ello hasta las doce de la noche.

Hacia el mediodía, una milicia agotada y sedienta se presenta en la *Casa Real*, en el barrio de San Miguel, para pedir permiso a las autoridades de beber agua. El calor es apabullante. El Gobernador Primero baña la cabeza de un Capitán con una jícara que contiene agua de un lago sagrado. Pronto circulan botellas, jícaras y sodas por todo el pueblo. Después, los *judíos* vuelven a correr siete veces en círculo, esta vez alrededor de la enramada donde se han reunido más de quinientas personas y se lleva a cabo una opípara comida servida por las esposas de las autoridades: es la representación de la Última Cena. El Cristo Niño se sienta en la cabecera de la única mesa, acompañado de los niños apóstoles y del Cirineo, pero nadie come nada. Gobernadores, Tenanches, Bastas y Mayordomos presentan al Cristo Niño diversos platillos para que los bendiga, luego cada participante se los lleva a casa en canastas para consumirlos con su familia. Al término de la Última Cena, los Capitanes lanzan al aire una lluvia de papelitos sobre la cabeza de los *tiznados*: son las pistas para ir en busca del Cristo Niño. El pequeño deja la enramada con parsimonia, pasa frente a los *judíos* sin mirarlos, ellos se tiran al suelo y fingen quedarse ciegos: la luz divina los deslumbra. El niño y su protector corren a refugiarse a la iglesia, mientras los Gobernadores se sientan al fin a comer bajo la enramada. A las cinco de la tarde se lleva a cabo una procesión dedicada al *Mazaren*, la imagen del Cristo cargando su cruz y los *borrados* obligan a todo el pueblo a participar en ella. Al caer la noche, el Gobernador Primero sale de la iglesia y en el atrio, frente a toda la milicia, entrega su vara de mando decorada con listones rojos —el color de la sangre de Cristo— al Centurión Blanco que ha dejado su montura en la calle: la autoridad principal del pueblo se somete a la autoridad del ritual. Luego los 'fariseos', o guardia de los Centuriones, rodean la imagen del *Mazaren* con hojas de bambú: Jesús ha sido aprehendido en el Monte de los

Olivos. Le pasan una cuerda alrededor del cuello, misma con la que atan las manos del Cristo Niño y sacan a ambas representaciones en procesión. Los Cofrates golpean el piso con cadenas y los *judíos* con sus sables amenazantes se aseguran de que nadie se retire. Cuando concluye la procesión, los Mayordomos encierran al *Mazaren* en una pequeña celda de la iglesia toda la noche, donde será visitado por todas las autoridades y sus familias. Mientras, los *judíos* persiguen a las mujeres y las hacen sus prisioneras: las llevan a moler maíz y a hacer tortillas para la comida del día siguiente. Nadie puede detenerse antes del alba.

El viernes al amanecer, mientras las autoridades regresan al Santo Entierro a su caja de madera, los hombres se reúnen de nuevo a la orilla del río. Vuelven a decorar sus cuerpos, pero esta vez pueden emplear colores, todos los que quieran. Estas decoraciones eran tradicionalmente rojas y azules, obtenidas del *palo de Brasil* o del añil. Hoy se usa simplemente pintura acrílica escolar, desde el verde más intenso hasta el amarillo fluorescente. Las máscaras, los sables y las sonajas también son pintadas. La milicia presenta un alegre aspecto de carnaval con sus listones de papel de china al viento, los cuerpos cubiertos de grecas multicolores, los sombreros como muestrario de matices. Solo los jefes siguen patrones precisos: los kepis de los capitanes son entintados de rosa fucsia con *Palo de Brasil*. Cada *borrado* procura hacer una entrada teatral, al son de los tambores y de la chirimía. Cuando están listos, corren todos a la iglesia donde los esperan las autoridades religiosas rodeando al Cristo Niño y al Cirineo, los Capitanes intercambian palabras rituales con ellos. Al cabo de un rato, se retiran y dejan a la deidad solar desprotegida. Una persecución de varias horas se lleva a cabo: el Cristo Niño y su protector corren por todo el pueblo, se esconden en las diversas casas ceremoniales, mientras los *judíos* con sus 'perrillos' y sus animales disecados rastrean su pista. Algunos se suben a los árboles, otros huelen el piso o rascan el suelo. Los Capitanes golpean las puertas y preguntan si han visto pasar a Jesús, se les responde que sí o que no.[4] En la *Casa del Santo Entierro*, el niño corre siete veces por dentro, mientras los borrados corren por fuera el mismo número de veces. Finalmente, cuando el sol está en el cénit, el niño es

capturado al pie de un frondoso árbol del bule en el corazón del pueblo, una representación más del Monte de los Olivos. Se le separa del Cirineo. Atado del cuello con la misma cuerda de crin de caballo que se usó para transformar a los hombres en seres liminales, es llevado ante el Centurión Negro quien lo entrega a las autoridades en la iglesia. Después de un largo intercambio verbal, todos se hincan frente al altar. Por la tarde, de nuevo se atará el cuello del niño a la imagen del *Mazaren* recién sacado de su celda para llevar a ambas representaciones de Cristo en la llamada "procesión del encuentro", una de las más importantes de la Semana Santa. A ella asiste todo el pueblo: las mujeres acompañan a una imagen de tamaño natural de la Virgen Dolorosa vestida de negro, y los hombres al Nazareno. Al terminar, las mujeres preparan otra comida, esta vez frente a la ramada de los Centuriones ya que estos van a entregar el mando a sus sucesores. Más tarde, en la calle principal, un *judío* pasea a un iniciado montado sobre un burro cubierto de centenares de collares hechos con las cáscaras de huevo que sirvieron para las comidas rituales. Otros *borrados* queman chile por todo el pueblo, haciéndonos toser a todos durante un buen rato. Juegan a imitar a los misioneros, fingen rezar y el chile sustituye el incienso de la misa; se burlan también de las autoridades Coras, ya que el iniciado es la caricatura del Cristo Niño y el burro la de los briosos caballos de los Centuriones. Un *judío* pellizca los testículos del asno que se cabrea y tira a su jinete. El iniciado se revuelca en el piso para terminar de pulverizar los cascarones de huevo.

A las tres de la tarde, después de haber entregado su cargo, el Centurión Negro entra solo a la iglesia con el rostro embozado y su sombrero de borlas negras, y clava la punta de su lanza en el costado de la imagen del Cristo crucificado del altar. Su gesto parece causarle un profundo dolor. Se retira sin dar la espalda al altar. Más tarde, montado en su corcel forrado de negro, se pondrá a la cabeza de una procesión dedicada al Santo Entierro. Se saca a la calle la caja de madera que fue colocada en una urna de cristal, cubierta de paños negros, flores, espejos, encajes, campanas, peticiones y exvotos. Los *judíos* se burlan de ella y la señalan con el índice al verla pasar. Cuando la imagen vuelve a la iglesia, de nuevo se le vela entre cuatro cirios y una guardia

de 'fariseos', esta vez dentro de su urna de cristal. Al caer la tarde, en la *Plaza de Armas*, la más grande del pueblo ubicada frente al Ayuntamiento, todos los borrados se enfrentan en una suerte de combate de gladiadores. ¡Le ponen empeño a los sablazos, a veces nada fingidos! Una buena manera de ajustar cuentas con un vecino desagradable.

Cuando la noche ha caído del todo, los *borrados* vagan a su libre albedrío. Los Cabos y Capitanes los dejan andar por el pueblo sin imponerles ya ninguna danza. Pero la fiesta se niega a morir, y ellos, eufóricos, siguen haciendo travesuras o inversiones carnavalescas, como dar a luz a una muñeca de trapo, fingir fornicar en grupo o dar discursos políticos incoherentes trepados en una caja de refrescos. Los iniciados tienen permitido volver a casa a dormir.

El sábado al amanecer, los tambores llaman a los *judíos*. Su tarea consiste ahora en quemar las enramadas. Con nuevo vigor desprenden las palmas de los techos y entablan tremendas luchas con bolas de fuego, luego queman las hojas de los elotes que sirvieron para la molienda y para la confección de la tintura de ceniza, así como las cáscaras de los plátanos que se consumieron en las comidas. Todo debe ser purificado. Cuando terminan, se acuestan boca abajo, en dos filas, en el piso del atrio. El párroco, al terminar su primera misa del Sábado de Gloria, sale a la puerta con su hisopo de plata y los rocía con agua bendita. Los *borrados* gritan de alegría: su pecado por haber matado a Cristo es perdonado. Corren todos juntos hacia el río. Las máscaras y los sables son sumergidos en la corriente, desechados, solo se recupera la cornamenta de los venados. Las mujeres y los niños los alcanzan para un baño colectivo que termina en verbena. El agua es un elemento fundamental: muchos rituales nacen y mueren en ella. Para Mircea Eliade, penetrar en el agua es reintegrar el estado precósmico, el no-ser (Eliade, 1972: 265). Al zambullirse, desaparecen los *borrados* y renacen los Coras.

El domingo, como a las cuatro de la madrugada, se lleva a cabo la última procesión de la *Judea*: se sacan las imágenes de San Juan Bautista, Santa María Magdalena y San Juan Evangelista. Son muy pequeñas y tan antiguas como las del Santo Entierro, están vestidas a la usanza Cora. Llevan los

pies envueltos en paliacates rojos. Acompañan a estos 'santitos' las mujeres cargando canastas de comida, las autoridades religiosas y los músicos. Caminan lentamente hasta la orilla del río y una vez ahí, los Mayordomos desvisten con devoción las imágenes y luego las limpian con copos de algodón cuidando de no sumergirlas en el agua ni tocarlas con las manos directamente. Luego las visten con túnicas nuevas, amarillas para los santos varones, azul para María Magdalena. Las autoridades se bañan a su vez en el río en compañía de sus familias y todos se ponen ropa nueva. Vuelven a tiempo a la iglesia, a las ocho de la mañana, para la primera misa del Domingo de Pascua.

La *Judea* son los días de luto por un Cristo de cinco rostros, son los días de fiesta carnavalesca. Duelo y fiesta que permiten a un grupo indígena, que usualmente ocupa una posición de inferioridad en la estructura social del país, ejercer una autoridad ritual sobre sus superiores (Turner, 1990: 162). Patrimonio intangible de México, eslabón histórico, pieza del enorme rompecabezas que nunca termina de sorprender, la *Judea* es el puente entre la vida y la muerte. Puente que los Coras deben de cruzar si quieren seguir siendo ellos mismos, defender su identidad en una nación mayoritariamente mestiza y proteger sus tierras de la codicia de los narcos que han hecho de la Sierra su mejor refugio de producción de amapola y de mariguana.

Todo un desafío.

Notes

1. El mapa "*Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio*", de 1579, muestra con detalle la distribución de los grupos étnicos de la zona y es cuando se menciona por primera vez el término "coringa" (Weigand, 1992: 183).
2. A lo largo de su obra, el historiador Jean Meyer insiste en la diferencia existente entre "reducción" y "conquista". El Gran Nayar fue, pues, un territorio 'pacificado' o 'reducido' mas no conquistado, como lo prueban diversos episodios históricos donde los Coras se rebelaron en contra de los españoles, los mestizos o los misioneros (Jean Meyer, 1989).
3. Asimismo, los guerreros mexicas evitaban matar a sus enemigos en el campo de batalla: al término de las "guerras floridas" llevaban a sus prisioneros a los templos, para que

ahí fueran sacrificados por los sacerdotes, únicos habilitados para hacerlo. El cuerpo del sacrificado se convertía en el alimento de los dioses. En el rito de la misa católica, la hostia simboliza nada más y nada menos que el cuerpo de Cristo.

4. En 1906, Konrad Preuss registró un mito que él tituló "Cristo y los Negros", donde Jesús, asociado a *Hatzicán*, la Estrella de la Mañana, es concebido por *Tatei*, Nuestra Madre. Cuando el niño crece, se pierde y la madre lo busca por todos lados, pregunta a los 'Negros' o 'judíos' si lo han visto. Finalmente, ellos le entregan al niño vestido de amarillo y le dan muerte simbólica aporreándolo con correas de cuero (Preuss, 1906a: 237).

Bibliografía

Benítez, Fernando (1970), *Los indios de México*, t. III. México: Biblioteca Era, 1976.

Benzi, Marino (1972), *Les Derniers Adorateurs du Peyotl. Croyances, Coutumes et Mythes de Indiens Huichol*. Paris: Gallimard-NRF.

Diguet, Léon (1898-1922), *Por tierras occidentales, entre sierras y barrancas*. México: Jauregui y Meyer-CEMCA/INI, 1992.

Eliade, Mircea (1949), *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

Eliade, Mircea (1972), *Mythes, Rêves et Mystères. Paris: Gallimard*.

González Laporte, Verónica (2001), *La Judea: Rituel de la Semaine Sainte Cora (Nayarit, Mexique)*. Thèse de Doctorat. Paris: Université Paris III, Sorbonne Nouvelle.

Labastida, Jaime (2014), "Miguel Sabido y su Teatro Sagrado. Rituales de poder", *Revista de la Universidad de México*, 127, 22-30.

Lévi-Strauss, Claude (1979), *La Voie des Masques*. Paris: Plon.

Lumholtz, Carl (1902), *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, t. 2. México: INI, 1981.

Meyer, Jean (1989), *El Gran Nayar*. México: CEMCA-Universidad de Guadalajara.

Preuss, Konrad Theodor (1906a), *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, trad. Mariana Frenk-Westheim. México: INI, 1982.

Preuss, Konrad Theodor (1906b), "Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos en Semana Santa", en Jesús Jauregui y Johannes Neurath (eds.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: CEMCA-INI, 1998, pp.127-152.

Preuss, Konrad Theodor (1908), "Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental", en Jesús Jauregui y Johannes Neurath (eds.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: CEMCA-INI, 1998, pp. 235-260.

Todorov, Tzvetan (1987), *La conquista de América, el problema del otro*, trad. Flora Botton Burla. México: Siglo Veintiuno.

Torquemada, Fray Juan de (1975), *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*. 5 t. México: UNAM.

Turner, W. Victor (1990), *Le Phénomène Rituel. Structure et Contre-Structure, trad. Gérard Guillet. Paris: PUF.*

Van Gennep, Arnold (1909), *Les Rites de Passage*. Paris: Picard, 1994.

Weigand, C. Phil (1992), *Ensayos sobre el Gran Nayar, entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Beatriz Rojas-CEMCA-INI-Colegio de Michoacán.

El jaripeo mexicano y la constitución del espacio simbólico

Bradley Tatar

Introducción

El jaripeo es una variante de la tauromaquia que representa el combate entre el ser humano y el toro. Se supone que la tauromaquia iberoamericana tiene lazos con la antigüedad, que en el imperio romano se organizaban combates entre gladiadores y animales salvajes, y los griegos antiguos practicaban el sacrificio del toro como un rito comunitario. La tauromaquia moderna en México y en España es un espectáculo público para el ocio que reúne a gran número de espectadores y que se asocia con el baile y la música, el consumo del alcohol y otras formas de bulla y relajo. En el México moderno se practican tres variantes de tauromaquia: la corrida de toros de origen ibérica, la charreada y el jaripeo, los últimos dos siendo de origen mexicano. Mientras que la corrida de toros consiste en el combate de hombres armados contra el toro bravo, la charreada y el jaripeo incluyen el jineteo de toros. La charreada incluye numerosas faenas variadas, pero en el jaripeo el jineteo de toros es el acto central, y el jinete sobre el toro es la figura principal y el protagonista del evento.

El jaripeo se celebra en el México rural en los días de feria y de fiesta, especialmente en los poblados donde la ganadería es preponderante en la economía local. La organización de un jaripeo ofrece a los pobladores varones la oportunidad de montar al toro bravo y demostrar su valentía como jinete. Sin embargo, en los inicios de los años 90, el jaripeo se ha comercializado y se ha profesionalizado. Con la incorporación de varias técnicas, se ha incrementado el peligro y la posibilidad de la muerte del jinete. Por eso, algunos escritores han notado que el morbo es uno de los principales atractivos que se ve en los videos comerciales de los jaripeos. El peligro no solamente es atractivo al espectador, sino también para el jinete

quien experimenta un acto fuera de la normalidad en su encuentro con el toro bravo. El jinete profesional está consciente de que puede lesionarse gravemente, sin embargo, tiene el deseo de establecer su reputación y también de ganar mejor que en el trabajo cotidiano del rancho.

Varios autores subrayan que la comercialización del jaripeo está profundamente relacionada con la cultura machista subyacente. Los entrevistados de Vázquez Zúñiga (2019: 461-477) indican que montar el toro es prueba de hombría y valor, los jinetes son hombres acostumbrados desde su infancia al manejo del ganado. Al montar el toro en el jaripeo, el jinete participa en una práctica performativa de la masculinidad (Núñez-González, 2018: 81-96). Daniel S. Margolies, por su parte, hace una reseña de sesenta videos en DVD (Margolies, 2015: 63-75), casi todos acompañados con música y otros emblemas del 'Chalinito', el personaje arriesgado y desafiante que imita el mentado intérprete de los narcocorridos de Chalino Sánchez. Al observar los signos de esta cultura, los autores concluyen que el atractivo principal del jaripeo comercializado es la violencia y la muerte. Por su parte, Ana Cristina Ramírez Barreto reclama que la perspectiva crítica del jaripeo como un "espectáculo violento, machista y especista" (Ramírez Barreto, 2011: 202), no basta para explicar la actuación. Por eso, Ramírez Barreto destaca que el jaripeo es un espacio de acción social y de construcción de un modo de vivir de los participantes.

En los apartados siguientes, intentaremos sintetizar los trabajos publicados sobre el origen del jaripeo como fiesta pueblerina hasta la comercialización del jaripeo y su difusión transnacional en las comunidades mexicanas residentes en EE.UU. Al ser un ritual lúdico pero también solemne que puede terminar con el sacrificio de una vida joven, el jaripeo es una actuación dramática. Dicha actuación pone de manifiesto todas las fuerzas cósmicas desplegadas en contra del ser humano y así compone un drama universal del estado existencial de la humanidad. Sin embargo, los estudios etnográficos indican que las identificaciones de clase, de género y de nacionalidad inciden fuertemente en las prácticas del jaripeo, resultando que el jaripeo llega a ser emblema de la reafirmación de costumbres locales e

indígenas. ¿Cómo es que el jaripeo puede dramatizar la condición universal mientras que simultáneamente expresa lo particular y la idiosincrasia cultural? A partir de estos estudios, pasaremos a analizar el jaripeo como una moderna cultura popular que motiva las identificaciones y moviliza las identidades.

Comenzaremos por destacar la importancia del estudio de la música que acompaña el jaripeo, para profundizar nuestro conocimiento de los valores sociales y el modo de acción impulsado por el jaripeo. Varios estudios han notado la presencia constante de músicos y la bulla incesante de la música mientras los jinetes montan los toros. El jaripeo local usa la música local, como la música *pirekua* en el jaripeo purépecha de los michoacanos en Estados Unidos (Leco Tomas, 2017). También la producción de videos en DVD y en el Internet siempre incluye música popular, normalmente utilizando la música norteña y los narcocorridos. Sin embargo, el jaripeo comercializado empieza a contratar artistas populares, quienes tocan para amenizar a los espectadores. Con la mayor incidencia de músicos y cantantes, se ha de preguntar, ¿cuál es el papel del cantante en la actuación del jaripeo?

El jaripeo es una actuación dramática de una cosmovisión y un modo de entender el universo. Cabe destacar que el jaripeo es una afirmación de la vida a través del autosacrificio en forma de una muerte sagrada. Esta interpretación encuentra respaldo a través de los siguientes puntos: 1) la comparación con la corrida de toros, 2) el uso de la "oración del jinete" para animar a los jinetes, y 3) el canto y el corrido entonado en honor al jinete.

El jaripeo comparado con la corrida de toros

En el México actual, se distingue entre el jaripeo y la charreada, la última es también una competencia entre jinetes. Aunque la charreada puede incluir juegos con toros, las actividades sobresalientes son la equitación y otras demostraciones de las artes de cabalgar. Por eso, es más apropiado comparar el jaripeo con la corrida de toros y no con la charreada.

Según la descripción de Garry Marvin (1988), la corrida de toros en

la península ibérica tiene reglas estrictas y es presidido por una autoridad representada en el presidente. El toro enfrenta no solo a un matador, sino a un equipo de toreros que incluye también el mozo de espadas, los bandilleros y los picadores. Se enfrentan al toro con capas, espadas, picos y lanzas. Los picadores inciden en la plaza montados, los bandilleros y matadores, a pie. Todas sus acciones son gobernadas por la costumbre. El fin deseado es el sacrificio del toro.

Como se afirma en la descripción de Iliana Vázquez Zúñiga (2019), el jaripeo no tiene reglas. El evento es presidido por un locutor que hace comentarios. El jinete es respaldado por los caporales, quienes preparan el toro. Cuando el toro y el jinete están listos, el locutor grita, "¡Puerta!" y el toro sale del cajón dando reparos. El jinete intenta aferrarse al lomo del toro para no caerse al suelo. La monta puede tener dos resultados: porrazo o queda. Si el jinete consigue quedarse en el toro, resulta como buen espectáculo y el jinete recibe honores y dinero como premio. A este resultado le llaman "la monta lucida".

Sin embargo, la mayoría de las veces el jinete cae del toro y puede ser pisado por la bestia. Los jinetes usan espuelas de gancho, que es su medio para anclarse en la piel del toro, pero esto provoca que el toro repare con más fuerza todavía. Si el jinete no cae al suelo, puede quedar rebotando contra el lomo del toro, sosteniendo graves lesiones y puede llegar hasta lastimarse fatalmente. Cuando cae, los caporales buscan cómo distraer al toro para extraer al jinete de la plaza, mientras el locutor grita, "¡Quítenselo cabrones!". Si la monta tiene conclusión fatal, es el hombre y no el toro el que resulta sacrificado.

Existe una semejanza entre el jaripeo y la corrida de toros, porque ambos son una competencia entre el hombre y el toro. En ambos espectáculos, "lo que se considera de primera importancia es […] que las cualidades del hombre y del toro se revelarán a través de su interrelación en la plaza" (Marvin, 1988: 86, las traducciones son mías). La calidad deseada en un toro bravo es "la bravura no gobernable" (Marvin, 1988: 102). El toro representa "la quintaesencia del animal salvaje, y la quintaesencia del animal macho

[…] asociado con la potencia sexual de mayor grado" (Marvin, 1988: 134). Ciertamente que el hombre que logre domar un toro bravo demuestra su dominio sobre las fuerzas más potentes del universo. El torero en la corrida de toros, igual que el jinete del jaripeo, enfrenta a un demonio y necesita de todas sus destrezas para sobrevivir.

No obstante, hay claras diferencias entre ambas ejecuciones porque, en la corrida de toros, la matanza del toro está prevista desde el inicio, ya que los toreros llevan espadas, picos y lanzas. El matador busca procurar el control sobre los movimientos del toro para evitar la fuerza frontal de los ataques. Eventualmente, el torero triunfa sobre el toro, y el espectáculo queda como una demostración de la superioridad del ser humano sobre la bestia. Por el contrario, en el jaripeo, el jinete dispone solamente de sus espuelas para poder manejar al toro bravo. Al montar la bestia, el cuerpo del jinete está desprotegido, no tiene ninguna manera de evitar los reparos y tiene que aguantarlos. Entonces, el jinete del jaripeo se encuentra en una situación de vulnerabilidad respecto al toro (Vázquez Zúñiga, 2019). Así, el jinete del jaripeo depende de su valor y sus destrezas pero, a fin de cuentas, su sobrevivencia depende de la suerte y la fe que coloque su destino.

Queda de manifiesto que "el ritual del jaripeo dramatiza la relación con la muerte" (Vázquez Zúñiga, 2019), por eso, incita una actitud de resignación y de aceptación. Esta postura se denota en las frases tales como, "es mi destino" y "esto es rifar la suerte". Pareciera que conduce a una actitud pasiva ante el destino. La vulnerabilidad del ser humano ante la muerte es un motivo que aparece en la música popular y en otras áreas de la cultura mexicana. Por ejemplo, en la canción "Que me entierren con la banda", del compositor Melesio Díaz Chaidez, la letra lírica trata de la complementariedad de la vida y la muerte. La letra dice; "Me gusta rifar la suerte hasta y jugarme hasta la vida […]" (Díaz Chaidez, 1964). El motivo del destino inevitable está también manifiesto en algunas canciones, por ejemplo en "Lucero Negro" de Cuco Sánchez. La letra dice: "Pero la vida da muchas vueltas, aquel que sube se vuelve a caer" (Sánchez, 1965). Estas frases parecen expresar la pasividad del hombre mexicano ante la fortuna que Octavio Paz hizo famosa en su ensayo

"Máscaras mexicanas".

Sin embargo, la actitud del jinete no es de pasividad ante la muerte, sino de abnegación y reverencia ante la vida. Vázquez Zúñiga (2019) escribe: "el jinete acepta y procura el autosacrificio [...]". Tal postura de ofrecer el más profundo sacrificio se ve con claridad en la oración del jinete, un rezo hecho como ofertorio al inicio de cada jaripeo.

La oración del jaripeo

En el sentido de que el jaripeo es "el ritual […] que dramatiza la relación con la muerte" (Vázquez Zúñiga, 2019), es importantísimo que el ritual comience con la oración que sacralice la gesta. Aunque el compositor es desconocido, la oración se ha generalizado a todos los rincones de México y EE.UU., donde existen jaripeos. El texto de la oración es así:

> Señor, nosotros los jinetes no te pedimos favores especiales, solamente nos des valor y destreza para realizar nuestras montas en cada uno de los jaripeos donde arriesgamos la vida. Señor, tú que fuiste jinete del Apocalipsis en esta vida, vida que quieres que vivamos, con el único fin de ganarnos el pan de cada día y divertir a tus hijos, queremos pedirte humildemente que llegando el último e inevitable gran jaripeo para nosotros y cuando las piernas con todo y espuelas se aflojen y cuando nuestros brazos no soporten el chicoteo del último reparo y tú, Señor, nos llames allá contigo, donde todas las tardes serán de triunfo y gloria para nosotros, nos digas: ¡Dale puertas, fuera capas! Vengan mis cabezales valientes, tu monta la he dado por buena. (Rivera Pérez, 2008: 8)

En primera instancia, la oración traza los lazos entre el valor y la destreza que el jinete pide, y el hecho de arriesgar la vida cada vez que realice la monta. Aunque el jinete necesita valor de sobra y destrezas, estos no bastan para proteger la vida humana. Así que el jinete afronta la posibilidad que esta

misma pueda ser su última monta. El jinete entra al ruedo equipado con valor y destreza para poder realizar la monta, pero también es consciente deque muchas veces el valor y la destreza no bastan para salvar la vida humana.

En segunda instancia, la oración recuerda a todos que Dios ha sido jinete en el Apocalipsis, entonces ser jinete es ejercer un oficio divino. También esta parte de la oración introduce el jaripeo en la temporalidad bíblica, como parte del transcurrir del tiempo desde la venida del Señor, Jesucristo, hasta el Apocalipsis que acaba con el mundo del pecado. Al invocar el Apocalipsis, el jaripeo se inserta en una cosmovisión religiosa y no en una diversión profana.

En tercera instancia, la oración recuerda a todos que la monta "la he dado por buena", que es un trabajo honesto que rinde pan de comer y, a la vez, proporciona diversión a la gente. Desde esta perspectiva, arriesgar la vida en el jaripeo no es una acción de autodestrucción ni carente de sentido. Es un gesto benemérito y el jinete puede pedir y recibir bendiciones del pueblo y de su Dios.

Al considerar la oración del jinete, se puede ver que el jaripeo no es solamente un espectáculo comercializado que ofrece la muerte como mercancía, sino que es también un buen gesto de los jinetes quienes ejercen un oficio divino, por no temer a la muerte. Este aspecto también queda manifiesto en los corridos de jaripeo, las canciones que cuentan de los heroicos jinetes que han muerto en la monta.

El corrido del Liebro de Quetzalapa

"El Liebro de Quetzalapa" es un corrido compuesto por Andrés López Velasco, que se trata de la última monta de Miguel Montiel, un jinete famoso del estado de Guerrero. López fue conocido como "cronista de la ciudad de Iguala", por haber escrito una monografía sobre la historia local. El corrido fue interpretado por la cantante Norma Beatriz, conocida en Guerrero como "La Reina del Jaripeo". La cantante lo interpreta en los jaripeos, donde ella entra en la plaza de toros a entonar, y en otras ocasiones canta mientras

está montada en un caballo. Esta artista está influida por el estilo de Joan Sebastian, el cantante popular oriundo de Guerrero, quien es conocido como "El Rey del Jaripeo". Joan Sebastian fue pionero en cantar montado en el jaripeo, aunque él había seguido a Antonio Aguilar quien cantaba montado en las charrerías.

Vale la pena examinar la letra del corrido "El Liebro de Quetzalapa," que se trata de la última monta del famoso jinete guerrerense Miguel Montiel. Las primeras coplas del corrido anuncian no solamente la muerte de un jinete afamado, sino de la verdad de que la muerte es una condición cósmica que rige a todos los seres humanos, no obstante su poder, posición, o carácter personal:

> En este mundo traidor nadie de morir se escapa.
> Muere el tigre, muere el león, muere el cura y muere el Papa.
> Hoy murió de cara al sol con sus espuelas de plata
> Miguel Montiel, el campeón, el Liebro de Quetzalapa. (López Velasco, 2008)

Así, el compositor configura la muerte como la fuerza cósmica que reduce a todos los hombres a iguales, dado que nadie dispone de cómo detener la muerte en su momento determinado. Enfatiza que en la vida nada es seguro, porque el universo está regido por la fortuna y el destino. Es una declaración existencialista. El corrido sigue narrando la batalla entre El Liebro y el toro. Con esto enfatizan las destrezas del jinete y de su enorme valentía:

> Un reparo una revuelta y el toro se disparó.
> Cuando el Liebro con la espuela derecha lo castigó
> dando en el aire una vuelta sobre sus lomos calló.
> Todo mundo se dio cuenta que el Liebro se le quedó. (López Velasco, 2008)

Sin embargo, al final, El Liebro queda muerto y el toro gana. Todo el

pueblo buscaba apoyarlo, pero ya no había remedio:

> Corrieron los caporales y toreros muy pendientes.
> Beto gritó a los corrales: ¡Denle puerta! ¡Fuera gente!
> Pero ya todo era tarde, Miguel se encontraba inerte
> haciéndole honor al arte lo había besado la muerte. (López Velasco, 2008)

Aquí se ha de notar que mujeres, como la artista Norma Beatriz, pueden cantar en honor a los jinetes, pero la monta de toros es exclusivamente practicado por los varones (Vázquez Zúñiga, 2019). Eso quiere decir que las mujeres, junto con las demás personas agregadas, pueden funcionar como testigos del autosacrificio del jinete, y esto incluye a los caporales, a los patrocinadores y a los payasos. Aunque cada uno juega su rol, no pueden, a final de cuentas, intervenir en la batalla que ocupa el hombre y la muerte, esta última en forma de un toro bravo.

La conclusión del corrido apunta a la relación de reciprocidad que existe entre el jinete y la gente que atestigua a su gesto. Al montar el toro, el jinete desafiando a la muerte crea una relación existencial de mortalidad que abarca a todos los seres humanos. El jinete y el pueblo existen en estado de intercambio y reciprocidad duradera. No se trata de un simple espectáculo. La relación de reciprocidad queda manifiesta en la última copla del corrido:

> Siento una pena muy honda y por eso me despido.
> Comprendan y correspondan a todo lo sucedido:
> El Liebro murió en la forma como él hubiera querido.
> Él me brindo aquella monta, yo le brindo este corrido. (López Velasco, 2008)

Una comparación

A través de esta breve reseña de las prácticas del jaripeo como una

expresión de la masculinidad, se puede llevar a cabo una comparación con la masculinidad que se expresa en la cultura del narcotráfico, llamada como "narcocultura" (Núñez-González, 2018). En la narcocultura, los hombres usan las prácticas simbólicas para entrar en la categoría de "viejón" o "buchón" y a través de estas logran "aumentar su capital simbólico masculino" (Núñez-González y Núñez Noriega, 2019: 7). Las prácticas que expresan la masculinidad en la narcocultura son las que demuestran la dominación sobre las mujeres y su disposición a usar la violencia para dominar a otros hombres. En este sentido, las prácticas de la narcocultura son políticas, porque se ensayan opuestas al poder del Estado, y opuestas al poder de otros grupos de hombres fuertes, también dedicados al narcotráfico.

De manera semejante a la narcocultura, el jaripeo concibe al 'hombre fuerte' como el dominador de otros, ya sean mujeres, hombres o bestias. Parecida a la narcocultura, el jaripeo es también un campo de competición masculina donde se puede ganar el honor como capital. Esta competición está cerrada a la participación de las mujeres, quienes pueden servir solamente como testigos de los gestos valientes de los jinetes. Sin embargo, en el caso del jaripeo, el honor se gana no en la dominación sobre otros hombres, sino a través del contraste entre el ser humano y el animal. El peligro que representa el toro bravo es un peligro cósmico, que se expresa en la fuerza pura de la bestia y en la inevitabilidad de ponerse a sí mismo en las manos de Dios y del destino. En este sentido, el ensayo de la masculinidad dentro del jaripeo es de un género relativamente 'angélico', dado que el peligro que enfrenta el jinete es un peligro cósmico, y no se expresa en el ejercicio del poder sobre otros hombres. De esta manera, la masculinidad que se expresa en el jaripeo carece de índole política. El contraste con la masculinidad de la narcocultura también se manifiesta en la identidad de clase que se expresa. El jinete del jaripeo está representado como un hombre trabajador, que cumple con sus deberes, el jinete no está pensado como un magnate ni como empresario, a diferencia de los narcotraficantes.

Conclusión

A los ojos del público tanto como en los escritos de los estudiosos, lo sobresaliente del jaripeo mexicano es la violencia que le impone al jinete, a veces transformando la monta en un espectáculo de morbo. La insistencia del jinete de toros en seguir el ejercicio de su oficio peligroso parece ser una postura de pasividad ante la suerte y la fortuna que está fuera del control humano. Cuando el jinete hace la monta, demuestra su valor y la destreza, pero también la voluntad de 'rifar la suerte' sin importar que pueda ser su última monta. Sin embargo, puede ser considerado también un gesto sagrado de autosacrificio, una acción a favor de lo bueno en un universo lleno de violencia. Por eso, la violencia del jaripeo contrasta con la violencia del narcotráfico, porque el narcotraficante utiliza la violencia para lograr su autonomía personal y su carácter político, mientras que el jinete del jaripeo practica su oficio por el bien de la comunidad, en un estado de reciprocidad. Esta última es la interpretación que corresponde a una cosmovisión dentro de la cual la violencia es inherente a la ubicación del ser humano dentro del universo.

Bibliografía

Díaz Chaidez, Melesio (1964),"Que me entierren con la banda", Julio César y Los Norteños. Portland: Falcon Recording Studios.

Leco Tomas, Casimiro (2017), "Jaripeos purépechas en Wendell, Carolina del Norte de Estados Unidos", *Acta Universitaria*, 27 (2), 83-92.

López Velasco, Andrés (2008), "El Liebro de Quetzalapa", Norma Beatriz, Mediamuv, Cortez Music, https://www.youtube.com/watch?v=-aQcUksNfRo [consulta: 12 marzo 2020].

Marvin, Garry (1988), *Bullfight*. Champaign: University of Illinois, 1994.

Margolies, Daniel S. (2015), "Música, muerte y jaripeo: Sound, Gender and Violence in Diasporic Mexican Rodeo Videos", *Journal of American Studies*, 38 (1), 63-75.

Núñez-González, Marco Alejandro (2018), "Masculinidades y condición de clase en la narcocultura: Los 'Pesados' y los 'Tacuaches'", *Intersticios*, 12 (1), 81-96.

Núñez-González, Marco Alejandro y Guillermo Núñez Noriega (2019), "Masculinidades en la narcocultura de México: 'Los viejones' y el honor", *Región y Sociedad*, 31 (e1101), 1-23.

Ramírez Barreto, Ana Cristina (2011), "Herder en el jaripeo: Explicación, crítica y comprensión", en Ana Cristina Ramírez Barreto (coord.), *Filosofía desde América: Temas, balances y perspectivas*. Quito: Abya-Yala, pp. 191-208.

Rivera Pérez, Roberto (2008), "Sombreros, capotes, espuelas y navajas. Análisis del espacio y un acercamiento simbólico de los rodeos, jaripeos y palenques en un municipio del noreste del Estado de México", *Gazeta de Antropología*, 24 (2), http://digibug.ugr.es/handle/10481/6961 [consulta: 21 enero 2020].

Sánchez, Cuco (1965), "Lucero Negro". New York: Peerless.

Vázquez Zúñiga, Iliana (2019), "Juego y suerte: el jaripeo como espectáculo social y su profesionalización en el suroeste de Puebla, México", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24 (2), 461-477.

Imagen femenina: Representaciones funcionales fragmentadas en el corrido migratorio posrevolucionario

Zaida Fabiola Aguilar

La pérdida del territorio mexicano a manos de los Estados Unidos, en 1848, trajo como consecuencia una delimitación fronteriza que segó de tajo la unidad nacional de la población. A partir de este acontecimiento, los mexicanos de 'este lado y del otro' han recurrido a la memoria colectiva para mantener vivo un precario pero auténtico registro histórico-cultural del sentimiento nacional. Durante ya casi dos siglos y sobreponiéndose a las limitaciones del analfabetismo, los mexicanos se han dado a la tarea de salvaguardar este sentimiento mediante la conservación de un acervo cultural que tiene su origen en lo popular y su transmisión en la oralidad: el corrido mexicano. A él se acoge el clamor y el sentimiento del expatriado 'por gusto' o por necesidad. De ese sentimiento nace el corrido migratorio, viva voz del dolor y de la ausencia que se debate entre el anhelo y la esperanza.

A pesar del éxito que ha significado la preservación de este sentimiento nacional en el 'otro lado', en este espacio cultural colectivo se ha omitido el registro de la mujer como sujeto activo en el proceso de inmigración. Aunque dentro del corrido migratorio mexicano existe la presencia femenina, la participación que se le asigna a la mujer está lejos de representar efectivamente su sentir y su contribución en la construcción de la nueva imagen del migrante en los Estados Unidos. En esta propuesta, se explora la fragmentación de funciones de la que es objeto la mujer inmigrante mexicana dentro del corrido migratorio, en donde su participación se reduce a roles tradicionales y pasivos, esto con el fin de dar visibilidad a la mujer inmigrante como pieza fundacional en la construcción de la imagen del inmigrante del siglo XXI.

El corrido mexicano es un fenómeno musical, literario y social cuyo registro se remonta al siglo XIX, o incluso a épocas más tempranas,

dependiendo de la óptica del investigador. Aunque existen muchos criterios respecto a su origen, existen tres posturas generales que disputan su ascendencia: la hispánica, la indigenista y la mestiza, en donde la primera lo identifica como sucesor de los romances españoles, la segunda lo asocia como heredero de algunos cantos indígenas y la tercera postura opta por reconocerlo como un género independiente, surgido en forma popular por parte de un autor-legión de ascendencia mestiza. De acuerdo con Alberto Lira-Hernández, el corrido mexicano está constituido "[c]on diferentes estructuras —tanto musicales como narrativas—, rasgos y motivaciones [que] continúan siendo vigentes como objeto de análisis" (Lira-Hernández, 2013: 29). Para efectos de este capítulo se parte de la definición que el académico ofrece sobre este género en donde propone:

> El corrido, al ser un medio de expresión de la tradición oral, se concibe como algo complejo y multiforme. "Complejo" por su dinámica y volatilidad, al transmitirse de memoria y de forma cantada, aspectos que lo convierten en algo cambiante y adaptable a diferentes contextos y circunstancias. "Multiforme" en la medida en la que alrededor de él se aglutinan una serie de elementos que responden a diferentes mensajes, posturas, modos musicales y regionales específicos, los cuales van particularizando al fenómeno en cada región de análisis. (Lira-Hernández, 2013: 30. Comillas del texto.)

Por su característica funcional de servir como vehículo de expresión sociopolítica y cultural, y por la versatilidad de su configuración, el corrido ha experimentado transformaciones significativas que lo han llevado a reflejar las problemáticas contemporáneas que enfrenta la comunidad mexicana; de esta forma, se origina el corrido migratorio como un subgénero corridístico que intenta poner de relieve las experiencias de la comunidad migratoria; dándole a sus protagonistas una tribuna cultural para expresar su sentir más profundo. Aunque los orígenes del corrido migratorio se remontan al periodo de la anexión del territorio mexicano a los Estados Unidos, acaecido en 1848,

no es sino hasta el siglo XX que este toma auge adaptándose a las nuevas necesidades de la comunidad inmigrante. En sus etapas tempranas, el corrido migratorio se centraba en dar testimonio de los hechos suscitados a través de narrativas descriptivas de los acontecimientos; sin embargo, a partir del siglo XX, este subgénero opta por enfatizar el aspecto lírico sobre el narrativo, ofreciendo a los inmigrantes la oportunidad de ser los propios protagonistas de estas creaciones musicales.

El propósito del corrido migratorio irrumpe como una alternativa de expresión popular para una comunidad inmigrante que venía experimentando marginación por parte de la sociedad norteamericana y por sus mismos compatriotas. No obstante, la aparición de este subgénero corridístico no necesariamente representó una alternativa inclusiva para todos los mexicanos. Los corridos migratorios y las problemáticas que en él se abordan están reservadas únicamente a los varones. Bajo esta perspectiva, la presencia de las mujeres como sujetos de agencia de prácticas migratorias es nula.

La Secretaría de Relaciones Exteriores de México (IME, 2018), a través del Instituto de los Mexicanos en el Exterior señala que, para el año 2016, los registros oficiales identificaban a 12'027,320 mexicanos que vivían fuera de México, de los cuales el 97.33 por ciento de estos radicaban en los Estados Unidos. De acuerdo con la fuente, el 53 por ciento de estos inmigrantes eran mujeres y el 47 por ciento restante, varones. Si se considera esta información resulta incongruente que a poco menos de un siglo, en donde los patrones de inmigración han sufrido cambios desmesurados, el subgénero corridístico migratorio no constituya un espacio inclusivo en el que las mujeres puedan expresar sus experiencias migratorias en forma fidedigna y eficaz.

Las temáticas que se incluyen en el corrido migratorio abordan, por lo general, una multiplicidad de adversidades y tribulaciones que afectan a esta comunidad, por ejemplo: la separación familiar, los riesgos que se enfrentan durante la travesía, la discriminación de la sociedad norteamericana, el rechazo de los connacionales, el miedo a la deportación, la explotación y las difíciles condiciones de vida que padecen en el extranjero, entre otros temas, son algunos de los argumentos que sirven de inspiración a los corridistas

contemporáneos para la creación de este cuerpo de obras. A partir de lo anterior, resulta factible que cualquier inmigrante, sin importar el género, la edad o cualquier otra característica personal, experimente los mismos inconvenientes e inquietudes al pasar por este proceso migratorio; sin embargo, como se abordó anteriormente, en el corrido migratorio las mujeres no son las protagonistas de estas historias, sino que su participación se limita a roles pasivos distorsionados y a la propulsión de prototipos femeninos negativos. Estos modelos referenciales estigmatizados han propiciado una proyección fragmentada de las representaciones funcionales de la mujer inmigrante, relegándola a un espacio secundario en donde solo los varones poseen la aptitud de confrontar las dificultades que se viven durante los procesos migratorios.

La descripción de la experiencia migratoria en el corrido mexicano suele iniciar con la narración del proceso de desplazamiento de sus protagonistas. Con frecuencia, esta travesía principia con el planteamiento de una disyuntiva por parte del personaje principal: permanecer en suelo nacional o desplazarse hacia el norte en busca de mejores oportunidades laborales y económicas. En este cuerpo de obras, es frecuente que el varón, ya sea en su calidad de jefe de familia o de sostén económico de una unidad familiar o hasta de una comunidad, tiende a cuestionarse sobre los riesgos y beneficios de tan importante resolución; pero los protagonistas no suelen tomar en consideración las opiniones del resto de la familia, especialmente el criterio de las mujeres que forman parte de su círculo y quienes junto al resto de la familia son quienes padecen los efectos directos de la emigración. En el corrido migratorio, resulta entonces común que los candidatos a emigrantes consulten a otros varones generalmente de mayor edad o connacionales con experiencias migratorias previas sobre sus inquietudes. Una vez tomada la decisión de emigrar, el protagonista se limita a notificarle su decisión a la mujer y al resto de la familia sin haber considerado los efectos socioeconómicos que su partida ocasionará en el núcleo familiar; entre ellos, los medios económicos con los que la familia deberá subsistir durante su ausencia, el cuidado de la familia directa y extendida, y el patrimonio mancomunado. Este anuncio

familiar mantendrá el carácter de incuestionable, sobre todo por las mujeres de la familia quienes a partir de allí adoptarán una postura sumisa ante la decisión de varón de emigrar. Este prefacio migratorio queda plasmado en el corrido "Desaparecido" (Twiins Music Group, 2016) interpretado por Alfredo Ríos, "El Komander", en donde el protagonista comunica a su madre su decisión y corta de tajo cualquier posible cuestionamiento y sentimentalismo sobre su partida. El corrido canta: "Dijo a su madre tranquilo / que se iba pal norte a buscar mejor vida / y que no le lloraran". La postura de la voz lírica corta tajantemente cualquier posibilidad de la familia de negociar la decisión y enfatiza el rechazo ante cualquier muestra de sentimentalismo. El paradigma descrito con anterioridad no es de ninguna forma una práctica heteropatriarcal aislada, sino que prolonga los modelos identitarios culturales que han prevalecido en México a lo largo de su historia y que se consolidan a partir de la época nacionalista posrevolucionaria; es precisamente desde la génesis de estas travesías migratorias que la figura femenina, aunque omnipresente, queda relegada a un segundo plano paradójicamente invisible como se analizará a continuación.

Esta propuesta postula que la representación femenina en el corrido migratorio no es nula de forma alguna, sino que está severamente limitada a los roles tradicionales femeninos que reafirman la pasividad de la mujer a través de estados anímicos de resignación, pesadumbre y melancolía. De esta forma, los roles de madre, hija, esposa y novia son los que predominan en este cuerpo de obras como entes inactivos supeditados a las resoluciones de los varones. Como se planteó previamente, en los corridos migratorios, las mujeres no participan en forma directa ni de la decisión de emigrar ni de las experiencias del viaje; ordinariamente, permanecen en el lugar de origen del migrante varón que parte hacia 'el norte', esperando un regreso que podría ser inmediato, tomar décadas o en algunos casos nunca llegar a suscitarse. Lo anterior queda en evidencia en el caso del corrido "José Pérez León" (Cantoral Zucchi, 2004), interpretado por los Tigres del Norte. En esta narración, el protagonista parte hacia los Estados Unidos aceptando la invitación de un primo para trabajar en la recolección del algodón. La decisión se toma en

forma unilateral, por lo que en concordancia al patrón descrito anteriormente la esposa de José se queda en el estado de Nuevo León, México, esperando a su marido quien fallece durante la travesía y que en su arriesgada aventura "se fue, sin saber / que ya su esposa un hijo suyo iba a tener" (Cantoral Zucchi, 2004). El corrido hace referencia a uno de los muchos incidentes acaecidos en la frontera en donde grupos de inmigrantes, sin distinción de género, quedan encerrados en vehículos o contenedores que no cuentan con los sistemas de ventilación adecuados, lo que llega a ocasionarles la muerte. Con la narración de esta historia, la pareja alcanza la glorificación dentro de la memoria colectiva, dada la cruda experiencia que enfrenta; sin embargo, solamente José se consolida como héroe, al morir buscando una vida mejor para su familia, mientras que de su esposa no se sabe más. Su imagen se desestima a partir de la muerte de su esposo y queda relegada al olvido por parte de la colectividad. Resulta evidente que la necesidad del colectivo de honrar la memoria de los que pierden la vida durante el viaje migratorio se limita a los varones, mientras que las cifras oficiales muestran que se cuentan por miles las mujeres que se enfrentan a condiciones riesgosas y que incluso pierden la vida en estas travesías como el caso anterior. A través de este ejemplo, resulta evidente que los autores de los corridos migratorios privilegian el 'heroísmo' varonil como un modelo que consolida las características propias del arquetipo del mexicano perfiladas durante el periodo cardenista. Por su parte, la valía de la mujer mexicana seguirá supeditada al destino de los hombres que la rodean sin que resulte interesante para el colectivo nacional el destino que las mujeres tengan que enfrentar como consecuencia de las decisiones de los varones, incluyendo el hecho de tener que asumir solas la problemática socioeconómica que llevó al hombre de su familia a marcharse. No obstante, resulta pertinente subrayar que estas consecuencias no suelen abordarse en las narraciones de los corridos migratorios.

A través de los años, la narrativa corridística ha buscado proporcionarle a la mujer mexicana un par de alternativas que le permitan ocupar un espacio en este tipo de narraciones, aunque sin necesariamente reconocerla como protagonista. El inconveniente para los autores de estas piezas musicales

radica en encontrar un equilibrio que, desde su punto de vista, mantenga la imagen marianista de las mexicanas sin elevarlas a sujetos de agencia. Una de las estrategias narrativas para lograr lo anterior consiste entonces en otorgarles 'galardones' sociales o divinos a todas aquellas mujeres que se ajusten a las expectativas heteropatriarcales de la colectividad. Aquellas que cumplan con las normas y conductas estipuladas para la mujer mexicana resultan candidatas a consolidarse como figuras destacadas por sus méritos marianistas. Las recompensas suelen estar bastante limitadas, sin embargo, se incluye como gratificación la posibilidad de que sus seres queridos logren completar el viaje al norte en forma segura, aunque esto no necesariamente implique volverlos a ver; sin embargo, siempre existirá para ellas la oportunidad de obtener el 'premio mayor' a su abnegación que consistirá en recibir la oportunidad de volver a convivir con sus hombres. Dadas las circunstancias bajo las que se llevan a cabo los viajes de los emigrantes, las posibilidades de que estos lleguen sin contratiempo al país del norte resultan bastante complicadas y en muchos de los casos nunca llegan a consolidarse, por lo que el corrido migratorio ha optado por ofrecer una segunda alternativa 'digna' a la mujer que espera al inmigrante, y es el galardón de su propia muerte. Para ilustrar lo anterior, puede citarse el corrido "Carrera contra la muerte" interpretado también por Los Tigres del Norte (Valencia, 1994). En esta pieza musical, el inmigrante se presenta en su casa luego de tres años de ausencia, para encontrarse con que su esposa "de tanto quererlo" (Valencia, 1994), murió. De esta forma, la mujer se consagra en el ideario colectivo como una 'buena mujer' que incluso pagó con su vida el sacrificio de su esposo a través de la espera y posterior muerte. La narrativa corridística se asegura de premiar la fidelidad de estas mujeres garantizándoles una reunificación con sus hombres en un nivel espiritual. Resulta también necesario destacar que, en estos casos, las narrativas nuevamente omiten las circunstancias físicas y económicas que tuvieron que enfrentar estas mujeres durante la ausencia de los varones; el objetivo de la narración se centra en el dolor moral del varón que regresa y se enfrenta a la ausencia de la mujer y no en la muerte ni en las privaciones que la mujer pudo haber padecido.

Otra figura femenina pasiva de aparente relevancia en el corrido migratorio es la madre del inmigrante, quien por lo general aparece despidiendo a los hijos sin pronunciarse positiva o negativamente respecto a la decisión de emigrar. Esto resulta evidente en el corrido "Rifaré mi suerte" (El Coyote, 2015), interpretada por El Coyote y su Banda Tierra Santa. En este corrido, el protagonista evoca el momento de la separación compadeciendo a su madre mientras expresa: "Pobrecita de mi madre / cuantos consejos me dio / con lágrimas en sus ojos / sus bendiciones me hecho" (El Coyote, 2015). Por su parte, la Banda Santa Cecilia en su corrido "Me despedí de mis padres" (Banda Santa Cecilia de Zacatecas, s. f.), refiere las ganas de llorar que sintió el protagonista cuando se despidió de su madre antes de abordar el tren. En estas narraciones se reafirma la pasividad de la mujer, quien sin que se le ofrezca la opción de quedarse o acompañarlo, permanece en casa aceptando la partida de su vástago. La figura materna en el corrido migratorio no dista mucho del arquetipo femenino abnegado presente en el corrido tradicional, cuya función se limita a hacer un último llamado de advertencia ante tan peligrosa hazaña; una voz secundaria inconsciente que busca que el emigrante desista de hacer su viaje, aunque con pocas probabilidades de éxito. Estas madres por lo general representan para el varón que parte hacia el norte el vínculo que lo arraiga a su tierra de nacimiento; la imagen de una mujer suplicante le permite al protagonista mostrar su lado humano a través del dolor de la separación, buscando suavizar una posible arbitrariedad en su decisión. Por otra parte, la imagen de la madre dolorosa está cargada de un simbolismo poético en el que la figura materna se convierte para el viajero en una alegoría a la patria. La patria misma como un espacio sagrado y seguro que demanda la fidelidad de sus valerosos hijos y que exige su presencia permanente en territorio nacional para que la siga protegiendo. Lo cierto es que en pocas ocasiones la partida del varón se ve obstruida por el clamor de las madres. El desenlace más habitual es que la madre nuevamente obtenga su 'galardón' espiritual pereciendo durante la espera, imagen que el inmigrante añadirá a sus lamentos como uno de los dolorosos precios de su aventura migratoria. Eso se observa en "El corrido de Juanito" (Muñoz, 2017)

interpretado por Calibre 50, en donde el protagonista dice sobre sus padres: "se murió mi madre / y dice mi padre que ya está muy viejo / y no quiere venir. Y yo sin poder ir…". Aunque el dolor de la pérdida de la madre es una de las frustraciones más grandes del emigrante, la posibilidad de no volver con ver a vida a sus mujeres, sean estas madres, esposas o hijas, no resulta un elemento suficiente para detener la partida de los varones ni tampoco alcanza para que regresen a su patria en caso de saberlas enfermas.

Por otro lado, resulta importante resaltar que las figuras femeninas dentro del corrido migratorio que se relacionan directamente con el inmigrante varón no solo aceptan la partida de sus seres queridos sin protestar, sino que también se convierten en las celadoras del bienestar físico y espiritual del inmigrante a través de la oración. Por ejemplo, en el corrido "Pueblo querido" interpretado también por los Tigres del Norte (Armenta Fierro, 1987), el protagonista expresa su anhelo de regresar a su lugar de origen, mientras evoca la imagen de su "madre bendita" (Armenta Fierro, 1987) quien sin duda reza por él. Una imagen similar se encuentra en el corrido "Bajo el cielo de Morelia" interpretado por Felipe Arriaga (Arriaga, 2007), en donde el inmigrante decide no arriesgarse en su viaje al 'norte', dadas las oraciones que su mujer, María, eleva por su bienestar. Bajo este contexto, resulta evidente que dentro del corrido migratorio, tanto la espera, la oración, así como la muerte de la mujer del inmigrante la refrenda como una 'mujer honorable y valiosa' ante los ojos de una sociedad, la cual sigue asignándole roles tradicionales que indirectamente buscan reafirmar la imagen masculina.

En contraste con los modelos femeninos pasivos, puede identificarse otra representación fragmentada de la imagen femenina en el corrido migratorio y esta es la desvalorización que enfrenta la mujer que rompe con los paradigmas tradicionales de género asignados por una sociedad heteropatriarcal. Magdalena Altamirano señala: "En general, el corrido mexicano tradicional se ha inclinado a tratar a los personajes femeninos con escasa simpatía" (Altamirano, 2010: 449), y agrega que por tradición "la mujer juega un papel secundario, subordinado a la actuación del varón" (Altamirano, 2010: 449). De acuerdo con la académica, "el cambio de estatus, es decir, el incremento

del protagonismo mujeril tiende a conseguirse a través de una imagen negativa, producto del agravio a los intereses masculinos" (Altamirano, 2010: 449). Esta situación es bastante común en el género corrídistico migratorio, en donde aquellas mujeres que no aceptan una participación pasiva reciben el rechazo social y el mote de 'mala mujer'. Esto resulta evidente en el corrido "Pedro y Pablo" interpretado por Los Tigres del Norte (Franco, 1983), en donde aparecen como protagonistas dos hermanos huérfanos quienes de acuerdo con la historia eran muy unidos. Pedro, el hermano mayor, partió a los Estados Unidos con el fin de obtener recursos para sustentar los estudios de su hermano menor, dejando atrás a su novia Leticia, a quien le encomienda el cuidado de Pablo. A su regreso, el inmigrante descubre que su novia se ha casado con su hermano menor. El corrido concluye aseverando que: "No es que Pablo fuera malo / o que no supo apreciar / el sacrificio de hermano / que Pedro supo brindar / de Leticia mejor ni hablo / ella sí se portó mal." (Franco, 1983). Resulta evidente que bajo igualdad de circunstancias, Pablo queda eximido de sus acciones mientras que Leticia es juzgada por la sociedad al no haber esperado a Pedro. El corrido no expresa las circunstancias ni las opiniones de Leticia; sin embargo, al contravenir las expectativas de la sociedad se le juzga como a una mujer desagradecida y traidora. Un ejemplo similar está presente en el corrido "El hijo del mojado" interpretado por Vagón Chicano (Brena Briseño, 2016). En esta narración, un inmigrante recibe una carta de su hijo reprochándole su ausencia y la desintegración familiar que causó su partida. Entre sus recriminaciones expresa: "Regrésate al pueblo/ que mi madre ya no está en la casa / porque allá en tu ambición de mojado / por tu culpa agarró la paseada" (Brena Briseño, 2016). El joven también le profiere: "Me avergüenzo llevar tu apellido / y que el pueblo señale a mi madre." (Brena Briseño, 2016). En este corrido, el padre se deslinda de su responsabilidad justificando su ausencia en bien del progreso de la familia, el cual queda reivindicado con los estudios del hijo; pero la imagen de la madre queda derogada ante una sociedad que la juzga por haber decidido vivir su vida, declinando a la espera de su esposo. Al igual que en el corrido Pedro y Pablo, esta pieza musical no expone las circunstancias ni la opinión personal

de la esposa, por lo que inmediatamente se le categoriza como 'mala mujer' reafirmando la trasgresión a los modelos pasivos o marianistas, acción por la cual se le castiga con el rechazo social.

En conclusión, la narrativa corridística migratoria deviene en una proyección parcial del sector femenino, el cual se centra en representar a las mujeres como sujetos estacionarios quienes permanecen en sus lugares de origen supeditadas a su contraparte masculina. Este subgénero corridístico no se constituye para las mujeres como una tribuna pública en donde este sector de la población pueda manifestar su perspectiva como sujetos de agencia. El corrido migratorio ignora al 53 por ciento de los inmigrantes, que como se señaló anteriormente, está constituido por mujeres. Bajo este contexto, la falta de protagonismo femeninos y sus representaciones distorsionadas, han traído consigo tres efectos: primero, la invisibilidad de las mujeres inmigrantes en el ámbito nacional y en el extranjero, el cual se manifiesta tanto en las restricciones que se le imponen a la mujer para fungir como sujeto activo, así como en su falta de protagonismo en el escenario migratorio. Segundo, el silenciamiento cultural del sector femenino, el cual queda en evidencia al vetar la potestad de manifestar públicamente sus experiencias, opiniones y su sentir. Y tercero, la perpetuación de los modelos marianistas popularizados durante el periodo posrevolucionario que distan mucho de representar a la nueva mujer mexicana.

La asignación de roles femeninos preestablecidos por una sociedad heteropatriarcal dentro de la narrativa corridística pone de relieve las incongruencias políticas y sociales que padece este sector poblacional. Resulta entonces necesario replantearse el discurso masivo que se transmite a partir de este cuerpo de corridos, de modo que pueda proyectarse una imagen más fidedigna de la mujer migrante. Como instrumento de conservación y transmisión de las experiencias populares, el perfil del corrido migratorio se perfila bastante sólido. Una de las razones de su parcialidad podría radicar en el hecho de que la mayoría de los compositores e intérpretes de este círculo corridístico está dominado por varones, lo que limita significativamente la inclusión de la perspectiva femenina en la narración de estos eventos y

aunque actualmente la media se ha propuesto ser más inclusivo, lo cierto es que la imagen de la mujer solo se ha podido fortalecer a nivel visual mediante algunos videos que acompañan al cuerpo de obras en los cuales, hasta la actualidad, la mujer se representa con una imagen tradicional campesina.

Al retomar los conceptos aportados por Alberto Lira-Hernández respecto a la complejidad y multiformidad del género corridístico, resulta factible la posibilidad de que, en un futuro, el corrido migratorio ofrezca a las mujeres un espacio auténtico en donde se pueda dejar constancia de sus experiencias migratorias; un territorio cultural en el que pueda reforzarse su capacidad para desarrollar un protagonismo positivo, en donde el silencio sea erradicado con el alza de sus voz. Para esto, resulta indispensable dejar de lado las referencias femeninas heteropatriarcales preelaboradas, dando paso a una verdadera inclusión, dejando de lado el temor de exponer la crudeza de los verdaderos efectos de la experiencia migratoria.

Bibliografía

Altamirano, Magdalena (2010), "Representaciones femeninas en el corrido mexicano tradicional. Heroínas y antiheroínas", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXV (2), 445-464.

Armenta Fierro, Ismael (1987), "Pueblo querido", en *Pueblo querido*, Los Tigres del Norte, canción núm. 1, Fonovisa, CD.

Arriaga, Felipe (2007), "Bajo el cielo de Morelia", en *Nuestra tradición*, canción núm. 12, Sony Music Latin, MP3.

Banda Santa Cecilia de Zacatecas (s. f.), "Me despedí de mis padres", en *Por ellas*, https://youtu.be/EsPQrMLc_is [consulta: 8 agosto 2019].

Brena Briseño, Joaquín (2016), "El hijo del mojado", en *Puros corridos*, Vagón Chican, canción núm. 1, Disa, MP3.

Cantoral Zucchi, José (2004), "José Pérez León", en *Pacto de Sangre*, Los Tigres del Norte canción núm. 9, Universal, CD.

El Coyote (2015), "Rifaré mi suerte", en *Veinte corridos bien Perrones*, El Coyote y su Banda Tierra Blanca, EMI Latin, CD.

Franco, Enrique (1983), "Pedro y Pablo", en *Jaula de oro*, Los Tigres del Norte, canción

núm. 1, Fonovisa, MP3.

IME (2018) Instituto de los Mexicanos en el Exterior, "Mexicanos en el mundo: Estadística de la población mexicana en el mundo 2016". Secretaría de Relaciones Exteriores, mayo, http://www.ime.gob.mx/gob/estadisticas/2016/mundo/estadistica_poblacion.html [consulta: 8 agosto 2019].

Lira-Hernández, Alberto (2013), "El corrido mexicano: un fenómeno histórico-social y literario", *Contribuciones desde Coatepec*, 24, 29-43.

Muñoz, Edén (2017), "El corrido de Juanito", en *Guerra de poder*, Calibre 50, https://www.youtube.com/watch?v=2E5i4X7g1tE [consulta: 18 marzo 2020].

Twiins Music Group (2016), "El desaparecido", en *Desaparecido*, El Komander, canción núm. 1, Twiins Music Group, MP3

Valencia, Enrique (1994), "Carrera contra la muerte", en *Carrera contra la muerte*, Los Tigres del Norte, canción núm. 1, Fonovisa, CD.

II

Estudios literarios

El legado de *Visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla: escuchar y leer fuera del canon

Gerardo Gómez Michel

Introducción

A sesenta años de su primera publicación, vale la pena reflexionar sobre algunos aspectos que conforman el legado de *Visión de los vencidos* (1959), de Miguel León-Portilla. Más allá de la unánimemente reconocida labor de presentar un relato de la conquista de Tenochtitlan desde el punto de vista de los derrotados, en este capítulo revisamos aspectos relacionados con la noción de texto (literario, histórico, biográfico, testimonial, entre otros) y los mecanismos de producción, recepción, mediación y valoración que persisten hasta hoy y que, de alguna manera u otra, siguen ligados a un enfoque que responde a un marco canónico. Tomamos como ejemplo algunos textos de literatura maya contemporánea y las posibilidades que está abriendo la narrativa vivencial autobiográfica, para analizar de qué manera se proyecta hasta el presente el objetivo que León-Portilla adelantó en su obra: el de leer y escuchar voces otras fuera del canon.

Aquella famosa frase de que los vencedores son los que escriben la historia ha sido por demás una verdad en la práctica historiográfica desde la antigüedad. Basta recordar con cuánto elogio y respeto se habla siempre de Herodoto como el padre de la historia (cuando menos para Occidente), aunque bien se ha documentado ya, que mucho de su visión estaba permeada por su propia formación e identidad cultural y, por lo tanto, a veces podía llegar a no ser completamente objetivo. Por ejemplo, en 1985, explicaba James Redfield cómo Herodoto tenía en cuenta solo su punto de vista como sujeto griego sin tratar de entender a los egipcios ni a los libaneses en su descripción 'objetiva' de estas culturas: "Herodotus merely notes particular traits, he is not concerned with the functional, structural, or stylistic coherence of the cultures he describes" (Redfield, 1985: 97). Esta falta de interés por realmente entender

al *otro*, aún si aceptáramos que no era esa la posición del historiador griego, crea sin lugar a dudas un mecanismo discursivo de exclusión de quienes no pertenecen a la cultura propia. Continúa Redfield argumentando:

> Herodotus notes points which distinguish this people from others, and especially points which a Greek finds odd, and therefore repellently interesting. Oddity is an ethnocentric principle; other people, from this point of view, are interesting because they wear odd clothes, eat odd foods, have odd customs and odd ideas of the proper and the shameful– odd, that is, by the standard of one´s own culture. (Redfield, 1985: 97)

Por supuesto que esto no es un punto que debamos reclamar en tono altisonante, es después de todo, algo lógico. Sin embargo, lo que sí debe ponerse en entredicho, y se ha puesto ya, es el que luego de la hegemonía que ha sostenido Occidente desde hace cuando menos 300 años (500 para América Latina) se nos haya enseñado a apreciar esa tradición historiográfica como la más prestigiosa y el modelo a seguir. La consecuencia inherente de la hegemonía impuesta de este modelo tiene, por otro lado, aspectos quizá más acuciantes, el hecho de que se han dejado de lado, olvidando o invisibilizando las historias *otras*, las que surgieron y surgen desde otros espacios de enunciación a los que se les ha negado históricamente respeto y prestigio. Es decir, han sido voces silenciadas (mas nunca en silencio), como lo fueron por siglos los testimonios indígenas sobre ese momento crucial y dramático que fue la conquista militar, cultural, religiosa y política de lo que ahora llamamos México.

A los pueblos indígenas del México conquistado se les convirtió en entes 'raros', como a los egipcios y libaneses de Herodoto. En este proceso, que comenzó con las crónicas de la Conquista, la historia oficial y sus lectores les habían negado cualquier tipo de empoderamiento a los pueblos originarios como sujeto histórico. Esos *otros* participan de ese relato que han escrito los vencedores, intelectuales y sociedades hegemónicas, como accidente o circunstancia de la historia que construyen estos en el devenir de la

humanidad.

Todos lo sabemos bien, ese fue el gran aporte que tuvo *Visión de los vencidos* en el momento de su primera publicación, hace sesenta años. Miguel León-Portilla, que ciertamente no fue el primero en estudiar los textos indígenas de la Conquista, ya desde el título propone no solamente una edición de textos indígenas, sino que la liga a una interpretación que busca ofrecer una visión complementaria de la historia que escribieron los cronistas de indias y los mismos conquistadores, los vencedores del momento. Entonces, lo que ofrecía León-Portilla en aquel ya lejano 1959, era (es) un nuevo paradigma, un texto paralelo, que definitivamente no tenía por objeto borrar la historia basada en el punto de vista del *logos* occidental, hasta ese momento hegemónico para este tema, sino el de complementarla con la visión de los derrotados. Una historia a contrapelo, como por la que siempre abogó Walter Benjamin.

Un legado histórico

El texto de Miguel León-Portilla se convirtió en un 'clásico' casi de inmediato. No solo por las razones comentadas, sino por cuestiones particulares de la historia y el temperamento social de los mexicanos pos-independentistas. Como lo comentaba Octavio Paz, el mexicano es un pueblo que se ha construido a sí mismo con base en la desmemoria, en el olvido programático, "un proceso indiferente, que se hace y deshace, se inventa y se repite, sin descanso, sin memoria y sin reflexión" (Paz, 1969: 115). Ha habido una estrategia de tabla rasa que se ha puesto en juego en cada nueva etapa histórica que busca transformar al país; la Independencia buscó olvidar a la Colonia, la Reforma al caos imperante antes de la República de mediados del siglo XIX, la Revolución a la dictadura porfirista y, como todos sabemos, actualmente se quiere dejar atrás a la hegemonía neoliberal de las últimas décadas. Sin embargo, en este ejercicio del olvido y su consecuente rescritura histórica, el paradigma que ha privado ha sido el del modelo de prestigio de la

historiografía occidental. Entonces, podemos entender hasta qué punto fue un parteaguas la propuesta de León-Portilla, el de acercarnos a otra visión para entender un momento tan significativo de nuestra historia nacional que fue invisibilizada e ignorada desde hace 500 años, la de los pueblos originarios de México. Porque, por otro lado, no se trata únicamente de aceptar fuentes documentales escritas desde la visión indígena, lo que ya fue (y es) un gran avance en términos del abordaje de una mirada más integral para entender el devenir nacional. Además, es la apertura y recepción de otros géneros a los que no se suele leer como testimonios históricos formalmente, me refiero a textos literarios, poesía en el caso de los nahuas. Como comenta León-Portilla en la introducción de su volumen:

> Parece ser que los más antiguos testimonios indígenas sobre la Conquista encontraron natural expresión en varios cantares, compuestos a la usanza antigua, por algunos de los pocos cuicapicque o poetas nahuas sobrevivientes. Así, para no citar otros, pueden recordarse al menos aquellos dos poemas, verdaderos ejemplos de los llamados icnocuícatl, "cantos tristes", o elegías, en el primero de los cuales se describen los últimos días del sitio de Tenochtitlan, mientras que en el segundo se refiere cómo se perdió el pueblo mexícatl. (León Portilla, 2004: 10)

En este sentido, al integrar los cantares nahuas en este proyecto historiográfico, León-Portilla interpeló de manera directa dos pilares del *status quo* intelectual, el canon de la Historia y el de la Literatura, ambos escritos con mayúsculas, integrando los poemas como una forma de reivindicación de la historia desde la mirada indígena. La cuestión de aceptar como una interpretación de la historia válida un texto literario no es algo nuevo, pero como sabemos, el canon literario ha sido uno de los grandes edificios construidos por las sociedades modernas desde tiempos de las revoluciones burguesas hasta nuestros días. En este contexto, por ejemplo, en México se suele aceptar como una interpretación literaria de prestigio sobre la historia reciente del país una novela como *La región más transparente*, de Carlos

Fuentes (por cierto publicada un año antes que la *Visión de los vencidos*), donde podemos encontrar, como nos comenta Claudia Macías (2010: 149):

> [...] el espíritu del pasado prehispánico, tal como lo sienten Teódula Moctezuma e Ixca Cienfuegos, éste último 'caminante' en búsqueda de su identidad a lo largo del discurso situado en el espacio concreto de la capital de México, desde donde nace la historia en una gama de voces que dan cuenta del plurilingüismo de la novela.

En paralelo a la validez que tiene esta interpretación, lo que propone con su volumen León-Portilla es que además de leer a Carlos Fuentes leamos también los cantares tristes, que además de escuchar a Ixca Cienfuegos y a Teódula Moctezuma, oigamos la voz de los cuicapicque que eligieron, siguiendo su tradición discursiva, un formato literario para contar su historia. Este en mayor medida es el gran legado que *Visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla ofrece a sus lectores, el aprender a leer fuera del canon establecido, o cimentando otros cánones, porque no se trata de derribar sino de construir una visión histórica más integral.

La cuestión del canon literario[1]

Uno podría pensar que a estas alturas están fuera de lugar proposiciones como la de Pascale Casanova, que asume que el sistema literario es, luego de una irreversible occidentalización mundial de la literatura, una institución única e incluso democrática, en la que van tomando justamente su lugar las obras que lo merecen, que han llegado a su "mayoría de edad" desechando del texto literario el lastre de la realidad circundante al ejercicio de la escritura y su resultado, para ser, simple y llanamente, literaturas modernas (Casanova, 2005: 71-90). Pero una lectura atenta sobre lo que dice Casanova permite ver que su declaración no es otra cosa que un regodeo y una complacencia a favor de una pieza de la compleja estructura de aparatos ideológicos de estado, en

nuestro caso, el canon literario, y que hay que reconocerlo; si algo promueven esos aparatos ideológicos es la institucionalización de procesos de exclusión a favor del *status quo* —siguiendo en esto a Althusser que nos advierte: "Todos los aparatos ideológicos de Estado, sean cuales fueren, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación" (Althusser, 1974: 74)—. Tenemos que decirlo, el canon no es democrático, ni el tiempo un aliado sabio e imparcial, ni la literatura —como la conocemos, como nos la han enseñado— una entidad cultural autónoma que se desbroza a sí misma luego de las sacudidas necesarias de las rupturas, vueltas a la tradición, parricidios, reconocimientos críticos, renovaciones formales, redescubrimientos y olvidos necesarios para conformar, finalmente, un corpus intachable. El canon responde a un proyecto cultural preciso, que ciertamente tiene la capacidad de adaptarse, evolucionar, incluso integrar nuevos elementos antes no aceptados, pero que en el fondo promueve la exclusión —y valga decirlo, también la competencia feroz—. Pero la cuestión a la que me refiero no tiene que ver con ese carácter del canon, sino con la pretensión de unicidad, con la institucionalización de un sistema que no reconoce —de la misma manera— literaturas *o*tras, o que las destina —claro, hasta que quepan en el proyecto hegemónico— a compartimentos estancos con sus respectivas etiquetas: literatura oral, literatura indígena, testimonio, leyendas y tradiciones, literatura de emergencia, literatura femenina, literatura gay, de ciencia ficción, crónica, y un largo etcétera que incluye en nuestros días literatura bloguera, comics, fanzines, hipertextos; en fin, literaturas menores, como suele llamárseles.

Si aceptáramos entonces la idea de Casanova acerca de que una literatura ha llegado a la mayoría de edad cuando desecha el "lastre de la realidad circundante", los textos indígenas que presenta Miguel León-Portilla no habrían podido acceder nunca al canon (y sin embargo son hoy día canónicos), porque justamente el valor que propone a sus lectores el de ofrecer una reconstrucción literaria de la realidad circundante que les tocó vivir a sus autores, y así presentar una historia más que digna de ser leída y comprendida, esto es, la visión de los conquistados.

León-Portilla y las literaturas indígenas contemporáneas

No obstante, desde mi punto de vista, actualizar y continuar el legado de León-Portilla no solo responde a la posibilidad que abrió la casi inmediata canonización de *Visión de los vencidos*, con sus múltiples ediciones y traducciones a diversas lenguas del mundo, que llegaría a ser, como dice Roberto Moreno en la presentación del libro:

> [...] la que ha alcanzado mayor difusión en el conjunto del fondo editorial universitario —varios cientos de miles de ejemplares— han permitido a muchos valorar el drama de la Conquista, no ya sólo desde la perspectiva española, sino también desde la indígena. (León-Portilla, 2004: 8)

Pero la historia de los pueblos indígenas no se detuvo con la derrota sufrida ante los españoles, como buena parte de la historiografía tradicional en México proponía, de ahí que, en mi caso particular y afortunadamente en el de muchos otros (quizá aún no los suficientes), actualizar el legado de Miguel León-Portilla significa seguir leyendo y escuchando otras voces que igualmente nos hablan hoy día del devenir de los que desafortunadamente siguen siendo los vencidos en nuestra sociedad. Así es como, cuando revisamos algunas antologías y otros textos de la tradición literaria maya yucateca, por ejemplo, que han venido reeditándose, o sería mejor decir reescribiéndose en las últimas décadas, podemos constatar que igualmente no se han pensado como un simple artefacto literario, sino que también aluden a un programa profundo de actividad literaria que complementa la historia oficial.

Según abrimos el libro *Breve reseña del pueblo de Xocén. El Centro del Mundo*, texto publicado en 1999 en Valladolid, Yucatán, un proyecto editorial que tuvo como origen la idea de rescatar el *Libro Sagrado* del pueblo, lo que hubiera sido el *Chilam Balam de Xocén* propiamente, pero que nunca llegó a consolidarse como tal, el recopilador Andrés Dzib May hace la siguiente afirmación:

> La presente obra refleja la vida de un pueblo olvidado, es el pueblo de Xocén. En ella se recogen sus creencias, sus vivencias y algunas tradiciones. […] Es el sentir de una comunidad que el tiempo hace cambiar de manera constante e irremediablemente, una comunidad olvidada que repite: "Cuéntame", "Entre todos los que hay cuéntame". (Dzib May, 1999: 6)

En estas pocas líneas el recopilador, que no se asume como autor individual de la obra, hecho que se repite en muchos de estos textos y que se contrapone ya en buena medida a la noción de reconocimiento autoral que es inherente a la labor del escritor profesional, deja ver aspectos por demás profundos en un programa literario, el de luchar contra el olvido, el de ser memoria y vehículo de transmisión cultural de la comunidad referida, pero sin alejarse del asunto literario, porque bien expresa que lo que la comunidad repite es la consigna "cuéntame"; es decir, se mantiene en el corazón mismo del impulso literario del narrador contar una historia que es parte integral de la historia nacional: la de los pueblos mayas contemporáneos de la península de Yucatán.[2]

Por supuesto que el caso de los escritores mayas en Yucatán no es uno aislado ni mucho menos, sino parte de un florecimiento relativamente reciente de las literaturas en lenguas indígenas en México. Carlos Montemayor, quien fuera quizá el más reconocido promotor de las literaturas autóctonas mexicanas, decía en 2001:

> Durante la década de los ochenta del siglo XX comenzó a darse en México un proceso cultural relevante: el surgimiento de escritores en varias lenguas indígenas. La aparición simultánea, aunque no coordinada en sus inicios, de estos escritores en prácticamente todos los rumbos del país fue resultado de la evolución de las organizaciones indígenas mismas y de las acciones educativas provocada en México por las diferentes y a veces contradictorias políticas del lenguaje. (Montemayor, 2001: 29)

Por su parte, el maestro León-Portilla se refería a estas expresiones literarias recientes de diferentes pueblos originarios como la Nueva Palabra, *Yancuic Tlahtolli*, término náhuatl con el que reconocía no solamente a la literatura en esta lengua, sino a todo un complejo proceso cultural que incluía obras producidas en lengua maya, otomí, zapoteca, mixteca, entre otras, en las que surge una temática constante de "denuncia, queja, reafirmación, declaración vigorosa de quienes luchan por mantener su lengua y su cultura" (León-Portilla, 2003: 37).

El aspecto acuciante de la denuncia y la lucha vigorosa como hilo conductor de muchas de las expresiones literarias indígenas actuales no puede sino volvernos al tema que desde su título anunciaba *Visión de los vencidos*: el de que ha habido (y hay) una historia nacional (y mundial en muchos sentidos) que se ha empeñado en invisibilizar a los pueblos sometidos dentro de sociedades hegemónicas distintas a aquellos. Por ello, al maestro León-Portilla le parecía de gran importancia que el levantamiento del EZLN en Chiapas lograra un diálogo social y político propicio para la armonía intercultural en México. Es decir, veía la posibilidad de un acontecimiento histórico necesario:

> El que los indígenas vean que sus lenguas y culturas son al fin objeto de atención en el campo educativo fortalecerá la conciencia de su identidad tantas veces en peligro ante incomprensiones y discriminaciones. De manera explícita tendrán entonces plena conciencia de que ellos y sus antepasados han creado expresiones literarias, formas de pensamiento, manifestaciones artísticas y códigos de conducta tan estimables como los de cualesquier otros pueblos. (León-Portilla, 2003: 234)

La declaración anterior muestra hasta qué punto para León-Portilla están indisolublemente ligadas a las demandas de los pueblos originarios las cuestiones de la lengua, el arte, la literatura y el pensamiento indígena, como parte fundamental de la reescritura actual de la historia nacional.

La continuación del legado de León-Portilla

El legado de León-Portilla puede sugerir la posibilidad de leer otras visiones de otros vencidos que igualmente pueden complementar la interpretación histórica de México. En mi caso, ese legado me ha llevado a acercarme a la narrativa vivencial que está emergiendo de talleres literarios que atienden a grupos sociales vulnerados: migrantes, mujeres violentadas, niños de la calle, adolescentes en reformatorios, presos comunes y un largo etcétera en la galería de vencidos nacionales. Tijuana, espacio límite por excelencia, ha sido particularmente un lugar propicio para las antologías literarias que surgen de estos talleres. De entre varias, se pueden mencionar: *Desde mi ventana* (Ruiz, 2014), un volumen que se denomina a sí mismo en su subtítulo como una *Compilación de textos escritos desde el recuerdo y detrás de las rejas*. Testimonios literarios de presos que ven a la ciudad y su circunstancia desde el encierro. Otra antología se titula *Adiós, Cristina* (Martínez Villanueva, 2018), textos de adictos al cristal en rehabilitación y que, como dice Carlos Martínez, el coordinador del taller, se trata de historias de "personas como cualquier otra, que han vivido alegrías y fracasos [que] aquí cuentan sus experiencias de vida de modo gracioso y crudo; más allá de su relación con las drogas o lo que los llevó a buscar ese camino" (Martínez Villanueva, 2018: 11). Por otro lado, el taller de narrativas autobiográficas y testimoniales, promovido por el Museo de Historia de Tijuana, produjo el volumen titulado *Oralidad y memoria* (García Aguirre, 2018). Miriam García Aguirre, coordinadora del proyecto, explica que estos textos "son gestos que expresan las variadas formas de registro que sus autores tienen sobre la historia de esta frontera y la migración, la historia de las mujeres o las relaciones de género, la ciudad y el movimiento propio de la vida cotidiana" (García Aguirre, 2018: 9). Es además importante subrayar que, si bien las primeras dos antologías mencionadas tienen que ver con sujetos marginales en extremo: presos y drogadictos, la tercera cuenta con autores de diversos orígenes que igualmente están fuera de los circuitos privilegiados de la letra impresa y de la historia con mayúsculas: un mecánico, amas de casa, una estilista, una maestra de yoga, profesoras

jubiladas, entre otros, a quienes une, no obstante, el deseo de contribuir a través de su memoria y sus testimonios para conformar una visión integral de la ciudad.

Sin duda, es reconocido por todos el valor de la memoria para la reconstrucción histórica, pero quizá sin ese impulso por leer otras historias desde literaturas marginadas, que adelantó con su publicación *Visión de los vencidos*, posiblemente ni siquiera se hubiera llegado a realizar el taller de donde surgieron y no estaríamos hablando ahora de estos relatos marginales que reconstruyen una parte de la historia de Tijuana. Por ejemplo, Raquel, una de las autoras de *Desde mi ventana* habla sobre el contexto al sur de la frontera que siguió a las ataques terroristas del 2001:

> Mi estancia en Baja California ha sido corta, con el paso del tiempo han evolucionado muchas cosas, por ejemplo, yo fui deportada en enero de 2001, llegué a ciegas. […] La situación de Tijuana empezó a cambiar delante de mis ojos, todo lo que sucedía llegó a las puertas de la taquería y me quedé sin empleo […]. En mi caminar vi todo lo que funcionaba, lo que se construía, lo que avanzaba, a veces era sencillo emplearme en algún lugar, era como si todos esos lugares tuvieran que cerrar después de mi llegada, parecía como si me persiguiera la evolución de la ciudad hasta que yo perdí el ritmo. (Ruiz, 2014: 24)

De nuevo, no se trata aquí de invalidar o desbancar la interpretación que de este momento histórico pueda hacer la academia especializada, sino de leer ambas interpretaciones como textos paralelos que se complementan. Por ejemplo, Alba y Leite analizan las implicaciones para la región luego del 11 de septiembre de esta manera:

> La agenda internacional de Estados Unidos cambió, de un día para otro, sus prioridades. La seguridad nacional resurgió como la prioridad número uno en el espacio del TLCAN, porque así lo fue para Estados Unidos. De ahí que los flujos comerciales y migratorios no pueden dejar de escapar de

ser analizados bajo el lente de la seguridad. (Alba y Leite, 2004: 14)

La agudización en los controles fronterizos afectaron directamente la dinámica de Tijuana, pero la interpretación intelectual de esa etapa histórica bien vale la pena complementarla desde la visión de Raquel, una de las vencidas en este contexto, para integrar también su narrativa vivencial a la historia de la ciudad y, por extensión, de México. Porque como dice Armando, otro de los autores de este volumen: "Las de nosotros, los deportados que nos instalamos en Tijuana, son historias que se ven todos los días, sin embargo, no se conocen desde adentro" (Ruiz, 2014: 58).

Un aspecto muy interesante que vale la pena señalar, como lo mencionaba León-Portilla respecto a los icnocuícatl de tiempos de la Conquista, es la actualidad del género poético con el que algunos autores deciden contar su visión de los vencidos contemporáneos. Mario Molina Cruz, poeta zapoteco escribe lo siguiente sobre el fenómeno migratorio y la frontera:

Los migrantes son lágrimas que expulsó el dolor,
son durmientes que agilizan el camino del tren, leña
y paja de máquinas,
río de vidas arrancadas, tierra milenaria hecha polvo.
Ya no más maíz de temporal
ya no más rito a los cerros.
Lejos van estas vidas calcinantes, almas erosionadas de injusticia,
donde la frontera caza la pobreza, donde sus voces
apagadas ya no opinan. (Molina Cruz, 2003: 110)

Podemos leer este poema, sin duda, como un heredero de los "cantares tristes" que nos sugiere una interpretación más del momento histórico actual del país, desde el punto de vista de los derrotados. Como lectores formados en el legado del trabajo que León-Portilla inició hace sesenta años, podemos ahora tener la disposición, el interés y la sensibilidad para indagar en las imágenes líricas que el poema zapoteco presenta. Acceder así, sin prejuicios,

a esta visión de Mario Molina sobre el devenir de un espacio tan complejo como es la frontera, ese río donde se pierden las lágrimas de los migrantes, sujetos signados por la pobreza y la injusticia en México.

Quiero terminar este capítulo citando las palabras con las que cierra Miguel Léon-Portilla la introducción a su *Visión de los vencidos*, porque ahí se resume lo que hasta aquí he señalado como su gran legado: "El estudio de las relaciones indígenas de la Conquista abre las puertas a posibles investigaciones de profundo interés histórico. Que esta modesta antología, que ahora se publica, ayude a despertar el entusiasmo por trabajos semejantes, es nuestro más grande deseo" (León-Portilla, 2004: 20).

Notas

1. Las ideas sobre canon literario que aparecen aquí las formulé originalmente en el artículo "El boom y el crack ante el debate de la literatura menor", publicado en 2016.
2. Las referencias al texto maya de la "Breve reseña" y los comentarios aquí expuestos aparecen también en el artículo sobre el debate de la literatura menor mencionado en la nota anterior.

Bibliografía

Alba, Francisco y Paula Leite (2004), "Políticas migratorias después del 11 de septiembre: los casos del TLC y la UE", *Migración y Desarrollo*, 2, 4-20.

Althusser, Louis (1974), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Casanova, Pascale (2005), "Literature as a World", *New Left Review*, 31, 71-90.

Dzib May, Andrés (1999), *Breve Reseña del Pueblo de Xocen. El Centro del Mundo*. Valladolid (Yucatán): Gobierno del Edo. de Yucatán-Instituto de Cultura de Yucatán-PACMYC-CONACULTA-Culturas Populares de Yucatán.

García Aguirre, Miriam (coord.) (2018), *Oralidad y memoria. Taller de narrativas autobiográficas y testimonionales*. Tijuana: IMAC.

Gómez Michel, Gerardo (2016), "El boom y el crack ante el debate de la literatura menor", *Asian Journal of Latin American Studies*, 29 (1), 1-17.

León-Portilla, Miguel (2003), *Obras de Miguel León-Portilla. Tomo I Pueblos indígenas*

de México. Autonomía y diferencia cultural. México: UNAM-El Colegio Nacional

León-Portilla, Miguel (2004), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM.

Macías Rodríguez, Claudia (2010), "La nueva edición de La región más transparente, de Carlos Fuentes: ciudad y discurso identitario", *Revista Iberoamericana*, 21 (1), 141-166.

Martínez Villanueva, Carlos (coord.) (2018), *Adiós, Cristina. Taller de creación literaria. Comunidad Terapéutica de Rehabilitación y Reinserción Social del Adicto (CORRTSA)*. Tijuana: IMAC.

Molina Cruz, Mario (2003), "Bill chhabi yeo'ka/Los ríos ya no regresan", en Pilar Máynez (ed.), *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*. México: UNAM, pp. 109-113.

Montemayor, Carlos (2001), *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana.

Paz, Octavio (1969), *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Redfield, James (1985), "Herodotus the Tourist", *Classical Philology*, 80 (2), 97-118.

Ruiz, Luisa (comp.) (2014), *Desde mi ventana. Compilación de textos escritos desde el recuerdo y detrás de las rejas*. Tijuana: IMAC-Ediciones ILCSA.

Miguel León-Portilla, erudito y visionario en el rescate de Tlacalélel, el ideólogo de la grandeza azteca

Claudia Macías

Introducción

En 1959, Miguel León-Portilla publica la segunda edición de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, originalmente su tesis doctoral, en donde dedica un capítulo especial a una figura casi desconocida e ignorada por la historia novohispana y moderna de México: "La concepción náhuatl del arte y el pensamiento místico-guerrero de Tlacaélel, consejero supremo de varios reyes o *tlatoque* mexicas, constituyen el tema de dos nuevas secciones en esta segunda edición de *La Filosofía Náhuatl*" (León Portilla, 1959: VII). Luego, en 1961, aparece su libro *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, con un apartado dedicado a "La reforma de Tlacaélel". Con base en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán y en los *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, entre otros, León-Portilla indaga sobre el pasado de este personaje histórico y su papel como consejero de tres emperadores: Itzcóatl (1428-1440), Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469) y Axayácatl (1469-1481), en términos de su desempeño como estratega tanto militar como político que coadyuvó con su genio y sabiduría a la consolidación del Imperio azteca.

El presente estudio tiene como objetivo reconocer el trabajo de rescate de la figura de Tlacaélel en el trabajo de investigación de Miguel León-Portilla, insigne historiador y antropólogo cuya disciplina se refleja en todos sus escritos, en particular los dedicados a Tlacaélel que completan un vacío de la historia de México. Revisar el papel de Tlacaélel que destaca León-Portilla, tanto en la conformación de la ideología como en la reescritura de la historia de una nación que se convertiría en el gran Imperio azteca, nos permitirá equipararlo con teóricos del 'nuevo historicismo', adelántandose con siglos al

ejercicio de críticos como Hayden White y Stephen Greenblatt. Finalmente, pretendemos despertar el interés por personajes e investigaciones de la época prehispánica de México entre la comunidad académica coreana especialista en estudios latinoamericanos, mediante el acercamiento a fuentes primarias (crónicas) y a estudios pioneros como los de León-Portilla que posicionaron la historia mexicana precolombina en el contexto de la historia universal.

El discípulo aventajado del P. Garibay

Miguel León-Portilla (febrero 1926-octubre 2019) mantuvo siempre la más alta ética como académico y como investigador reconociendo sus fuentes, a sus maestros y colegas. Sobre los últimos dice:

> Mencionar aquí a los colegas contemporáneos, a los que mucho debemos por sus trabajos en torno a la expresión indígena, antigua y moderna, implicaría el riesgo de omisiones imperdonables. Muchas referencias hago a sus trabajos a lo largo del libro y en la bibliografía. (León-Portilla, 1992: 12)

Y entre sus mentores, reconoce a académicos mexicanos dedicados al estudio de textos prehispánicos en náhuatl y en otras lenguas indígenas, como el mixteco y el maya; al primer etnógrafo inglés especialista en cultura maya; a un americanista berlinés estudioso de los códices Borgia y Matritense, y a un historiador guatemalteco, dedicado a los antiguos manuscritos mayas quichés y cakchiqueles, según menciona en ese orden:

> De los grandes maestros que conocí y que ya no están con nosotros recordaré los nombres de aquellos con los que me siento más vinculado. Son Ángel M.ª Garibay, Alfonso Caso, J. Eric S. Thompson, Gerdt Kutscher, Adrián Recinos y Alfredo Barrera Vázquez. (León-Portilla, 1992: 12)

En el listado era de esperarse que el primer lugar lo ocuparía su maestro y tutor, el P. Ángel María Garibay Kintana (1892-1967), sacerdote originario de Toluca, "párroco de comunidades indígenas, cuyas lenguas aprendió. Bibliotecario y profesor del Seminario Conciliar de México (1919-1924), filólogo, profesor e investigador universitario, fundador y director del Seminario de Cultura Náhuatl a partir de 1956" (Payás, 2013). Justamente, en 1956, Miguel León-Portilla publica la primera edición de *La filosofía náhuatl*, con prólogo de su tutor quien acota desde dicha edición:

> No debe olvidar el lector que este estudio es una Tesis de doctorado y debe ajustarse a las normas que imponen trabajos de esta índole. [...] Hoy es una Tesis, mañana, tengo la esperanza y el deseo de que sea un Tratado completo y amplio acerca de la filosofía de los Pueblos Antiguos de Mesoamérica. Buena falta está haciendo. (Garibay K., 1959: XIX)

En la segunda edición del libro, en 1959, León-Portilla anunciaría en el prefacio dos nuevos apartados, sobre la concepción náhuatl del arte y acerca del pensamiento de Tlacaélel. El antecedente sería el capítulo "Intervención de Tlacaélel" de *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, donde León-Portilla lo llama "caudillo *mexícatl*" (1958: 127), sin atreverse todavía a mencionarlo como el hacedor de cosmovisión místico-guerrera que todavía le concede a Ixcóatl.

León-Portilla, a través de sus obras que marcan la evolución de su investigación, terminaría por conferirle una especial importancia a la figura de Tlacaélel por su aportación de una nueva ideología al mundo azteca. Si bien Ángel María Garibay prepararía, en 1967, la segunda edición de la crónica de Fray Diego Durán (Camelo y Romero Galván, 1995: 18), la cual consigna en detalle la actividad de Tlacaélel como guerrero y consejero político, Miguel León-Portilla había abrevado en dicha crónica con anterioridad, ya que la inclusión de un capítulo dedicado al famoso consejero en *La filosofía náhuatl* data de 1959, como hemos señalado. El estudio de León-Portilla sobre Tlacaélel, en consecuencia, es pionero en su área. Stephen A. Colston incluye

en su bibliografía estudios sobre este personaje, todos de la década de los sesenta y setenta, citando la tercera edición de *La filosofía náhuatl* de León-Portilla, de 1966 (Colston, 1974: 72).

Tlacaélel en la crónica de Durán

La crónica de Fray Diego Durán, cuya primera noticia de su existencia data de 1596, (Camelo y Romero Galván, 1995: 15), incluye una amplia descripción de las actividades de Tlacaélel. La *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* lo presenta con un discurso donde se oponía al consejo de los sacerdotes que recomendaban al rey Itzcóatl someterse a los de Azcapotzalco para vivir bajo su protectorado:

> Y estando ya puniendo en efeto su ida, salió de entre ellos un valeroso mancebo llamado Tlacaelel, sobrino del Rey, y dixo: ¿ques esto, mexicanos? ¿qué haceis? Vosotros estais sin juicio: aguardá, estaos quedos, dejadnos tomar mas acuerdo sobre este negocio: ¿tanta cobardía a de auer que nos auenos de ir á entretexer con los de Azcaputzalco? y llegándose al Rey, le dijo: Señor, ¿qué es esto? ¿cómo permites tal cosa? Hablá á ese pueblo; búsquese un medio para nuestra defensa y honor, y no nos ofrezcamos así tan afrentosamente entre nuestros enemigos. (Durán, 1867: 122, se respeta la ortografía del texto citado.)

El año de dicho discurso registrado por Durán es 1424. La actitud del joven Tlacaélel no fue del agrado de los sabios ni de los jefes guerreros que veían en peligro su vida ante un fuerte enemigo que les ofrecía espacio en su territorio, a cambio del sometimiento. Pero Tlacaélel se lanza a la lucha al frente de los guerreros a su mando. Su valor los anima y los lleva a la victoria sobre los de Azcapotzalco. En premio, propone al rey conceder títulos nobiliarios a los generales destacados, así como el reparto de tierras. Izcóatl acepta la sugerencia y, además, les erige estatuas de piedra "para perpetua

memoria de sus grandezas, por el bien que á causa destos señores mientras vivieron recibió la república mexicana" (Durán, 1867: 148-149).

El rey nombra a Tlacaélel "príncipe de los exércitos" (Durán, 1867: 159), el cual exalta el valor de sus guerreros con la consigna: "morir o vencer" (Durán, 1867: 160). Durán destaca la bravura de Tlacaélel que amplía los dominios de los aztecas mediante las guerras que se justifican con el culto a Huitzilopochtli, a quien se le edifica un templo suntuoso con los tributos de las comarcas sometidas. Tlacaélel no permite rebeliones. Cuando ocurre la de la región de Chalco, los vence y sacrifica a su dios a los cautivos: "eran quinientos chalcas, los quales los lleuaron á México, y luego otro dia que llegaron, con parecer de Tlacaelel y del rey, sin mas detenimiento fueron sacrificados á su dios Vitzilopochtli" (Durán, 1867: 194). Durán destaca el carácter sanguinario de Tlacaélel que convierte la guerra en una nueva ideología: "Tlacaélel le respondió: poderoso Señor: no me espantan a mí ni me admiran esas muertes, que para eso se ordenan las guerras" (Durán, 1867: 196).

La guerra se configura, entonces, como un ritual: la llamada 'guerra florida' que propiciará víctimas para mantener el culto a Huitzilopochtli. Dichas guerras ampliarán el dominio azteca hasta convertirlos en un imperio. León-Portilla consignará en la historia el papel de Tlacaélel como guerrero, siguiendo a Durán, pero enriquecerá su perfil como consejero de reyes en *La filosofía náhuatl*, en el subcapítulo "Cosmovisión místico-guerrera de Tlacaélel", de la quinta parte (León-Portilla, 1959: 249-272).

Tlacaélel desde la visión de León-Portilla

A Miguel León-Portilla le importaba revisar el alcance de las acciones de Tlacaélel consignadas en las crónicas: "Tlacaélel, cuya obra se sintetiza en la consolidación de la supremacía azteca resulta casi un desconocido para la gran mayoría. Y no se debe esto a carencia de datos acerca de la figura de Tlacaélel" (León-Portilla, 1959: 249). El estudioso cita todas las

crónicas indígenas que también rescatan la figura del líder guerrero. Si el desconocimiento de Tlacaélel no se debía a la carencia de datos sobre el personaje, su hipótesis era que hacía falta ofrecer una visión de sus acciones desde una nueva perspectiva: la propuesta y consolidación de una nueva ideología para la nación azteca. Y así, en el prefacio a la tercera edición de *La filosofía náhuatl*, anuncia la inclusión de un sexto capítulo (la edición de 1959 contaba con cinco) titulado "El problema de los orígenes y evolución del pensamiento náhuatl" (León-Portilla, 1966: 273-316); en el prefacio correspondiente expone su objetivo: "Sin embargo, el difícil problema de los orígenes de este pensamiento no había sido tratado en las dos ediciones anteriores. He querido ensayar ahora un primer intento de elucidación." (León-Portilla, 1966: VII).

En 2017, la undécima edición recapitula sobre las aportaciones que fue agregando a su obra, como el Apéndice 3 en la 7.ª ed. de 1993 titulado "¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl", donde habla sobre las consecuencias de la reducción de la historia prehispánica a la escritura alfabética:

> Además, al ser arrancados esos textos de su trasmisión propia, es decir, de la tradición oral que se actualizaba con música y danzas en fiestas y diversas ceremonias, sufrieron otras alteraciones hasta quedar como mariposas muertas clavadas con un alfiler, fijadas con un alfabeto que nada tenía que ver con ellas. (León-Portilla, 2017: 458)

Con esa afirmación, cuestiona el proceso de registro de la historia oral y la memoria colectiva, así como la originalidad de los textos traducidos al español que eran los que consultaban los estudiosos. A esta premisa le opone, en favor de su propia investigación, la consideración de los códices prehispánicos:

> [...] la existencia en el ámbito cultural de Mesoamérica de libros y códices (*amoxtli*), portadores de pinturas ricas en simbolismos, acompañadas

> de signos glíficos, así como también de inscripciones en monumentos y diversos objetos descubiertos y estudiados por la arqueología. (León-Portilla, 2017: 459)

Cabe aquí una anécdota crucial en la formación del joven Miguel León-Portilla. En el prólogo a la décima edición (2006) y con motivo de los cincuenta años de su libro ahora titulado *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*, recuerda:

> A mediados de 1952 visité a Garibay. Le manifesté mi admiración por sus traducciones del náhuatl y añadí que deseaba adentrarme en el pensamiento transmitido en esa lengua. Mi intención era ir en busca de su filosofía. Su respuesta fue sumaria: "¿Sabe usted náhuatl?" Al responderle que no, añadió: "Es cierto que en México hay quienes se dicen helenistas aunque desconocen el griego y también supuestos estudiosos de Kant o Hegel que no saben alemán. Usted no puede acercarse al pensamiento náhuatl si ignora la lengua en que está expresado". (León-Portilla, 2006a: V)

Ante tal exigencia, aprende náhuatl y recurre entonces a las fuentes de Fray Bernardino de Sahagún, los *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, recopilados en el *Códice Matritense*. En ese códice, traducido al español por León-Portilla, se consigna que los sabios aconsejan a Moctezuma quemar los testimonios que registraban su historia antigua, "[e]ntre ellos, como es obvio, estaba Tlacaélel. Reunidos, determinaron quemar los códices y libros de pinturas de los vencidos tepanecas y aún los propio de los mexicas" (León-Portilla, 1959: 251), por carecer de importancia. Aquí el fragmento correspondiente del códice, donde nuestro erudito registra con detalle la fuente consultada en su cita que aparece entre comillas:

> "Se guardaban su historia.
> Pero, entonces fue quemada...
> Los señores *mexicas* dijeron:

no conviene que toda la gente
conozca las pinturas.
Los que están sujetos (el pueblo),
se echarán a perder
y andará torcida la tierra,
porque allí se guarda mucha mentira,
y muchos en ellas han sido tenidos por dioses."
(Textos de los informantes de Sahagún, vol. VIII, fol. 192, v. AP I, 73).

(León-Portilla, 1959: 251-252)

Años después de seguir estudiando la influencia de Tlacaélel, se atreve a afirmar: "Fue él, casi con seguridad, el instigador de la quema de los viejos libros o códices para introducir una nueva conciencia de la propia historia" (León-Portilla, 1980: 265). En otro de los libros clásicos de nuestro historiador, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, le dedica el capítulo titulado: "Tlacaélel: el hombre que hizo grandes a los aztecas", donde destaca: "Tlacaélel se valió de los elementos de la antigua cultura tolteca que consideró útiles y provechosos, aunque les dio muchas veces un sesgo distinto. En realidad, puede afirmarse que Tlacaélel fue un auténtico reformador". (León-Portilla, 1961: 48).

La aseveración de León-Portilla permite comparar el manejo político de la historia por parte de Tlacaélel con el cuestionamiento historiográfico iniciado por Hayden White en los setenta, en su obra *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, donde estableció "las distintas teorías posibles con que justificaban el pensamiento histórico los filósofos de la historia de esa época" (White, 1973: 14). A inicios del presente siglo, Stephen Greenblatt criticará el antiguo historicismo por su carácter monológico: "The earlier historicism tends to be monological; that is, it is concerned with discovering a single politica vision" (Greenblatt, 2001: 2253), agregando que el nuevo historicismo cuestiona incluso el propio registro de la historia: "The new historicism erodes the firm ground [...], it tends to ask questions about its own methodological assumptions". (Greenblatt, 2001: 2254). León-Portilla

destaca cómo Tlacaélel influyó en "[l]a nueva visión de la historia mexicatl introducida entonces, que se conserva en los textos de procedencia azteca que hoy día se conocen. En ellos, los mexicas aparecen frecuentemente emparentados con la nobleza tolteca" (León-Portilla, 1959: 252), de manera que su dios Huitzilopochtli "dejó de ser el numen tutelar de una pobre tribu perseguida y se fue agigantando cada vez más, gracias a la acción de Tlacaélel" (León-Portilla, 1959: 252). Así pues, Tlacaélel marca la dirección ideológica de una nueva versión de la historia del pueblo mexica que sea acorde con la dignidad del Imperio.

En los ochenta, en *Literaturas de Mesoamérica*, León-Portilla señala de forma contundente justificando al reformador e ideólogo mexica:

> Era pues necesario reinterpretar el pasado para tener en él nuevo apoyo del destino que aguardaba a los seguidores de Huitzilopochtli. Había que establecer otras palabras-recuerdo y cambiar el contenido de los códices. Se reunió lo que se calificó entonces de falso y se hizo la quema de los libros de pinturas que no convenía conservar. (León-Portilla, 1984: 212)

Por otra parte, Miguel León-Portilla reconoce las dos élites en el México antiguo: los guerreros y los poetas. Si bien muchos guerreros escribieron poesía, entre ellos no se encuentra Tlacaélel. Tal vez por ello, León-Portilla divide su admiración entre el gran poeta Nezahualcóyotl, rey de Tezcoco, uno de los grandes aliados de los aztecas en su etapa de la Triple Alianza que destacó más como sabio gobernante y poeta que como guerrero, y Tlacaélel, consejero de tres emperadores, famoso como estratega y por su valentía en la guerra, siempre el primero en las filas de combate sin importar la fuerza del enemigo:

> Dos figuras extraordinarias, Tlacaélel y Nezahualcóyotl, aliados para vencer a sus antiguos dominadores los tepanecas de Azcapotzalco, al obtener la victoria, dieron principio a dos formas de vida distintas. Ambos conocían el antiguo legado cultural. Pero mientras Nezahualcóyotl

> simboliza la actitud de quienes desean continuar, o tal vez hacer resurgir, la tradición espiritualista de los toltecas, Tlacaélel inicia una reforma de resonancias exteriores mucho más amplias y trascendentales. (León-Portilla, 1971: 257)

La postura crítica de León-Portilla ante ambos personajes es de equipararlos como grandes héroes y forjadores de la grandeza del México prehispánico. La cita anterior continúa para destacar el reconocimiento de la labor de Tlacaélel, dejando de manifiesto como testimonio del éxito de sus logros el sello identificador para el México de hoy y de siempre en la historia universal:

> [...] la grandeza de México-Tenochtitlan y de sus incontables victorias y, por otra, el juicio y la descripción que acerca de los aztecas han consignado la mayoría de los historiadores, no ya sólo indígenas y coloniales, sino también modernos. Al referirse al México antiguo, son los aztecas, el Pueblo del Sol. (León-Portilla, 1971: 257)

León Portilla y los poetas nahuas

Además de su profundo estudio sobre la filosofía de los antiguos mexicanos, Miguel León-Portilla trabajó arduamente en el estudio de la poesía, como fuente del pensamiento y de expresión filosófica de los sabios mexicanos. En la introducción a *Trece poetas del mundo azteca*, señala que "el empeño de dar a conocer las creaciones literarias de los antiguos mexicanos data sólo de aproximadamente un siglo" (León-Portilla, 1967: 10). No obstante el esfuerzo de frailes y de sabios nativos por consignar y resguardar la memoria antigua, durante el periodo colonial permanecieron ignorados: "Fueron los *huehuehtlahtolli*, en el conjunto de producciones de la tradición prehispánica, los únicos textos publicados durante el periodo novohispano" (León-Portilla, 1991: 15). Esta afirmación la corroborarán años después Camelo y Romero

Galván (1995: 17) al presentar la crónica de Fray Diego Durán.

En la poesía se encuentra la alabanza que sostiene y justifica la guerra florida, ideología fundada por Tlacaélel para constituir los dominios de los aztecas en imperio. Sin embargo, al no encontrar testimonio alguno sobre la actividad poética de Tlacaélel, León-Portilla se alegra de hallar a una poetisa entre sus hijos y a un yerno. Se trata de Tochihuitzin, hijo de Itzcóatl que "contrajo matrimonio con una hija del célebre consejero Tlacaélel, de nombre Achihuapoltzin" (León-Portilla, 1992: 277), dato que se confirma en la genealogía del consejero consignada en la *Crónica mexicayótl* de Hernando Alvarado Tezozómoc: "yo, Tochihuitzin, soy tejedor de grama, / el sartal de flores / por allá cae". (León-Portilla, 1992: 280).

De los trece poetas consignados por Miguel León-Portilla, en el octavo lugar incluye a Macuilxochitzin, "poetisa, hija de Tlacaélel (mediados del siglo XV)" (León-Portilla, 1967: 155). Llama la atención que en la introducción al poema de Macuilxochitzin se destaque la figura de su padre en la información de la poetisa: "Su padre fue el celebérrimo consejero de los reyes aztecas, Tlacaélel"; "La hija del poderoso Tlacaélel"; "el pueblo todo y especialmente los nobles respetaban y admiraban al gran consejero, a quien el historiador Tezozómoc llegó a llamar 'conquistador del mundo'" (León-Portilla, 1967: 156, 157, 158).

El poema de la hija de Tlacaélel es una "recordación de la que parece haber sido una de las últimas conquistas instigadas por su padre [...], quiere dar gracias al supremo dios de los aztecas y desea preservar el recuerdo de la victoria de su pueblo" (León-Portilla, 1967: 160). En el único poema que con certeza se le atribuye a Macuilxochitzin, según las fuentes confirmadas por León-Portilla, se pueden leer estos versos:

In quauhxochitl	Las flores del águila
in momac ommani,	quedan en tus manos,
Axayacatzin.	señor Axayácatl.
In teoaxochitl,	Con flores divinas,
in tlachinolxochitl ic, [...]	con flores de guerreros. [...]

Topan cueponi-a	Sobre nosotros se abren
yaoxochitl-a [...]	las flores de guerra.

(León-Portilla, 1967: 167)

El poema de la hija exalta la ideología místico guerrera impuesta por su padre: "las flores de guerra". León-Portilla destaca en el prefacio que "es privilegio infrecuente sacar del olvido la figura y la obra de un poeta verdadero" (León-Portilla, 1967: 7) y, como siempre, pone de manifiesto su reconocimiento a la labor de sus precedesores sobre "el encuentro con estos sabios y poetas del México antiguo [...]. Meritoria en extremo fue la labor del doctor Ángel María Garibay, mi maestro, a cuya memoria expreso aquí sincero reconocimiento" (León-Portilla, 1967: 7-8). El homenaje de León-Portilla al gran poeta Nezahualcóyotl consistió en un largo poema de su autoría, "*Nezahualcoyotl icuic*. Canto a Nezahualcóyotl", escrito en náhuatl y español, cuya última estrofa dice:

[...] Ihuan axcan tiquihtoah:	[...] Y ahora digamos:
xochitica, cuicatica	con flores, con cantos,
tonamoxtlacuiloa,	vas pintando tu libro,
Nezahualcoyotzine,	Nezahualcóyotl,
motlacuilotica, motlahtoltica,	con tu pintura, con tu palabra,
tihuelnemizqueh tlalticpac.	podremos vivir en la tierra.

(León-Portilla, 2006b: 170-171)

León Portilla y sus contemporáneos

En el prólogo de León-Portilla al libro de Georges Baudot, *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, agradece al antropólogo francés tomar como base su libro de *La filosofía náhuatl* para presentar el pensamiento de los antiguos mexicanos (León-Portilla, 2004a: III). Centrado en la deidad de

Quetzalcóatl y en la figura de Nezahualcóyotl, Baudot confirma también la influencia política de Tlacaélel: "una misión místico-guerrera que los *mexicah* se tomarían muy en serio a partir de 1428, de la derrota de Azcapotzalco y del gran refundimiento filosófico y político iniciado por Tlacaélel" (Baudot, 2004: 173). Asimismo, reconoce a León-Portilla como pionero, maestro y "sabio mexicano" en sus estudios:

> *La filosofía náhuatl* suscitó no pocas sonrisas irónicas, incredulidades y hasta sarcasmos en quienes no podían concebir que las grandes culturas amerindias del pasado prehispánico de México hubiesen producido poetas y filósofos como los del mal llamado Viejo mundo. [...] Es hora de analizar la extraordinaria aportación del sabio mexicano. (Baudot, 2004: 166)

Sin embargo, así como está al pendiente del destino que corren sus obras en manos de mexicanistas extranjeros, León-Portilla tiene el cuidado de revisar los trabajos de sus colegas, especialmente, el rigor con que él mismo se dedicó a la traducción de textos en náhuatl lo exige a quien se atreve en campo tan complejo, al punto de criticar con dureza traducciones como la de John Bierhorst sobre los *Cantares Mexicanos* en 1985. Rudolf van Zantwijk afirmó sobre la calidad de la traducción de León-Portilla:

> [...] con su modo de escribir, ha logrado un dominio completo de la lengua náhuatl, como lo demostró de nuevo, entre otras tantas ocasiones, en 1986 y en 1991, al criticar las traducciones de Bierhorst, hasta hacerlas pedazos en un grado muy pocas veces alcanzado en las reseñas de publicaciones dirigidas a un público científico. (Zantwijk, 1997: 126)

Antes de iniciar su severa crítica contra Bierhorst, León-Portilla enumera las críticas denostadoras que el estudioso norteamericano dirigió a especialistas entre los que se encontraba Ángel María Garibay: "A propósito de los trabajos de Garibay opina que 'mejor preparado que Schultze Jena,

Garibay no produjo traducciones coherentes... Como intérprete de todo el género, enfatizó en exceso su antigüedad...' (p. 120)" (León-Portilla, 1986: 386). León-Portilla cuestiona que Bierhorst interpretara los *Cantares Mexicanos* como "*Ghost-Song Ritual*" (León-Portilla, 1986: 389), señalando: "Como puede verse por estos testimonios, la creencia prevalente entre los antiguos nahuas era que el retorno de los muertos es imposible." (León-Portilla, 1986: 390), por lo cual no podían traducirse como 'fantasmas'.

Igualmente, refuta con base en textos originales de códices e inscripciones la descalificación de los estudios de Garibay que el estudioso estadounidense califica de invenciones y, en contraparte, subraya siempre "[t]al afirmación no la documenta con testimonio alguno." (León-Portilla, 1986: 393), "despach[a] la autoridad de un cronista, inventando Bierhorst una serie de acontecimientos de los que no hay prueba alguna." (León-Portilla, 1986: 394), "Garibay, mucho más cauto de lo que Bierhorst supone" (León-Portilla, 1986: 396), para concluir cuestionando el arbitraje de los textos publicados por la Universidad de Stanford:

> A modo de conclusión de este largo comentario diré, por una parte, que me causa extrañeza que los especialistas en literatura náhuatl —que seguramente consultó Stanford University Press— no hayan percibido y objetado el gran conjunto de suposiciones, sin apoyo testimonial, en que basa Bierhorst la presentación de su trabajo y las traducciones que ha elaborado. (León-Portilla, 1986: 400)

Esta muestra de rigor y censura de Miguel León-Portilla sobre investigaciones cuestionables como la John Bierhorst, quien además se atrevió a poner en tela de juicio los trabajos del P. Garibay, son ejemplo de la disciplina que caracterizó siempre la labor académica de nuestro nahuatlato. Igualmente, podemos deducir que sus afirmaciones sobre el carácter y el peso de la figura de Tlacaélel en la historia antigua de México tienen siempre como fundamento fuentes originarias que salen a la luz gracias a su investigación sobre el gran tlatoani.

Conclusión

En 2004, Miguel León-Portilla publica en *Letras Libres*, heredera de la revista *Vuelta* fundada por Octavio Paz, un artículo sobre Tlacaélel, donde resume todos los estudios de los que hemos tratado en nuestro capítulo. En "Tlacaélel, un sabio poder detrás del trono", León-Portilla se pregunta: "¿Cambió entonces Tlacaélel el saber por el poder?" (León-Portilla, 2004b: 27). Y en juego con la previsión de la historia se pregunta qué habría sucedido de no haber muerto antes de la llegada de Hernán Cortés. En su conclusión, no puede evitar hacer referencia a otra figura que se mantuvo detrás del poder de tres presidentes: Plutarco Elías Calles. Finalmente, piensa que si el sabio guerrero y consejero viviera en nuestros tiempos: "Tlacaélel se esforzaría por lograr que la nación que él había enderezado recobrara su rumbo." (León-Portilla, 2004b: 28).

En 2016, la Ciudad de México reconoció a don Miguel León Portilla, llamándolo "el nuevo Tlacaélel", por su influencia en la interpretación del pensamiento de los antiguos mexicanos. Como reconocieron sus discípulos extranjeros: "la labor interpretativa de Miguel León-Portilla ha ejercido una influencia decisiva en el terreno de los estudios mexicanistas de la segunda mitad de este siglo y seguramente la prolongará todavía en el siglo que viene" (Zantwijk, 1997: 125).

Bibliografía

Baudot, Georges (2004), *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*. México: UNAM.

Camelo, Rosa de Lourdes y José Rubén Romero Galván (1995), "Estudio preliminar", en Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. t. 1. México: CONACULTA, pp. 15-47.

Colston, Stephen A. (1974), "Tlacaelel's Descendants and the Authorship of de *Historia Mexicana*", *Indiana*, 2, 69-72.

Durán, Fray Diego (1867), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, t. 1. México: CONACULTA, 1995.

Garibay K., Ángel M.a (1959), "Prólogo", en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 2.ª ed. México: UNAM, pp. XV-XIX.

Greenblatt, Stephen (2001), "Introduction to The Power of Forms in the English Renaissance", en Vincent B. Leitch (ed.), *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: Norton, pp. 2250-2254.

León-Portilla, Miguel (1958), *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*. México: UNAM.

León-Portilla, Miguel (1959), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 2.ª ed. México: UNAM.

León-Portilla, Miguel (1961), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE, 1987.

León-Portilla, Miguel (1966), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3.ª ed. México: UNAM, 1983.

León-Portilla, Miguel (1967), *Trece poetas del mundo azteca*. México: UNAM, 1984.

León-Portilla, Miguel (1971), *De Teotihuacán a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México, UNAM, 1995.

León-Portilla, Miguel (1980), *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE, 1983.

León-Portilla, Miguel (1984), *Literaturas de Mesoamérica*. México: SEP.

León-Portilla, Miguel (1986), "¿Una nueva interpretación de los *Cantares Mexicanos*? La obra de John Bierhorst", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 18, 385-400.

León-Portilla, Miguel (1991), "Estudio introductorio", en *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México: FCE, 2011, pp. 13-45.

León-Portilla, Miguel (1992), *Literaturas indígenas de México*. México: FCE.

León-Portilla, Miguel (2004a), "Prólogo", en Georges Baudot, *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*. México: UNAM, pp. I-IV.

León-Portilla, Miguel (2004b), "Tlacaélel, un sabio poder detrás del trono", *Letras Libres*, 63, 26-28.

León-Portilla, Miguel (2006a), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*, 10.ª ed. México: UNAM.

León-Portilla, Miguel (2006b), "*Nezahualcoyotl icuic*. Canto a Nezahualcóyotl", en *Poesía náhuatl: la de ellos y la mía*. México: Diana, pp. 166-171.

León-Portilla, Miguel (2017), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 11.ª ed. México: UNAM.

Payás, Gertrudis (2013), "Ángel María Garibay", en *Enciclopedia de la Literatura en México*. México: Secretaría de Cultura, http://www.elem.mx/autor/datos/2536

[consulta: 24 agosto 2019].

White, Hayden (1973), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo. México: FCE, 2002.

Zantwijk, Rudolf van (1997), "Las traducciones del náhuatl de Miguel León-Portilla", en *In Iihiyo, in Itlahtol. Su aliento, su palabra. Homenaje a Miguel León-Portilla*. México: UNAM-El Colegio Nacional-INAH, pp. 125-136.

Las huellas de la cuarta raíz en México: la narrativa china en *La casa del dolor ajeno* y *Verde Shanghai*

Verónica Quezada

El comienzo del siglo XXI se vanagloria por entrar en una nueva etapa de la globalización, de innovaciones en la tecnología e intercambios a todo nivel social y cultural. Además, se experimenta o se percibe una era de mucho movimiento, algunas veces forzado, en la que se ha emprendido un deseo por rescatar e incluir a grupos minoritarios marginados, o a raíces ocultas, en la narrativa nacional dominante. Sin embargo, con cambios sociopolíticos a nivel mundial, parecería que ha habido un retroceso en cuanto a una narrativa transnacional de inclusión. Se ha entrado en una década de xenofobias, ocultamientos y enajenaciones una vez más. Por lo tanto, la función de la literatura, así como de otras expresiones culturales, es esencial y necesaria ya que se metaforiza en archivo histórico y en la memoria colectiva de una nación.

De este pensamiento parte el siguiente análisis de dos obras literarias que se pueden interpretar como un repositorio histórico, una (re)interpretación sociopolítica y cultural. Todavía existe la tendencia a adjudicar(se) una identidad e ideología del mexicano/a como mestizo/a, creando así una dicotomía nacional: lo español (colonizador) y lo indígena (colonizado). Si pensamos en la raza cósmica de José Vasconcelos (1882-1959), y su tercera raíz, se trae a la discusión al afromexicano, quien hasta muy recientemente comienza a recibir atención en la literatura y las artes. Sin embargo, "the forgotten history of Latin America's Asian population, or *cuarta raíz*" (Romero, 2011: 8) necesita ser rescatada e integrada al discurso nacional. Por lo tanto, obras literarias como las aquí analizadas, se han convertido en el espacio simbólico del que carece el Estado.

La casa del dolor ajeno: crónica de un pequeño genocidio en La Laguna (2015) del escritor Julián Herbert (Acapulco, 1971), es una obra literaria que,

como lo augura el subtítulo, recopila y escudriña datos sobre el genocidio de una comunidad china en la época de la Revolución Mexicana, mientras recupera y visibiliza la participación de los chinos inmigrantes en el México decimonónico. Por otra parte, *Verde Shanghai* (2011) de Cristina Rivera-Garza (Matamoros, 1964), traza las huellas de esta cultura en México y metafóricamente recupera la presencia e identidad de descendientes de los primeros migrantes chinos. Ambos trabajos, aunque muy distintos en estilo, se colocan como contra-narrativas a las historias oficiales que han ocultado, marginado o trastornado la historia y presencia chinas en la construcción de un México moderno, ya que su presencia no encaja en la construcción oficial del mestizaje. Ambos escritores crean una alegoría y un microcosmos de la violencia y xenofobia en la historia mexicana. De esta manera, las fronteras culturales, regionales, nacionales y escriturales adquieren nuevos matices.

Obras híbridas y fronterizas: un análisis estructuralista

Hay una carencia de literatura sobre la presencia y el aporte del migrante chino en México, de modo que la estructura de los textos enmarca y refleja las vicisitudes existentes para poder escribir sobre este. Las estructuras transmiten la complejidad que implica discutir el tema en una novela que tiene como fin escudriñar eventos claves e históricos, desvelar su participación, al mismo tiempo que se hilvana una sagaz crítica de la sociedad mexicana del pasado y del presente. Julián Herbert escoge escribir una crónica mezclada con diferentes géneros literarios en un tono sarcástico, mientras que Cristina Rivera-Garza, conforme a su reconocible estilo, opta por una narrativa en clave, un palimpsesto que ingeniosamente traza los vestigios chinos.

La casa del dolor ajeno es una obra de fronteras —geográficas, culturales, psicológicas—, es un pastiche de reconstrucción de acontecimientos provenientes de distintas fuentes y de distintos géneros literarios para narrar el trágico genocidio de aproximadamente 300 migrantes cantoneses en la comarca lagunera de Torreón, Coahuila, ocurrido entre el 11 y 13 de mayo de

1911. En esa época, en pleno apogeo de la Revolución Mexicana, la comarca era el equivalente al concepto estadounidense del 'viejo oeste'. Era un área en proceso de modernización y, por lo tanto, muy atractiva para inversionistas y extranjeros. Este hecho, ligado a otros eventos tanto del lado estadounidense como del lado chino, motivaron un influjo de migrantes chinos en esta zona desde finales del siglo XIX, llegando a ser el segundo grupo más grande de inmigrantes en todo México para 1926 (Romero, 2011: 1). En Estados Unidos, la ley de exclusión de chinos (*Chinese Exclusion Act*) de 1882 empujó a muchos a emigrar al país vecino que, coincidentemente, necesitaba mano de obra barata para la agricultura y después para la construcción de ferrocarriles. Sin embargo, rápidamente estaban prosperando en el campo de la agricultura y, una vez establecida una comunidad de inmigrantes, los chinos con capital comenzaron a invertir en diferentes sectores de las industrias mexicanas: "Gracias al carácter trasnacional de sus recursos, la de Torreón estaba llamada a ser la comunidad cantonesa más poderosa […] de México. Era una colonia capitalista: la única que competía abiertamente con las altas burguesías estadounidense y nacional en 1911" (Herbert, 2015: 121-122). Consecuentemente, se crea una tajante diferenciación entre lugareños y extranjeros en un espacio territorial en pleno cambio social, geopolítico y cultural cuya burguesía temía perder poder ante la presencia china.

Por otro lado, Herbert se nutre de y dialoga con obras literarias marginadas sobre la región, posicionándose de esta manera dentro de la literatura fronteriza sobre la Revolución Mexicana en la esfera norte. Entre las que cita o a las que alude se encuentran: *Entre el río Perla y el Nazas: La China decimonónica y sus braceros* de Juan Puig, la autobiografía *Tulitas of Torreón* de Tulitas W. Jamieson *y Tropa Vieja* de Francisco Urquizo. Con excepción de *Entre el río Perla y el Nazas* (libro histórico), los autores fueron testigos de la matanza y ayudan a corroborar la inútil crueldad del exterminio de los habitantes chinos de Torreón. Los testimonios en estas obras son claves y ofrecen la oportunidad de diseccionar eventos que explican el contexto que condujo al genocidio. Además, el subtítulo del libro de Puig, al usar el término 'bracero', crea un paralelismo entre el inmigrante mexicano en los EE.UU., y el inmi-

grante chino en México.

En su empeño por llevar a cabo la doble función de recuperación y crítica, Herbert presenta "una lectura *gonzo* aplicada a la historia" (Herbert, 2015: 18). El tono de la novela se asemeja a este estilo que se caracteriza por el involucramiento directo y subjetivo del periodista (escritor en este caso) hasta convertirse en un actor más (personaje en este caso). De la misma forma, Herbert explota otra característica de ese estilo, le otorga más importancia al contexto al darle total protagonismo al genocidio a través de los escasos datos que existen sobre este y sus participantes, además de incluir su aguda crítica y el tono de sarcasmo. Como en el periodismo *gonzo, La casa del dolor ajeno* es una denuncia ante el agravio a un grupo de migrantes, pero también ante la insensibilidad para reconocerlo y aprender del pasado. A diferencia del peligro que implica para el denunciante, no es Herbert el que corre peligro sino las versiones oficiales que se tienen sobre el acontecimiento. El agente encubierto no es Herbert, es el tema tabú: el abrir archivos históricos para denunciar la subjetividad, manipulación y complicidad de los ciudadanos y el Estado al 'historiar' la Nación. Al escribir sobre el tema, Camila Martínez comentaba, "quizá lo que busca el periodismo gonzo no es esforzarse en ser objetivos utópicos, sino la expresión honesta y directa del subjetivismo humano" (Martínez, 2018), lo que define con exactitud el logro de escribir literatura *gonzo*.

Al ser una obra híbrida que incluye distintos géneros, el texto fluctúa entre la ficción y la historia, la oralidad y la escritura. Herbert logra llevar al texto una multiplicidad de voces a través de distintas fuentes que le dan un aspecto de fragmentación a la novela. Pero la hibridez del relato le permite acercarse a una interpretación panorámica, desde una posición privilegiada como escritor que tiene acceso a archivos, a testigos, a literatura. No obstante, Herbert asegura que es un intento fallido por crear una novela histórica: "en cuanto empecé a inventar noté que traicionaba los materiales: la ficción ya la había escrito el Espíritu Nacional" (Herbert, 2015: 18), refiriéndose a las diferentes versiones oficiales, falsas o incompletas, que se han confeccionado a lo largo de las décadas. Muchos de estos datos fueron trastocados para favorecer a la clase alta o a las familias poderosas de la sociedad torreonense. Por

lo tanto, Hebert la denomina como una "*antinovela* histórica" (2015: 18). Al colocarse como una contestación a las propuestas o conclusiones 'oficiales' sobre el genocidio, se vuelve una historia transversal en cuyos intersticios se encuentran las narrativas de las víctimas, las micro e intrahistorias excluidas de los discursos hegemónicos que proveen la otra cara del acontecimiento. Un acercamiento híbrido de esta índole, al recaudar piezas del pasado y del presente, la acercan aún más a la historia que a la ficción, ya que, como afirma Walter Benjamin: "[the historian] grasps the constellation which his own era has formed with a definite earlier one. Thus establishes a conception of the present as the 'time of the now' which is shot through with chips of Messianic time" (1969: 263). El historiador provee una lectura fluida, que sirve de puente entre el pasado y el presente para iluminar nuestro presente. Al lograr esta proeza, la novela es *antinovela* porque ya no es ficción.

Por su parte, *Verde Shanghai* también es una obra híbrida que experimenta con el lenguaje y con la escritura como toda la obra literaria de Rivera-Garza. Puede haber varias interpretaciones de esta novela debido a su complejidad, pero su estilo le facilita crear un subtexto e intertexto dentro de la novela que el lector tendrá que descifrar para seguir el hilo conductor sobre la exploración del olvido en la Historia mexicana de la migración y diáspora chinas, igual que el menosprecio de su participación en la sociedad mexicana.

Después de sufrir un accidente automovilístico, la protagonista Marina Espinosa decide cambiar de vida al lado de su esposo con quien vive en "un castillo de plástico" (Rivera-Garza, 2011: 33). Marina es una persona introvertida, ama de casa que lleva una vida organizada y predecible. Decide fugarse de casa y lentamente se transforma en Xian, su *alter ego*, quien es extrovertida, aventurera, impredecible y pintora. Desde el hotel La Estrella de Choi, reflexiona y escribe sobre su pasado, en lo que llama una reescritura de lo que la escritora no incluyó por falta de conocimiento.

Esta escritora intertextual a la que alude es la propia Cristina Rivera-Garza, y el libro al que se refiere es la primera colección de cuentos de esta: "[Marina] abrió los cajones del escritorio […] Le tomó apenas unos minutos encontrar el libro que buscaba. *La guerra no importa* [1991]. Lo observó

con desdén y, luego, lo hojeó al descuido. Un abanico frente a su rostro. Un objeto perdido. ¿Un hacha?" (Rivera-Garza, 2011: 34). Al no quedar satisfecha con el resultado de ese primer intento, Marina reescribe segmentos para completar las omisiones o los 'cortes' que la escritora le hizo a su identidad. Desde la perspectiva narratológica, Rivera-Garza lleva a cabo una intertextualidad de su propia obra literaria. Al respecto, Julia Kristeva aseguraba que "todo texto se construye como un mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de intertextualidad, y el lenguaje se lee, por lo menos, como doble" (Kristeva, 1969: 68), es decir, el significado no se pasa del escritor al lector, sino que es mediado por todas las lecturas y los códigos del lector, quien a su vez es un participante activo. Rivera-Garza muestra esta conexión al hacer que sus dos obras dialoguen. También, se refiere a la complejidad cultural del espacio donde la novela está ubicada y además crea un diálogo con el ámbito sociohistórico —la Ciudad de México, específicamente un barrio chino donde confluyen el presente y el pasado—. Rivera-Garza ha dicho en varias entrevistas que su narrativa no ofrece soluciones sino provocaciones, con el fin de que el lector participe en el proceso escritural al extraer información que lo lleve a dialogar directamente con el texto. Pero, en esta obra, Rivera-Garza incorpora otra capa al estudio narratológico, ya que la protagonista y otros personajes al pasar de una obra a otra también (re)interpretan su propia historia e identidad y la (re)escriben. No solamente se arma un caso de metaliteratura, sino de 'metaidentidad' puesto que un personaje funge el rol de escritor dentro de su propia historia literaria; Marina (mexicana) se cuestionará su identidad y recuperará parte de su identidad perdida representada por Xian (china), mientras que Rivera-Garza recuperará hitos históricos y relevantes de la comunidad china que simbólicamente se registrarán en la narrativa (léase memoria) mexicana.

Además, Rivera-Garza plasma una apreciación y un homenaje histórico y artístico de la cultura china. El otorgarle total agencia al personaje de Marina tiene una función fundamental para profundizar el tema, y de alguna manera reivindica la manera en la cual expuso a personajes en los cuentos de *La gue-*

rra no importa. Por lo tanto, de forma paralela en la rescritura que llevará a cabo Marina, Rivera-Garza reescribe su materia prima, su trabajo escritural que es su propio origen como escritora. Consecuentemente, mientras que en sus cuentos los personajes podrían ser interpretados a partir de una 'otredad', como el 'oriental' o 'exótico' en México, en la novela se bloquea esta simplificación. Hace un gran esfuerzo por utilizar herramientas textuales y una pluralidad de voces para evitar caer en una representación superficial y subalterna.

Complementando la historia oficial: las intrahistorias

La intrahistoria, como la definía Miguel de Unamuno (Bilbao, 1864-Salamanca, 1936), es aquella que no se oficializa o la que no se publica, la historia del individuo común, pero a la que es necesario consultar e incluir para complementar la oficial. Debido a la manipulación de los hechos, oficialmente, los chinos fueron culpables de su propia tragedia argumentando que fueron asesinados por atacar a revolucionarios maderistas en *La casa del dolor ajeno*, y en *Verde Shanghai* se les culpa de su propio exterminio y olvido por haber sido contrabandistas de opio e individuos despreciables. Sin embargo, las intrahistorias en ambas novelas desplazan las versiones oficiales o más conocidas sobre la presencia china en México.

La microhistoria más reveladora en *La casa del dolor ajeno* es la de Porfirio Díaz y su visualización de la comarca como el paradigma de su plan para un México moderno. Para Díaz, no era suficiente construir vías ferroviarias que conectaran y mecanizaran el norte, sino que también implícitamente tenía la intención de atraer una migración europea que ya se había dado en Sudamérica y en los EEUU. Herbert señala estas intenciones de la siguiente manera: "Me conformo con advertir que el nacimiento de Torreón como villa y su posterior elevación al estatuto de ciudad son ideológicamente inseparables de una *utopía eugenésica*" (Herbert, 2015: 40, énfasis añadido), era el lugar ideal para mejorar la composición racial del mexicano que tenía demasiada sangre indígena para el gusto de Díaz. La gran ironía es que la

construcción de las vías del tren y la gran posibilidad ante el nacimiento de una urbe en la región norte atrajo mayoritariamente una migración cantonesa. Es significativa la descripción que se provee del primer inmigrante cantonés: "Mírenlo tiene 24 años. Lleva dos canastas de chunches en las manos. Él no lo sabe, pero, para bien y para mal, acaba de arruinar la utopía eugenésica de quienes se perciben a sí mismos como los hombres más sabios de México" (Herbert, 2015: 64). Lo más impresionante de esta descripción es la imagen fotográfica que no existe del primer inmigrante, así como no existen otras imágenes de estos inmigrantes. De igual manera, la presencia de este cantonés irrumpe la imagen fotográfica de Díaz sobre su utopía de la Comarca. Mientras que la burguesía mexicana los percibía como amenaza, el discurso de la Revolución Mexicana planteaba una identidad mestiza dejando a la comunidad china fuera de cualquier imaginario nacional. En su estudio *Orientaciones transpacíficas*, Laura J. Torres-Rodríguez argumenta que la comunidad china "termina proporcionando un matiz migratorio para leer lo nacional" (2019: 17), en otras palabras, los migrantes chinos les proporcionan a los mexicanos más combustible para defender una identidad nacional en plena construcción.

Entre los aciertos del texto se encuentran las distintas intrahistorias adquiridas por medio de la oralidad y proveniente del individuo común. Estas hablan de los personajes (tanto mexicanos como chinos) no mencionados en la Historia, que tuvieron gran participación e influencia en los acontecimientos de la comarca, mientras que las grandes figuras son relegadas a la periferia. Un ejemplo emblemático es la leyenda urbana sobre la figura revolucionaria de Pancho Villa que cuenta que él fue quien asesinó a los chinos en Torreón. Aunque es verificable que Villa no estuvo ahí en las fechas en que ocurrió la masacre, su culpabilidad se ha tomado como verdad histórica.

Otra de las fuentes orales son los taxistas. Cuando Herbert visita los diferentes sitios donde se albergan archivos históricos en la comarca, entrevista a sus taxistas sobre la masacre. De hecho, un taxista es el primero en correlacionar el pasado con el presente, quien ante la pregunta de sabes quién mató a los chinos, este contesta, "han de haber sido los Zetas, ¿no?

Esos weyes son los que matan a todos" (Herbert, 2015: 92). Pero la osadía del escritor reside en incluir a los taxistas, quienes popularmente se conocen como un banco de información. El testimonio de estos es tan importante como los mismos archivos históricos, ya que ellos representan la voz de la ciudadanía. Hay discrepancias entre los archivos históricos que se mantienen o las correcciones que se han hecho sobre los acontecimientos. Por lo tanto, los testimonios de las personas, incluyendo los taxistas, se convierten en el archivo informal de la nación, y tal vez en una fuente más fidedigna, "qué difícil es caminar por una calle sin que te salgan al paso varias generaciones de esqueletos" (Herbert, 2015: 29), ya que al investigar hay muchas víctimas, mucha violencia que se convierte en la fundación de una región y una nación. Walter J. Ong asegura que la escritura es un acercamiento o escenificación de la oralidad (Ong, 1982: 8) , por lo tanto, *La casa del dolor ajeno* es la *performance* por escrito de Herbert al rescatar otras versiones, otras voces que enriquezcan la escueta información que se tiene sobre el pequeño genocidio chino para darle la visibilidad e importancia que merece.

Por otro lado, al quedar Villa al margen de la historia inmediata, otros personajes como Emilio Madero, Benjamín Argumedo, José Agustín Castro, Sixto Ugalde, entre otros, toman un papel protagónico. El más destacado tal vez sea Argumedo, quien parece haber dado la orden para la masacre declarando por escrito que los chinos abrieron fuego a su tropa primero. Sin embargo, hay otros personajes 'sin nombre', que tienen tanta relevancia como los antes mencionados. Se tiene conocimiento, por ejemplo, de vendedores del mercado que despreciaban a los negociantes chinos porque eran su competencia. Una de las versiones indica que el primer ataque en contra de los chinos se ordenó porque un vendedor insinuó que los negociantes chinos les estaban disparando a los revolucionarios. De igual manera, en una fiesta a la que asistió una de las tropas maderistas se culpaba a los chinos de haber tratado de envenenar a los soldados. Sin embargo, "primero se desarrolló un antichinismo intelectual y burgués más o menos fantasioso; luego este prejuicio fue secundado por gobiernos provinciales, enseguida federales y, años más tarde (a partir de 1906), la ideología se complementó

con la xenofobia pragmática de las clases populares" (Herbert, 2015: 99). En consecuencia, si bien quienes cometieron el acto fueron los soldados revolucionarios maderistas, el prejuicio y racismo en contra de la comunidad china vino de otras partes, de la burguesía de Torreón, de la ideología de Díaz y de la influencia de la literatura estadounidense. Todo esto propició una vorágine que arrasó con casi la mitad de los inmigrantes chinos en la comarca. Lo peor del caso, reclama Herbert, es que fueron estas mismas fuerzas que por intereses económicos, nacionales y personales nunca aceptaron, ni mucho menos se disculparon y simplemente olvidaron el atroz episodio histórico porque, como bien ha dicho Homi K. Bhabha (1990: 11), lo esencial para narrar la nación no solamente es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, sino que también ya hayan olvidado muchas otras cosas.

En *Verde Shanghai*, las intrahistorias se cuentan en el café Shanghai del barrio chino. Es ahí donde Marina escuchará a través de diferentes personajes fragmentos que narran la migración china a México, mediante los cuales armará su propia historia. Lo chino para ella, antes de este conocimiento por medio de la oralidad, era lo exótico y por lo tanto estereotípico, era la búsqueda de "los comederos de opio que un escritor extranjero describiera en alguna novela […] todo era enfermedad a su alrededor. Epidemias. Daño" (Rivera-Garza, 2011: 69), todos comentarios xenofóbicos que denigraban a la comunidad china. Un personaje, le recuerda: "lo hacían muy seguido en aquellos tiempos […], perseguirlos. Apenas si aprobaron el decreto que prohibía el consumo de drogas enervantes, todos se fueron directamente al barrio chino. Sabían muy bien lo que encontrarían" (Rivera-Garza, 2011: 163); dato histórico sobre la persecución de los barrios chinos con el propósito de criminalizar y así expulsarlos del país o por lo menos excluirlos (esto después del Convenio Internacional del Opio para tratar de controlar la producción y distribución de esta sustancia, en 1912). La sinofobia reaparece en la novela en lo que se asemeja a un mensaje político:

> Pueblo: cada asiático que llega a México, viene a quitar el pan y la honra de tus hijos. Combátelos con razón. Los chinos son la apreciación más vil

> de nuestra raza y el mayor peligro para nuestra querida patria. Los chinos son la más terrible amenaza de nuestra salubridad por sus infecciones naturales: peste bubónica, fiebre amarilla, vómito prieto, sífilis, tracoma, etcétera, etcétera […] evitemos a nuestras compatriotas la peor de las vergüenzas con los hijos de físico chino. (Rivera-Garza, 2011: 168)

Tal declaración se remonta a la época bajo la presidencia de Elías Calles, en la cual se armó una campaña racista a nivel gubernamental en contra de la comunidad china en los estados del norte de México, época en la cual se redactaron leyes que, entre otras cosas, prohibían el matrimonio entre mexicanas y chinos.

En la maraña de narrativas, el café verde Shanghai se convierte en el espacio semántico y temporal donde Marina aprenderá sobre un pasado que la une al grupo de chinos mexicanos. De esta manera, Xian, su 'otro' nombre adquiere una simbología que la coloca directamente como parte de esa 'otredad' mexicana. La primera vez que Marina se percata de la posibilidad de poder ser otra es "en un bar junto a una mujer desconocida que la bautizó con el nombre de Xian. Así empezaba su historia" (Rivera-Garza, 2011: 42). Aunque Marina asegura no saber la razón por la cual la llama así, las pocas descripciones de su físico señalan que puede ser porque tiene un rostro con fenotipo asiático—pelo corto negro, ojos pequeños (Rivera-Garza, 2011: 66). Es un señalamiento sobre una identidad que otros observaban en ella, pero que ella no percibía. En la investigación de su nueva identidad descubre que el nombre Xian "fue la capital del imperio chino en varias ocasiones durante un periodo de 1.100 años… [y que además] significa paz occidental" (Rivera-Garza, 2011: 53), así como que "en el taoísmo Xian designa a un ser que ha alcanzado *la inmortalidad*" (Rivera-Garza, 2011: 59, énfasis añadido). De manera que, dentro del simbolismo presentado, funciona como una alegoría de la diáspora china que alcanzará la inmortalidad a través del reconocimiento, de igual manera que Xian complementa la identidad de Marina y se inmortaliza porque está en su memoria.

Por otra parte, esta imagen encaja con el comienzo de la novela, al sufrir

un accidente automovilístico, mientras Marina está en el suelo se expresa lo siguiente: "El olvido es una boa que se muerde la cola. Toda mordida es un círculo. En el centro del círculo yace una mujer" (Rivera-Garza, 2011: 17). Esta imagen evoca el uróboros cuyo significado en la cultura china (encontrado en grabados de la tercera dinastía china, Zhou) es "un recordatorio de que todo vuelve a empezar" y "que todo tiene dos caras". Así, se ofrece una premonición del desdoblamiento de Marina en Xian.

Además, este acto que se podría calificar de antropofagia en la identidad de Marina actúa como una metáfora del acto histórico antropofágico de la identidad nacional mexicana que devora a sus grupos minoritarios en un esfuerzo que empieza bajo el Porfiriato (1876-1911), por construir y mantener una identidad liminal que rechaza cualquier otra etnia que no sea la mezcla indígena y española. Por consiguiente, el uróboros es el ciclo del olvido que experimenta la Nación al borrar de la memoria la diáspora china.

No es casualidad que a su regreso al café Verde Shanghai, Marina se encuentre con una anciana que le dice, "tú debes ser una de las Chou, de Hunan […] tu abuelo te esperó mucho tiempo y luego perdió la esperanza de volver a verte […] todos ustedes son iguales, huyen, se la pasan ocultándose y luego se presentan con nombres distintos […] tu abuelo se quedó esperándote, murió sin verte" (Rivera-Garza, 2011: 92). Así, descubre sobre su abuelo chino, mientras que la alusión a "presentarse con nombres distintos" es señal del cambio de identidad (o en el caso de Marina, falta de conocimiento de esa parte de su identidad). Se narra la experiencia de la primera generación del migrante chino en México: "El abuelo nació en un lugar, Mexicali. La historia de sus antepasados se perdió en algún lugar atrás del Pacifico y, luego, en otro lugar del otro lado de la frontera, por eso, todo dio inicio aquí para él, para ti, para mí, en Mexicali" (Rivera-Garza, 2011: 166), después le cuentan que el abuelo se muda a la Ciudad de México, justamente al barrio chino que Xian visita.

Espacios privados y públicos: la casa, el museo, el café

El título del libro de Julián Herbert es tan revelador como la pluralidad de aportaciones, ya que se sobreponen las esferas culturales, nacionales y regionales. De entrada, si asociamos la palabra "casa" con refugio/protección, tenemos una paradoja porque enmarca el dolor. Lo que debió ser casa/hogar se convierte en el dolor y peligro del 'otro'. La casa del dolor ajeno es como se le conoce al estadio de futbol de Torreón donde juega su equipo local, Santos. Se conoce popularmente de esta manera después de que todo equipo que jugaba contra Santos en Torreón perdía brutalmente. Bajo la esfera cultural y regional se demuestra la gran importancia que tiene el futbol para La Laguna, de la misma manera que lo tiene para el propio Herbert. Sin embargo, el significado a nivel nacional es que Torreón, como microcosmos de esa imagen del México moderno, también se convirtió en ese espacio donde los otros (o los extranjeros) estaban predestinados a sufrir y a perder. En el caso de la comunidad china, no solamente era la 'otredad' que no ensamblaba en la máquina modernizadora de la comarca, sino que también se convirtió en el chivo expiatorio de su época. Ante las injusticias sociales que empujaron a muchos a unirse a la bola, también fue esta comunidad el blanco más fácil de atacar ante la construcción imaginaria que se tenía en la psique nacional.

Por otro lado, está la casa o chalet del doctor Walter J. Lim, el único descendiente de los cantoneses a quien Herbert pudo entrevistar. Se describe como un edificio bonito que incluye un jardín reminiscente de la época próspera de la comunidad china. Sin embargo, al salir del lugar, "visto de espaldas, el edificio tiene un aura sombría. Así ha de verse la parte trasera de cualquier construcción histórica: será una zona de obscenidad elemental" (Herbert, 2015: 259). Nuevamente, se vislumbra el aura fotográfica de la descripción y Herbert pareciera el ángel de la historia de Walter Benjamin, quien ve la destrucción en el pasado, pero no puede hacer nada y es empujado hacia el futuro donde también se aproxima una tempestad: el progreso en el futuro (Benjamin, 1969: 257-258) o en este caso el capitalismo y neoliberalismo que acarrean destrucción y la posibilidad de otros pequeños genocidios —como

ocurrió en el caso de los 43 estudiantes de Ayotzinapa que se menciona al comienzo de la novela—.

El barrio chino en *Verde Shanghai*, por su parte, es un espacio "tan pequeño que casi no merecía el nombre de barrio, pero tan real que había sobrevivido con ese título a través del siglo" (Rivera-Garza, 2011: 70). La presencia del grupo queda reducida a un barrio chino, es decir al espacio que históricamente se le relegó. Al no corresponder al imaginario nacional, había que deshacerse del 'oriental' y sus descendientes, y los barrios chinos fueron los únicos espacios accesibles a ellos, "el barrio era en realidad una cárcel, una colonia penal. El barrio era lo que se esconde bajo la alfombra cuando llegan los invitados" (Rivera-Garza, 2011: 170), dato que alude a la época de la presidencia de Álvaro Obregón (1920-1924), cuando en México los migrantes chinos fueron confinados en 'barrios especiales', de los cuales tenían prohibido salir luego de las 12 de la noche. Aun así, su presencia y huella es tan real como la existencia de un barrio chino en la Ciudad de México (y en todos los otros estados a los cuales migraron).

Otros lugares públicos en los que Herbert pasa bastante tiempo investigando son los archivos históricos y los museos que también se transforman en espacios simbólicos, porque a pesar de su función como depositarios de la memoria, prueba de la existencia de la comunidad china, son sin embargo una distorsión histórica y cultural. Como señala Jason Oliver Chang al visitar una exposición de la comunidad china en un museo de Mexicali: "the museum's inclusion of the Chinese people related them to mestizo ideology by defining their difference. The depictions of Chinese people crafted a racial narrative of alterity and, thus, helped defined what it meant to be Mexican in Baja California" (Chang, 2017: 5). Nuevamente, la inclusión de la comunidad de esta manera puede continuar teniendo la función de alteridad, en oposición a la 'otredad' en la nación que define al nacional. De ahí que ambas obras sean trabajos esenciales para problematizar las representaciones de la comunidad china mientras que, simultáneamente, se incluye en las letras mexicanas.

Homenaje a la cultura china

Volviendo a la simbología, el color verde es un *leitmotiv* en la novela indiscutiblemente seleccionado por Rivera-Garza como parte de un homenaje a la cultura china. Como se sabe, el verde tiene muchos significados, desde aludir a la naturaleza y a la esperanza, hasta la liberación femenina. Sin embargo, está claro por el contexto que el título de la novela señala hacia la comunidad china, no solamente por la importancia del café como microcosmo de esta, sino también por el color. Primeramente, en China existe una leyenda, "la serpiente blanca", que es muy conocida. Hay varias versiones, pero en términos generales, habla de dos serpientes, una blanca y una verde, que adquieren forma humana para vivir en la tierra. Sugestivamente, en la novela, el color blanco se asocia a Marina, vive entre paredes blancas, lleva un yeso blanco en la mano, observa las nubes blancas; mientras que el color verde se asocia a Xian, pinta en tonalidades verde, describe paisajes verdes. Es como si la bifurcación de Marina personificara las serpientes blanca y verde. Además, volviendo al uróboros, en su representación china, el primer círculo y los ojos son verdes. También, a lo largo de la novela aparecen personajes del pasado con los ojos verdes, aludiendo a ese pasado rescatado.

El color verde, pues, enmarca la novela en un acto de crear también armonía y equilibrio como si se estuviera observando una pintura. Me refiero a la pintura porque Xian pinta cuadros a lo largo de la novela que tienen características típicas de pintura china. Muchas veces menciona lo que pinta y especialmente los colores que debe usar, selecciona los colores típicos de estas pinturas. Pero hacia el final afirma que el color perfecto para su cuadro es el aqua-marina, haciendo un juego de palabras con el nombre de Marina. Sin embargo, es revelador que hable de su última pintura justo antes de desaparecer porque su esposo regresa a su casa otra vez. Deja al lector con la sensación de que quien complementó su identidad fue Xian al encontrarse con Marina (y no viceversa); es decir, que es la china quien descubre a la mexicana y la deja plasmada en una representación artística. Rivera-Garza hace un vuelco e incluye también una interdiscursividad, que es una relación

de significados entre un texto literario y la pintura (u otras artes). Por lo tanto, parece ser un homenaje que Rivera-Garza le hace a la cultura china al usar su técnica, el arte, pero también al invertir los papeles y dejar inconclusa, o en continua búsqueda, la identidad de Marina, quien sirve de metáfora para la identidad mexicana que estará incompleta siempre y cuando no incluya a sus 'otros'.

Conclusión

A manera de conclusión, si bien la mayoría de la población mexicana nunca sabrá sobre el pequeño genocidio de la comunidad china de la comarca lagunera porque no se incluye en los libros de historia, ni tampoco indagará sobre la descendencia de los migrantes chinos, el trabajo elaborado por Julián Herbert y Cristina Rivera-Garza es invaluable. En esta época es imprescindible reflexionar sobre el papel que tienen obras como estas para la preservación de la memoria histórica (o antihistórica cuando se trata de rectificar la Historia). El mismo Herbert argumenta que "somos los humanos quienes nos empeñamos en escapar de lo Real a través de lenguaje y la memoria. El olvido está más cerca de la naturaleza que nosotros" (2015: 132), por lo tanto, es imprescindible que existan anti novelas históricas para pluralizar las narrativas nacionales.

Bibliografía

Benjamin, Walter (1969), *Illuminations: Essays and Reflections*. New YorK: Shocken Books.

Bhabha, Homi (1990), *Nation and Narration*. London: Routledge.

Chang, Jason Oliver (2017), *Chino: Anti-Chinese Racism in Mexico, 1880-1940*. Champaign: University of Illinois.

Herbert, Julián (2015), *La casa del dolor ajeno: Crónica de un pequeño genocidio en La Laguna*. México: Random House.

Kristeva, Julia (1969), *Semiótica I*, trad. José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1978.

Martínez, Camila (2018), "El periodista encubierto", *Algarabía*, 5 de octubre, https://algarabia.com/a-curiosidades/el-periodista-encubierto/ [consulta: 11 enero 2020].

Ong, Walter J. (1982), *Orality and Literacy*. New York: Routledge.

Rivera-Garza, Cristina (2011), *Verde Shanghai*. México: Tusquets.

Romero, Robert Chao (2011), *The Chinese in Mexico*, 1882-1940. Tucson: University of Arizona.

Torres-Rodriguez, Laura J, (2019), *Orientaciones transpacíficas. la modernidad mexicana y el espectro de Asia*. Chapel Hill: North Carolina University.

Cristina Rivera-Garza, *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color* y la contemporaneidad

María Fernanda Álvarez Ramírez

La escritora Cristina Rivera-Garza (Matamoros, Tamaulipas, 1.° de octubre de 1964 y Premio Nacional de Novela "José Rubén Romero" 1997, entre otros) publicó *El Disco de Newton: Diez ensayos sobre el color* (Editorial Bonobos) en 2011. En este libro encontramos un problema pues en realidad no son diez ensayos, ni microcuentos, ni una colección de aforismos, ni poemas —sino lo que sea que el lector elija, pues en palabras de la autora tamaulipeca "contiene textos que desafían las definiciones de género desde su mismo título"; haciendo alusión a esto, Antoine Compagnon menciona que "las formas [literarias] no son diferentes de las formas lingüísticas, pero su organización las vuelve, al menos a algunas, más visibles" (Compagnon, 2015: 46) —que establecen una relación elemental con el color, aunque ciertamente bajo el sello de la editorial está catalogado como *poesía* y puede entenderse el motivo para llevar a cabo esta selección. Es indispensable plantearnos 'qué es literatura' y partir desde este punto, pues lo que Cristina Rivera-Garza llama *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color* sería lo que el lector elija, como señalamos antes.

Sin embargo, estos textos también están vinculados a otros temas como son la infancia y la juventud, la nostalgia, la soledad y la muerte. Por ejemplo, dentro encontramos apartados como "Pocas cosas son más terribles que ser testigo de la muerte de los niños" (Rivera-Garza, 2011: 16), "La única cosa más terrible que ser testigo de la muerte de los niños es caminar muy lentamente por entre sus huesos livianos" (Rivera-Garza, 2011: 16), y "Desde otra perspectiva solo se trataba de tres personas a medio vestir o medio desvestir que, muy adentro del océano, gritaban y reían. Los brazos hacia el cielo; las bocas llenas de sal" (Rivera-Garza, 2011: 31). Una de las intenciones principales de Rivera-Garza consistía en "ser breve y desafiar los géneros literarios, ser híbrido y transitar libremente" (Talavera, 2012),

es decir, que cada línea y capítulo puedan leerse de cierta manera, pero al entrar en movimiento ocupen un lugar distinto en la misma lectura del libro como un conjunto, dando la sensación de ser una obra completamente diferente; esto ocurre también gracias a la experiencia que tenga el lector por aproximaciones pasadas a otras obras que son las que permiten distinguir a qué género podría corresponder cada apartado.

En el texto hay referencias a otras obras que, de igual forma, recaen dentro de la categorización de aquello que ahora conocemos como la literatura contemporánea: los poemas del escritor veracruzano José Carlos Becerra o del norteamericano Ernest Hemingway, así como la mención a un artículo sobre el estudio del poema "Blanco" de Octavio Paz realizado en 2002 y publicado por la revista trimestral *Bulletin of American Research*. También hay menciones más abiertas sobre arte de otras categorías, por ejemplo, en las líneas iniciales escribe: "Wittgenstein alguna vez aseguró, de manera por demás famosa, que los colores nos invitan a filosofar" (Rivera-Garza, 2011: 7), haciendo alusión al tratado de *Teoría de los colores* de 1810 del filósofo austriaco Ludwig Johann Wittgenstein, que esencialmente aborda los conceptos que tenemos sobre lo ya mencionado desde el momento en que se forman, cómo se ordenan, refecciones sobre las sombras y la refracción, así como también la manera en que se instituyen dentro del imaginario y a *Cuadernos azul y marrón* del mismo autor, donde se hace alusión a estos colores por ser el correspondiente a las pastas de los textos que posteriormente fueron publicadas por Rush Rhees en *Preliminary Studies for the Philosophical Investigations,* y al mismo tiempo establece un diálogo con *La Teoría de los colores* de Johann Wolfgang von Goethe utilizando varios aforismos.

De igual manera, encontramos referencias al director polaco Krzysztof Kiéslowski, que tiene una trilogía titulada *Tres colores* (*azul, blanco y rojo*) y repetidas menciones a Mark Rothko, considerado uno de los representantes más importantes del movimiento del abstraccionismo.

Al conocer la posición determinada por Rivera-Garza, y según la formulación principal, podemos inferir que la segunda pregunta a responder

sería qué significa que algo sea contemporáneo, o intentar delimitarlo, para así poder obtener como resultado lo más cercano a qué es la literatura contemporánea y cómo es que este libro se inserta dentro de esta categoría o dialoga con textos similares, pues su estructura desde los enfoques de forma, contenido y expresión se adecúa perfectamente a estos preceptos.

Si tomamos en cuenta que la literatura, bajo el concepto de la crítica, se define como "el conjunto de textos que son productos del arte de la palabra" (Caparros, 2002: 1), pero que también es aquello que se encuentra dentro de un 'texto literario' y solamente "una sociedad es la que decide que determinados textos son literarios por el uso que hace de ellos fuera de sus contextos originales" (Compagnon, 2015: 49), no se limita únicamente a esto, ya que su valor cambia según el lugar en el que se encuentre y no puede —ni debería— reducirse solamente a la forma más identificable que corresponde a la estética. También Jacques Derrida menciona que la literatura es:

> […] esa institución ficticia que en principio confiere el poder de decirlo todo, de liberarse de las reglas, de desplazarlas, y por consiguiente de instituir, de inventar e incluso de arrojar sospechas sobre la tradicional diferencia entre naturaleza e institución, naturaleza y ley convencional. Debemos aquí formularnos interrogantes jurídicos y políticos. La institución de la literatura en Occidente, en su forma relativamente moderna, está ligada a una autorización para decirlo todo y, sin duda, al advenimiento de la idea moderna de democracia. (Derrida y Attridge, 2017: 118)

Una vez comprendida esta premisa, el concepto a rescatar es aquello a lo que llamamos o validamos como 'contemporáneo'. Tenemos distintas acepciones y cada una es igual de válida. Según la definición con relación a la historia —pero no con el tiempo—, Giorgio Agamben menciona:

> [...] puede llamarse contemporáneo solo aquel que no se deja cegar por las luces del siglo y es capaz de distinguir en ellas la parte de la sombra, su

> íntima oscuridad, […] contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le incumbe y no cesa de interpelarlo, algo que, más que cualquier luz, se dirige directa y singularmente a él. Contemporáneo es aquel que recibe en pleno rostro el haz de tiniebla que proviene de su tiempo. (Agamben, 2005: 22)

Después explica que lo contemporáneo:

> […] no tiene lugar simplemente en el tiempo cronológico: es, en el tiempo cronológico, algo que urge dentro de este y lo transforma. Esa urgencia es lo intempestivo, el anacronismo que nos permite aferrar nuestro tiempo en la forma de un "demasiado temprano" que es, también, un "demasiado tarde"; de un "ya" que es, también, un "no todavía". Y nos permite, además, reconocer en la tiniebla del presente la luz que, sin poder alcanzarnos jamás, está permanentemente en viaje hacia nosotros. (Agamben, 2005: 23)

Así que hablar de 'literatura contemporánea' es hablar sobre lo que se presenta en nuestro tiempo, de lo que consideramos como parte de una subdivisión espacial que no se ve delimitada por nada específico ni 'tangible'. Es importante rescatar la mención que hace acerca de la contemporaneidad la poeta rusa Marina Tsvietáieva, pues escribe que:

> [...] no existe arte no contemporáneo (que no revele su propio tiempo). Existe la restauración, es decir no-arte, y existen individuos solitarios que han dado un salto hacia adelante, digamos que de cien años (¡nunca hacia atrás!), es decir de nuevo contemporáneos, aunque no de su propio tiempo, es decir no están fuera del tiempo […]. Toda contemporaneidad en nuestros días es la coexistencia de los tiempos: del comienzo y del fin, un nudo vivo —que solo puede cortarse. (1990: 42)

Para la escritura de la obra *El disco de Newton* que, podemos decir, recae

entre lo lírico y lo narrativo, la autora también toma como influencia la forma breve que desde hace algunos años ha resaltado en la forma de comunicarnos: *Twitter* y otras herramientas actuales de microblogeo como *Tumblr, Wordpress* y *Blogger* —ella misma tiene un blog llamado "NO HAY TAL LUGAR: U-tópicos contemporáneos" que actualiza con cierta frecuencia—, ya que los considera:

> [...] parte de los *espacios creativos* más interesantes dentro del ejercicio de la escritura contemporánea, sin necesidad de que se presenten o no como literarios, pues lo literario, como adjetivo o como criterio de evaluación, debe aplicarse a otra categorización de productos y no necesariamente a los que se están trabajando en la pantalla comunalmente. (Talavera, 2012)

Y en 'tiempo real' (tomando en cuenta que la clasificación temporal para este tipo de contenidos se ve afectada por otras factores, como un *tweet* o *post* publicado después de ciertos minutos, la configuración de privacidad, etcétera).

En marzo de 2014, la Biblioteca Pública de Nueva York llevó a cabo un festival para ver el alcance que esta herramienta tenía con los usuarios, pues aunque algunas plataformas no son tan fáciles de usar, como es el caso de *Wordpress*, otras sí lo son; la mayoría disponen de aplicaciones de uso móvil en distintos sistemas operativos que no solo facilitan la escritura, sino también la lectura:

> It was an effort to revive literature and explore the social media site's capabilities to facilitate dialogue between writers and their audience. Audiences were creative, the Greek myths were told in 100 tweets, one author wrote epitaphs for existing gravestones with the help of reader input, Henry James's ghost story *The Turn of the Screw* was reimagined in in today's White House, and some tweeted bits inspired by Italo Calvino's *Italian folktales*. It's one thing to create new literature in this fashion, by reducing Shakespeare to a tweet or Austen to a Youtube video we may be

> reducing their work to a fraction of its intended worth. But, with libraries closing and art budgets decreasing, perhaps this the best way to get more people engaging with the arts. (Baker, 2014)

Podría considerarse como parte de la literatura contemporánea, siguiendo la línea de la autora tamaulipeca, es la forma en que se publican. Si bien existen varios bots,[1] que han sido programados para la creación de nuevos textos,[2] también hay otros que utilizan una pieza base y funcionan a partir de ella.[3]

No hay que olvidar que recientemente también se ha dado a conocer el fenómeno de la *twitteratura*, que es un término acuñado por la editorial americana Penguin, y que se define como lo perteneciente a los aforismos, poesía o ficción, o a la mezcla de todos estos elementos. Y es precisamente una palabra compuesta entre la plataforma *Twitter* y 'literatura'. Aunque es un fenómeno nuevo tiene varias ventajas, como menciona Baker en *Is Social Media Killing Literature*?:

> [...] social media may not be *proper* literature. But it does offer innovative and attractive possibilities for people in terms of expression, creativity, collaboration and participation. Perhaps it is time for us to reconsider our use of language and expression, what media and creativity is, and our definition, rather than that of a nostalgic and sentimentalized canon of the past. (Baker, 2014)

La escritura de *El disco de Newton* surgió durante el periodo en que la autora comenzó a usar este tipo de plataformas —su cuenta se abrió en enero de 2010 aunque la primera entrada de su blog es mucho más antigua, pues data del 8 de enero de 2004— y precisamente eso fue lo que le permitió transferir las ideas de distintos dispositivos hacia el papel, como ya había hecho con anterioridad, aunque ciertamente *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color* también se encuentra disponible en la plataforma digital de Poesía Mexa (Rivera-Garza, 2016). Si bien estamos frente al auge

del libro electrónico, sus diferentes formatos y los dispositivos de lectura, como el *Kindle* o *Kobo eReader*, los textos seguirán teniendo un espacio físico dentro de nuestra contemporaneidad.

Notas

1. Para simplificar la descripción, "*bot* es la aféresis de robot y es el término utilizado para referirse a un tipo de programa que posee la capacidad de ejecutar acciones específicas" (IIEMD, 2016).
2. El sello mexicano Broken English (la mayoría creados por Canek Zapata y Pierre Herrera) ha trabajado en varios de estos, por ejemplo @bot_teorico, @sinestesiabot y @bot_de_color. También los *bots* @brandnewplanet y @newstarsbot, que pretenden funcionar como herramientas de apoyo para escritores de ciencia ficción.
3. Hay varias piezas en distintos idiomas, por mencionar algunos, @BlattBot que escribe partes del poema "Ahora" del escritor argentino Mariano Blatt; @cristo_elqui, que publica en orden cronológico fragmentos del poema "Cristo de Elqui" de Nicanor Parra, o @SylviaPlathBot, que *twittea* distintas partes de diversos poemas de Plath sin orden particular.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2005), *Profanaciones*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Baker, Francesca (2014), "Is Social Media Killing Literature?", *The London Magazine*, 30 de abril, https://www.thelondonmagazine.org/is-social-media-killing-literature-by-francesca-baker/ [consulta: 15 abril 2019].

Caparros, José (2002), *Teoría de la literatura*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.

Compagnon, Antoine (2015), *El demonio de la teoría: Literatura y sentido común*. Barcelona: Editorial Acantilado.

Derrida, Jacques y Derek Attridge (2017), "Esa extraña institución llamada literatura: una entrevista de Jacques Derrida con Derek Attridge", trad. Vicenç Tuset, *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Critica Literaria*, 18, 115-150.

IIEMD Instituto Internacional Español de Marketing Digital (2016), "Qué es bot, definición", Grupo Internacional IIEMD Serviweb, Cartagena (Murcia), https://www.

youtube.com/watch?v=WIl_F9DOAEg; https://iiemd.com/bot/que-es-bot [consulta: 27 abril 2019].

Rivera-Garza, Cristina (2011), *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color.* México: Editorial Bonobos.

Rivera-Garza, Cristina (2016), *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color, Poesía Mexa*, 4 de mayo, https://poesiamexa.files.wordpress.com/2016/05/el-disco-de-newton.pdf [consulta: 3 abril 2019].

Talavera, Juan Carlos (2012), "Ser breve y desafiar los géneros literarios, reto del siglo XXI, dice Cristina Rivera Garza a *Crónica*; presentó *El disco de Newton: Diez ensayos sobre el color*", *Crónica*, 21 de abril, http://www.cronica.com.mx/notas/2012/654959.html [consulta: 10 abril 2019].

Tsvietaieva, Marina (1990), *El poeta y el tiempo*. Barcelona: Anagrama, https://claudiadiassampaioblog.files.wordpress.com/2019/02/tsvietaieva-el-poeta-y-el-tiempo.doc [consulta: 16 abril 2019].

III

Estudios fronterizos

La identidad fronteriza en "La fila"

Randy Muth

Todo empezó un día como cualquier otro en la frontera. Un sinfín de carros, enfilados con el objetivo de cruzar la frontera internacional que separa los Estados Unidos del norte y los de México, avanza imperceptiblemente hacia la "puerta" de entrada bajo un calor californiano que abrasa sin piedad. Así está ambientado el cuento "La Fila" de Luis Humberto Crosthwaite, escritor tijuanense que se sitúa entre los autores mexicanos más leídos en los últimos años. En este cuento, un protagonista anónimo nos narra la sofocante experiencia de esperar en la fila para atravesar la frontera estadounidense, en la que observamos sus reflexiones sobre las personas a su alrededor que esperan desesperadamente que avance la interminable hilera de carros.

El cuento no solo pone de manifiesto las extremas condiciones en las cuales se exponen aquellos que emprenden la desagradable empresa de atravesar la frontera entre México y los Estados Unidos, sino que también echa luz sobre la compleja realidad sociocultural que configura la identidad de los habitantes que pueblan estas zonas. Los pobladores de esta región no se atienen a una sola realidad cultural, política y económica cuya narrativa nacional los solidariza con los demás conciudadanos bajo el mismo lema patriótico, sino que están profundamente vinculados a varias realidades en constante enfrentamiento. Los fronterizos, por un lado, disfrutan la privilegiada situación del constante intercambio de bienes y cultura, enriqueciendo económica, cultural y lingüísticamente a las poblaciones en ambos lados de la frontera. El elevado porcentaje de bilingüismo y biculturalidad que se encuentra en estas áreas atestigua los beneficios que acarrean los flujos de migrantes que se desplazan entre los dos países vecinos. Es más, la heterogeneidad de las representaciones culturales de las cuales los pobladores fronterizos disponen para identificarse les provee una pluralidad de recursos culturales y lingüísticos con que pueden construir identidades significativas. Sin embargo, estos recursos identitarios están profundamente perjudicados por narrativas politizadas que ambas

naciones instrumentalizan para envenenar el imaginario de la otra. Como consecuencia, el sujeto fronterizo se ve obligado a construir su identidad en un entorno conflictivo donde entrechocan y se entrelazan varios discursos envilecedores que infunden miedo y racismo entre las respectivas poblaciones. El presente artículo intenta analizar la identidad fronteriza como un diálogo entre los discursos contradictorios que envilecen la frontera y que dificultan la construcción de una identidad positiva y significativa, y también pretende sacar a relucir cómo esto se manifiesta en el cuento "La fila".

Hoy en día, la noción de identidad no se entiende como un concepto esencialista inalterable que caracterice a las personas desde su nacimiento hasta su muerte, sino como una percepción maleable de uno mismo que evoluciona según las experiencias sociales que marcan la vida de cada individuo de una manera propia. La mayoría de los investigadores concuerdan en que el concepto de identidad se puede definir como el concepto que uno concibe de sí mismo en relación con el entorno tanto físico como social (Norton, 2013). Aunque elementos invariables, como por ejemplo, características raciales, pueden influir en el concepto que uno desarrolla de sí mismo, teorías sobre la formación de identidad afirman que esta se manifiesta de modo múltiple, formándose en las innumerables interacciones sociales que presenta la vida cotidiana. En sus teorías sobre la identidad dialógica, Hermans y Gieser (2013) explican el concepto de identidad como tensión en los diálogos continuos entre las diversas voces internas que configuran el 'yo'. En su concepción identitaria, el 'yo' dialógico se caracteriza por la diversidad de las voces internas, poniendo de manifiesto que la noción de otredad no se limita a un 'otro' material, sino que puede experimentarse entre las diferentes voces de la misma persona. Mijaíl Bajtín (1984) fue uno de los primeros pensadores en teorizar sobre la multiplicidad del 'yo', denominando "polifonía" al concepto de pluralidad de las voces internas cuyas múltiples conciencias son independientes, pero no reducibles entre sí. Según las teorías de la identidad dialógica, estas voces evolucionan a través del continuo diálogo en el cual cada una negocia su propio discurso no solo con las demás voces internas, sino también con el mundo físico y social. De esta manera, la identidad se plasma en un marco

sociocultural en el cual uno se posiciona y es posicionado en los incontables contextos sociales, culturales e históricos que se presentan en las experiencias humanas. Es en los encuentros sociales donde el concepto de uno mismo se exterioriza tomando forma y evolucionando dentro las innumerables transacciones socioculturales que configuran la vida cotidiana. Molly Andrews lo explica de la siguiente manera:

> Giving accounts of ourselves is part of our everyday lives as we routinely order our experiences, memories, intentions, hopes, desires, fears, and concerns in an autobiographical perspective. However, the lens from which we view our lives and the world around us is one which is not only situated, but dynamic, that is to say in a constant state of being created and recreated. (2014: 8)

De esta forma, el contexto social desempeña un papel determinante en la capacidad de construir una identidad positiva y significativa. El entorno en el cual se desarrolla el concepto de uno mismo repercute de manera tajante en las relaciones sociales, influyendo sumamente en qué círculos, con quiénes y de qué manera uno socializa, jugando un rol importante en el proceso de definirse uno mismo. El presente análisis plantea la identidad fronteriza dentro de este marco teórico para dilucidar el posible diálogo interno que configuran los discursos contradictorios prevalecientes en este entorno y el resultante concepto de identidad manifestado en el cuento de Crosthwaite.

En el cuento "La fila" se narra la agonizante experiencia de esperar para cruzar la frontera. Un protagonista anónimo nos sitúa en la opresiva situación propia del embotellamiento vehicular que se arrastra lentamente hacia la línea internacional que separa los dos países norteamericanos. El narrador relata sus reflexiones y observaciones sobre las personas a su alrededor que luchan por llegar a la "puerta", cada una de ellas involucrada en un dramatismo propio de la realidad fronteriza. Entre los personajes que ocupan este espacio, o en las palabras de Gómez Michel (2018), el "no-espacio", se incluye una familia en una vagoneta desesperada por hacer callar a una niña pequeña que

chilla incesantemente, un gringo en un Mitsubishi deportivo cuya radio emite música que retumba por las filas, un hombre intimidante con sombrero tejano montado en un enorme Pick up Ram y una mujer en un Toyota que, en un acto de desesperación, intenta cambiar de fila y acaba agredida por este acto de traición. En el cuento, todos ellos luchan desesperadamente contra el calor, la opresiva muchedumbre y entre ellos mismos, por acercarse a la puerta que conduce a la tierra prometida. El cuento empieza así:

> Estoy haciendo fila, estoy haciendo fila para salir del país. Es algo natural, cosa de todos los días. A mi izquierda, una familia en una vagoneta Nissan, a mi derecha, un gringo de lentes oscuros en un Mitsubishi deportivo. Por el retrovisor veo a una muchacha en un Volkswagen. Adelante, un Toyota. Vamos a salir del país y es algo natural, cosa de todos los días. (Crosthwaite, 2013: 75, citamos por esta edición.)

A lo largo del cuento, el narrador escruta detenidamente las acciones de los conductores y los pasajeros con los que comparte la larga espera, solidarizándose con unos y despreciando a otros. A través de los ojos del protagonista observamos el estrés y la angustia de los que se desesperan por alcanzar la barrera. Las reflexiones sociológicas del narrador sobre las acciones humanas se fusionan en un ambiente surrealista con los varios conflictos que surgen entre los conductores y pasajeros que aguardan en la fila. El cuento culmina cuando el protagonista, al llegar a la caseta de inspección migratoria, se hunde en un estado de delirio en el cual su visión queda fijada en una escena en la playa con su mujer amada, y perdido en su ensoñación la presencia del agente migratorio se funde con las imágenes oníricas. La hipérbole de las escenas y las emociones evocadas en los personajes realzan la anulación del sujeto migrante y echa luz sobre el miedo que inculca el acto de cruzar la frontera en los discursos popularizados. Es más, el cuento pone de manifiesto los discursos contradictorios y antagónicos sobres los cuales se edifica el espectro que prevalece actualmente sobre la realidad fronteriza y que configuran un elemento integral en la identidad de

esta población.

La línea fronteriza entre los dos países norteamericanos hoy en día simboliza, en las palabras de Gómez Michel, una suerte de pantalla fantasmagórica sobre la que está proyectada la imagen idealizada del 'sueño americano' que contrasta con la pobreza mexicana. Las poblaciones que comparten el espacio fronterizo se ven marcadas histórica y políticamente por dos discursos populares que enfrentan la una contra la otra. El discurso inculcado por parte de los estadounidenses sobre "The American Dream" contrasta con otro sobre la pobreza y corrupción mexicanas que han dejado al país casi inhabitable y provocando a su vez un éxodo de migrantes aterrorizados por la inestable situación en su país. Este imaginario de pavor hacia la frontera se ha manifestado de manera patente en la presente administración estadounidense que se esmera por difundir un discurso envilecedor basado en el odio, la exclusión y la arrogancia, y que denigra la realidad fronteriza, su población y su cultura. Esta narrativa, sobre la cual Donald Trump edificó su campaña electoral, enfatiza la necesidad de construir un muro separatorio entre los Estados Unidos y México dando pábulo al imaginario despectivo sobre esta realidad, y su sorprendente elección pone de manifiesto el generalizado desprecio estadounidense hacia la inmigración hispana. Es más, el evidente éxito de su incendiario discurso patentiza la facilidad con que las masas se dejan cegar ante las falsedades y mentiras descaradas a las cuales la actual administración recurre para generalizar sentimientos de inseguridad y temor. En su campaña electoral, Trump sabía aprovechar de forma magistral el menudo envilecimiento del inmigrante, desencadenando un pavor que cundía entre las poblaciones más vulnerables, las cuales culpan al inmigrante por la violencia, las drogas, la inestabilidad y la decadencia general que padece la hegemonía económica y cultural de los Estados Unidos.

No obstante, el discurso de pavor que inculca el imaginario de la frontera se difunde tanto por el lado mexicano como por el estadounidense. La narrativa sobre la asimetría económica y de poder excluye y humilla al migrante reduciéndolo a un 'otro' étnico y lingüístico. Diana Palaversich

en su libro *De Macondo a McOndo. Senderos de la posmodernidad latinoamericana* lo resume de la siguiente manera: "La frontera, vista desde el lado mexicano, no es metafórica, juguetona o permeable. Experimentada desde el lado mexicano es un lugar de miedo, ansiedad y deseo." (Palaversich, 2005: 181). Esto se manifiesta al final del cuento cuando el narrador por fin se encuentra con el agente migratorio en una situación tan humillante que cae en un delirio nervioso:

> El guardián es rubio, tiene los ojos verdes.
> —Where are you going? —me pregunta.
> Mira sus ojos, asómate adentro de ellos. Ahí encontrarás un amanecer sin ruidos y una casa junto al mar. Si te acercas, por una de las ventanas podrás ver el interior de esa casa. ¿Alcanzas a verme? Estoy despertando. Me levanto de la cama, bebo una taza de café y aspiro profundamente el día. Me asomo por la ventana y contemplo el mar, las olas acercándose/alejándose sobre la arena. Voy a caminar por la playa, dejaré que el agua espumosa toque mis pies. Sonreiré. Me sentiré. Me sentaré y la brisa cubrirá mi cuerpo. —What are you bringing from Mexico? –me pregunta el guardián. No sé qué decirle. Sus ojos verdes. No sé. —Can you hear me? (79-80)

El temor que representa la frontera culmina en el intimidante encuentro con el agente en el que los varios discursos que engloban la realidad fronteriza se materializan en una sola escena. El agente migratorio patentiza los discursos estereotípicos sobre la población anglosajona en los Estados Unidos y el arraigado racismo que ha marcado de manera tajante su historia. Por otro lado, la enfatizada imagen del agente también realza el tema racial sobre el cual se rigen las relaciones sociales en México y que ha configurado tan profundamente la psicología del mexicano. El célebre literato Octavio Paz, en su renombrado libro *El laberinto de la soledad*, aborda el tema de un supuesto complejo de inferioridad mexicano que él rastrea en el mestizaje:

> La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, "pocho", cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea. En su excéntrica carrera ¿qué persigue? Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día —¿en la conquista o en la independencia?— fue desprendido. (Paz, 1950: 155)

De esta manera, Paz lamenta el origen mestizo del mexicano como germen de sus desgracias y perpetua contienda identitaria. Por otro lado, Paz, irónicamente, compara esta imagen con el carácter estadounidense de la siguiente forma: "En ese país [EE. UU.] el hombre no se siente arrancado del centro de la creación ni suspendido entre fuerzas enemigas. El mundo ha sido construido por él y está hecho a su imagen: es su espejo." (Paz, 1950: 156).

La aparente victimización del mexicano y enaltecimiento del estadounidense por parte del galardonado escritor ponen de manifiesto el doble discurso racista que alimenta el imaginario fronterizo desde los dos lados. Al penetrar en esta realidad el viajero mexicano, consciente de las demarcaciones raciales que rigen su sociedad de origen y del racismo estadounidense que lo envilece, se expone a esta temeraria condición de extrema vulnerabilidad.

En el cuento, además del aspecto estereotípico del agente, su actitud denigrante juega con la imagen de la frontera como un espacio pavoroso para el inmigrante. Su utilización de un inglés cortante y descortés revela su intimidante comportamiento y la manera en que el lenguaje se convierte en herramienta de vejación. El obligar a otro a que hable un idioma no suyo es un acto de sometimiento y humillación, menudo recurso de los poderes hegemónicos a lo largo de la historia universal.

Esta extrema vulnerabilidad infunde el pavor en el imaginario fronterizo perjudicando la dignidad e identidad del viajero desfavorecido. En el cuento, esto se manifiesta claramente en el nerviosismo del protagonista al aproximarse a la puerta del cruce. Vulnerado por la intimidante situación, cae en un ataque de angustia que al final degenera en un estado de delirio

durante el culminante encuentro con el agente migratorio. Las imágenes del estado onírico juegan con el discurso popularizado de "The American Dream", alcanzable una vez que el migrante llegue a la tierra prometida. De esta manera, el cuento pone de manifiesto las dos narrativas politizadas que envilecen la realidad fronteriza cada una desde una perspectiva cargada de racismo y estereotipos, y que sacan a relucir el complejo contexto sociocultural en el cual les toca a los habitantes fronterizos construir una identidad significativa.

Por otro lado, en los discursos sobre la identidad fronteriza, se genera una perpetua tensión entre lo mexicano y lo estadounidense, pues las narrativas esencialistas sobre raza, nacionalidad e identidad fomentan un concepto excluyente tanto de lo mexicano como de lo estadounidense. A lo largo de la historia de los Estados Unidos ha prevalecido un discurso que define la población estadounidense como el 'pueblo elegido' de los tiempos modernos, encargado por Dios, por su ejemplaridad y superioridad, a regenerar el mundo. La mentalidad mesiánica del angloamericano lo condujo a un desencadenado expansionismo territorial, comercial y político del siglo XIX cuyo ímpetu se patentiza en el llamado "Manifest Destiny". Este narcisismo moral ha dado pábulo a su expansión imperialista que ha marcado la historia contemporánea no solo de los Estados Unidos, sino también de la historia mexicana. Esta concepción de superioridad ha sido la causa motriz con que el país ha justificado su política externa a lo largo de su corta historia. Arthur Schlesinger, el distinguido historiador norteamericano, en su libro *The Bitter Heritage:Vietnam and American Democracy 1941-1966*, afirma que el papel de juez de mundo, jurado y ejecutor que han llegado a desempeñar los Estados Unidos se origina en su "intrínseca superioridad moral" (Schlesinger, 1967: XIX). Esta noción de nacionalismo extremo fundamentada en el racismo y el puritanismo cristiano constituye un elemento primordial en la identidad de los habitantes estadounidenses. Aparte del extremado patriotismo, los discursos sobre esta superioridad moral y racial han generado una fobia hacia el inmigrante, sobre todo el hispano, y su capacidad de pervertir la población americana de raza 'pura'. Como resultado, muchos de aquellos mexicanos

que han logrado acoplarse al otro lado de la frontera son víctimas de la discriminación institucionalizada. A lo largo de la historia contemporánea estadounidense, las políticas implementadas para suprimir el uso del español y prohibir costumbres originarias de América Latina echan luz sobre el desprecio institucionalizado hacia el inmigrante hispano. Las sublevaciones del movimiento chicano de los años sesenta en el sur de California, en las cuales el sindicalista César Chávez organizaba movilizaciones masivas con el objetivo de mejorar las condiciones laborales de los obreros hispanos y concienciar a la población general de las políticas discriminatorias, realzan la vigencia del tema racista al que los migrantes se enfrentan al atravesar la frontera. Actualmente, la generalizada simpatía en los Estados Unidos por los discursos excluyentes que envilecen la frontera y al inmigrante hispano que representa pone de relieve lo enraizado que está el delirio de grandeza y superioridad racial en la identidad del pueblo estadounidense.

Por otro lado, en los discursos sobre lo mexicano, etiquetas como chicano, Mexican/American, cholo, pachuco, pocho y malinchista asignan determinado grado de mexicanidad, es decir, mientras más tiempo se permanece en los EE. UU., menos mexicano se vuelve. Estas categorizaciones tienen una espantosa similitud con el sistema de castas impuesto en el México colonial que determinaba la importancia social según categorías raciales (español, indio, mestizo, castizo, cholo, mulato, zambo y negro). Paz patentiza este desprecio al mexicano del otro lado de la frontera norteamericana por parte del mexicano 'puro' en su obra anteriormente aludida. Paz enfoca su crítica en el llamado "pachuco", al cual describe como mexicano "extremo", avergonzado de su origen y que ha perdido por completo su herencia mexicana, su lengua, sus costumbres y su religión (Paz, 1950: 149). El literato lo resume de la siguiente manera:

> Desprendido de su cultura tradicional, el pachuco se afirma un instante como soledad y reto. Niega a la sociedad de que procede y a la norteamericana. El "pachuco" se lanza al exterior, pero no para fundirse con lo que lo rodea, sino para retarlo. Gesto suicida, pues el "pachuco"

> no afirma nada, no defiende nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser. (Paz, 1950: 152)

En su libro *Border Identifications: Narratives of Religion, Gender, and Class on the U.S.-Mexico Border*, Pablo Vila saca a relucir el discurso sobre la frontera que alimenta una noción de que "toda pobreza es mexicana", y dilucida el proceso de hibridación por el que el inmigrante hispano va perdiendo su mexicanidad (Vila, 2005: 129). Para México, la frontera representa la traición racial y cultural de aquellos que deciden abandonar la madre patria. En su artículo "Borderlands and the Crisis of Mexican Identity", Aldona Bialowas Pobutsky (2009) sugiere que Tijuana es percibida dentro de México como la ciudad a través de la cual la cultura norteamericana filtra y contamina la identidad mexicana. De esta manera, las narrativas mexicanas sobre lo mexicano que asocian a la sociedad norteamericana con el blanqueamiento y la pérdida de mexicanidad simbólicamente desheredan a los inmigrantes y los tachan de traidores despojándoles de su identidad nacional y cultural.

Negociándose entre los dos discursos contradictorios, la identidad fronteriza se construye con base en el envilecimiento tanto por el México que abandona, como por la sociedad que lo recibe. Por lo tanto, la identidad fronteriza se caracteriza por su situación de, para repetir las palabras de Gómez Michel, "no-espacio", un estado carente de sentimiento de pertenencia donde nadie te reivindica como integrante propio. Es esa condición de vacío identitario donde reside el verdadero pavor de la realidad fronteriza, tanto para el migrante como para el residente ya arraigado en la tierra prometida.

Para el sujeto masculino la frontera, en términos lacanianos, simboliza una castración, tanto física como psicológica. Física, porque para el emigrante la frontera simboliza el distanciamiento de la matriz cultural, una inmolación ante la impotencia que lo obliga a buscar su subsistencia en el gran 'otro'. Por otro lado, la masculinidad tradicional es vulnerada por el deseo de la percibida vida que lo espera en el otro lado de la línea. La carencia que la frontera enfatiza implica una humillación para el migrante y una pérdida de

su identidad masculina, pues el deseo que representa el 'otro' inevitablemente implica un deseo de reconocimiento y recuperación de su masculinidad perjudicada por la humillación. Vista de esta forma, la frontera no es tanto una pantalla fantasmagórica sobre la cual está proyectado el 'sueño americano' aguardando a cualquiera que se atreva a cruzar la línea mágica, sino que es la muerte de uno mismo, de su pasado, de su existencia como integrante en una colectividad solidaria y, sobre todo, de su identidad.

En el cuento "La fila", Crosthwaite satiriza el mito de la frontera como una pantalla fantasmagórica y el imaginario generalizado sobre el 'sueño americano'. Parodiando la proyección de la idealizada vida americana en la mente del viajero como resultado de su delirio nervioso, el escritor, por un lado, desmitifica la simbología estereotípica de la línea fronteriza y, por otro lado, saca a relucir el pavor que esta realidad configura para el migrante hispano. Revisemos en detalle una parte de la cita ya consignada anteriormente:

> Mira sus ojos, asómate adentro de ellos. Ahí encontrarás un amanecer sin ruidos y una casa junto al mar. Si te acercas, por una de las ventanas podrás ver el interior de esa casa. ¿Alcanzas a verme? Estoy despertando. Me levanto de la cama, bebo una taza de café y aspiro profundamente el día. Me asomo por la ventana y contemplo el mar, las olas acercándose/alejándose sobre la arena. Voy a caminar por la playa, dejaré que el agua espumosa toque mis pies. Sonreiré. Me sentiré. Me sentaré y la brisa cubrirá mi cuerpo. (79-80)

Este ataque de pánico contrasta con la percibida tranquilidad que demuestra el protagonista al principio del cuento. Aunque se desconoce el motivo por el cual el narrador quiere desplazarse al otro lado de la puerta, el nerviosismo que caracteriza el final del cuento pone de relieve su actitud parsimoniosa al declarar que el acto de salir del país es "cosa de todos los días" (63). El desplome psicológico que sufre el protagonista al acercarse a la puerta parece poco comprensible para alguien cuya entrada y salida del país

forma parte de su cotidianeidad:

> Faltan cuatro, faltan tres. Casi estoy ahí. ¿Donde está mi pasaporte? Mi pasaporte. ¿Lo perdí? A través del retrovisor, el gordo del Renault parece mostrármelo con sorna, Míralo, míralo. ¿Lo tiene en la mano? Veo que enciende un cerillo, veo el fuego, se ríe, se ríe a carcajadas, se ríe. Faltan dos, falta uno. El calor se eleva por encima de nosotros. Nos cubre un largo silencio. Un carro, otro carro. El silencio es vasto, eterno. Observo a mi alrededor, observo arriba, observo abajo. Mi pasaporte está en el piso. Ahí está el pasaporte. (79)

La parodia se manifiesta en el marcado contraste que se intensifica a medida que el narrador se acerca al agente de inmigración. La aparente confianza que demuestra en el comienzo de su narración se va deteriorando al tiempo que la realidad de la frontera infunde una inseguridad terrorífica. De esta manera, Crosthwaite utiliza la hipérbole para satirizar el imaginario generalizado que alimenta estereotipos sobre la frontera y la idealización de la sociedad norteamericana y, a la vez, hace patente la negación del migrante que supone el viaje al otro lado.

"La fila" es un cuento que relata de modo humorístico el pernicioso destino de innumerables viajeros y migrantes que emprenden el precario viaje de atravesar la frontera. Pone de manifiesto que la realidad fronteriza es víctima de discursos politizados que envilecen este espacio singular con el objetivo de prevenir la entrada por el lado estadounidense y la salida por el lado mexicano. Estas narrativas cargan el imaginario fronterizo de pavor y perpetúan discursos racistas y excluyentes que se generalizan tanto por la población mexicana como por el pueblo estadounidense. Visto así, "La fila" no es tanto un cuento que resalte la asimetría económica de los dos lados de la puerta, de la cual el emigrante hispano huye y busca realizar su vida idealizada en los Estados Unidos, sino que es una reivindicación de la valentía y fortaleza de aquellos se arriesgan diariamente en tal empresa.

Bibliografía

Andrews, Molly (2014), *Narrative Imagination and Everyday Life*. New York: Oxford.

Bajtin, Mijaíl (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota.

Crosthwaite, Luis Humberto (2002), *Instrucciones para cruzar la frontera*. México: Joaquin Mortiz.

Crosthwaite, Luis Humberto (2013), "La fila", en Gerardo Gómez Michel (ed.), *Cruzando al otro lado (del milenio): cuento bajacaliforniano de entresiglos*. Tijuana, NortEstación Editorial, pp. 75-82.

Gómez Michel, Gerardo (2018), "La fantasmagoría de la frontera en narrativas migratorias del Post-Boom", *Revista Iberoamericana*, 34 (265), 1-18.

Hermans, Hubert J. M. y Thorsten Gieser (eds.) (2013), *Handbook of Dialogical Self Theory*. New York: Cambridge.

Norton, Bonny (2013), *Identity and Language Learning: Extending the Conversation*, 2.ª ed. Bristol: Multilingual Matters.

Palaversich, Diana (2005), *De Macondo a McOndo. Senderos de la posmodernidad latinoamericana*. México: Plaza y Valdés.

Paz, Octavio (1950), *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.

Pobutsky, Aldona Bialowas (2009), "Borderlands and the Crisis of Mexican Identity: Reading the Short Narratives of Eduardo Antonio Parra", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos,* 33 (3), 469-489.

Schlesinger, Arthur (1967), *The Bitter Heritage; Vietnam and American Democracy, 1941-1966*. London: Sphere Books.

Vila, Pablo (2005), *Border Identifications: Narratives of Religion, Gender, and Class on the U.S.-Mexico Border*. Austin: University of Texas.

Mitificación y desmitificación en "El gran preténder"

Eunmi Kwak

Introducción

Humberto Crosthwaite nace en 1962, en Tijuana (México), y está considerado como uno de los autores más renovadores y relevantes de las letras mexicanas, sobre todo en la literatura del norte o de la frontera. En cuanto al concepto de dichos autores, Élmer Mendoza menciona en entrevista a algunos que empezaban a llamar la atención a finales del siglo XX y a ser denominados dentro del grupo de 'escritores del norte' (Cabañas, 2005).

El rasgo más distintivo de la escritura de Crosthwaite es el uso del lenguaje propio de Tijuana, el humor y la intertextualidad paródica de la cultura popular mexicana y estadounidense (Palaversich, 2007: 19). Según Eduardo Antonio Parra, uno de los ejemplos claros que muestra el lenguaje del norte se da en *El gran preténder* (1990), el cual se representa tanto por las frases en inglés como por las jergas de los chicanos y de los que habitan esa zona, de ahí que haya merecido ser nombrado como "el principal recreador de la oralidad en la literatura mexicana" (Parra, 2001).

Debido a las características antes destacadas y a la especificidad de la categoría de su obra como literatura fronteriza, hay una tendencia que procura analizar los textos de Crosthwaite relacionados con el espacio, desde conceptos como el 'no-lugar' o 'lugar híbrido', y a través del lenguaje de esa zona y de la cultura popular mixta. Sin embargo, como señala Parra:

> El norte de México no es simple geografía: hay en él un devenir muy distinto al que registra la historia del resto del país; una manera de pensar, de actuar, de sentir y de hablar derivadas de ese mismo devenir y de la lucha constante contra el medio y contra la cultura de los gringos, extraña y absorbente. (Parra, 2001)

"El gran preténder", considerado como relato dentro del libro *Estrella de la calle sexta* (2000) donde se publica junto con dos cuentos, "Sabaditos en la noche" y "Todos los barcos", representa esa vida de la zona del norte de México, desde la perspectiva de varios personajes del pasado y hasta el presente, mostrando la mutación de una comunidad. En el presente estudio, analizaremos dicho texto desde el punto de vista del proceso mitificación y desmitificación de elementos claves en la configuración del texto, a fin de ofrecer una interpretación sobre la comunidad fronteriza representada en este relato. Desde la propuesta teórica de Mircea Eliade, identificaremos los aspectos mitificados del discurso. Luego, con respecto al proceso de desmitificación mostraremos la ideología que subyace en los aspectos controvertidos del relato, desde el concepto del mito de Roland Barthes.

Los elementos mitificados del relato

"El gran preténter" consta de cuarenta y dos fragmentos cortos, más o menos de una a tres páginas de extensión, que narran la historia de una comunidad de cholos que vivía en Tijuana en los años 50-60, desde la perspectiva del presente. Los cholos están considerados como un nuevo sector identitario entre los jóvenes, en este caso, de ciudades fronterizas (Barrera Bassols y Venegas Aguilera, 1984: 129-136). En cuanto al género literario, el texto de Crosthwaite no es lo suficientemente largo como para ser considerado como una novela pero tampoco tan corto para ser un cuento, como define Jorge Volpi en relación con los textos que denomina de "la media distancia" (Volpi, 2011: 9-14).

Como se alude desde el título, "El gran preténter", el personaje principal es el Saico y la mayor parte del discurso está relacionada con la memoria que se conserva sobre el protagonista: "Los morros de ahora se juntan en la misma esquina donde se reunían el Saico, el Mueras, el Chemo y el resto de la clica para hablar de los rucos, los cholos viejos, los que se fueron, los que se quedaron" (Crosthwaite, 2009: 82, citaremos por esta edición). La memoria

colectiva sobre el antiguo líder de la comunidad parece seguir la estructura del héroe mítico, de Mircea Eliade (1963: 25). Aunque el Saico no está caracterizado con rasgos sobrenaturales, se le describe como un héroe y actúa como si fuera el jefe de la comunidad, resolviendo los problemas de los cholos de su barrio:

> La única neta es que el Saico era el bato más felón del Barrio, ¿o no? Tú ibas al taller donde jalaba, y si tenías algún problema (que si buscabas un toque, que si querías chingarte a un bato, que si te urgía una feria...) el mero Saico era quien te hacía el paro. (82)

En el discurso, por lo general, aparece como un personaje reservado, pero cuando se pone de mal humor se convierte en un tipo loco que puede golpear a los otros con su cadena, de ahí que obtenga el apodo de 'Saico' que simboliza su carácter voluble, un calco de '*Psycho*' en inglés. El texto confirma: "nadie le diga otro nombre porque ya sabrá lo que le pasa" (94). Como "en el barrio no hay jefes" (106), el Saico llega a ser el líder de la comunidad y establece cierta jerarquía en su entorno.

Al final, todas las acciones del Saico, aunque sean triviales, se convierten en ejemplo para los demás cholos. Como todo héroe, lleva su marca iniciática: en su brazo está tatuada la Virgen de Guadalupe y pronto "hasta la madre ya lo tiene" (111). Este acto de imitar lo que hace el Saico se puede interpretar con una de las características del héroe mítico de Eliade: "el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátese de una simple función fisiológica como la alimentación, o de una actividad social, económica, cultural, militar, etcétera" (1956: 61).

En el presente del discurso, la voz de los jóvenes llamados morros que añoran al Saico y a su época, transmite y actualiza la cultura, las costumbres y el sistema que mantenían en aquella comunidad del Saico a la que consideran como el origen de su identidad y de la comunidad ideal. Si tomamos en cuenta que "el mito se refiere siempre a una 'creación' y [que] cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución,

una manera de trabajar, se han fundado" (Eliade, 1963: 13), nuestro texto otra vez coincide con la estructura de un relato mítico. Eliade agrega: "es ésta la razón de que los mitos constituyen los paradigmas de todo acto humano significativo" (1963: 13).

Los valores de la comunidad se destacan a través de las características y de los actos del Saico. El protagonista muestra su preferencia por los productos locales: "Sólo bebe cerveza Tecate, en caguama. Considera que todas las demás son agua de jícama. Sólo come atún cuando el bote señala con claridad que fue procesado en Ensenada o El Sauzal, Baja California" (83).

Por otra parte, la dimensión compleja del tiempo de este relato se podría interpretar en función de la transmisión de un relato mítico de una generación a otra, perpetuada dentro del tiempo cíclico, como señala Mircea Eliade:

> [...] al conocer el mito, se conoce el "origen" de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento "exterior", "abstracto", sino de un conocimiento que se "vive" ritualmente, [...] de una manera o de otra, se "vive" el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan. (1963: 13)

Además, la representación que reúne dos generaciones dentro del discurso parece estar vinculada a través del fuego. En el fragmento 13, el Saico y su grupo llamado "la clica" se reúnen para hablar y decidir sobre la venganza por la afrenta de Cristina y empiezan sentir el calor que arde: "El calor se levanta con chispas y truena como leña vieja, y las chispas se elevan al cielo hasta que desaparecen" (106-107). Luego, en el fragmento 42 en que los morros del barrio actual se reúnen, hay una escena parecida a la anterior: "Buscan llantas viejas y forman hogueras bajo la luna. […] La lumbre hipnotiza. A veces no hay nada qué decirse y la lumbre es la única que habla, que recuerda" (149). Como Eliade señala, "en las sociedades tradicionales, contaban los mitos en las estaciones específicas, en el bosque, y durante la noche o en torno al fuego" (Eliade, 1955: 63-64). Cuando los cholos cuentan la historia

del Saico y de su tiempo, "se reactualiza en cierto modo el tiempo sacro en el cual han sucedido los acontecimientos que se refieren" (Eliade, 1955: 63). Los habitantes del barrio del presente añoran el tiempo pasado que se vivía bajo el liderazgo del Saico. La razón podría estar en función de la transmisión del relato mítico: "Por el simple hecho de la narración de un mito, el tiempo profano —al menos simbólicamente— queda abolido-[…]. Por el simple hecho de escuchar un mito, el hombre se olvida de su condición profana, de su 'situación histórica'" (Eliade, 1955: 64).

Esta condición de eludir la "situación histórica" coincide con el carácter del Romanticismo, donde el pasado es el paraíso y la historia está contaminada (Labanyi, 1989: 5-34), y de ahí podemos deducir que la añoranza por parte de los morros en el presente del discurso se provoca porque la situación actual no les satisface; así, surge la necesidad y el deseo de poseer una comunidad ideal, como la que se recuerda con el Saico. Los personajes del presente necesitan mantener viva la memoria del tiempo mítico para eludir, para olvidarse de su momento histórico.

Tal vez el fragmento más representativo del texto que muestra la solidaridad de los cholos en el pasado sea cuando llegan los policías para preguntar quién es el Saico, a lo que todos responden adjudicándose su identidad: "El Saico sale de debajo del carro, se sacude las manos y dice: —Yo soy. Se acercan el Lute y el Mueras. Ellos dicen: —Yo soy el Saico. El Pocho dice: —Yo soy" (116). Este momento ofrece la imagen ideal del héroe asumida por el grupo. El fragmento está compuesto con la intertextualidad entre las escenas de la película *Spartacus* (1960) y la de los cholos.

Spartacus trata de una sublevación en la Roma Antigua en la que participaron miles esclavos liderados por el héroe de la dicha sublevación, Espartaco, quien lucha por su libertad y sus derechos. Aunque el filme es más conocido por el aspecto heroico y por el protagonismo de Kirk Douglas, invita a los espectadores para que reflexionen sobre los problemas que existían en la otra cara del auge del Imperio Romano: la discriminación y la desigualdad de los seres humanos. Margaret Burton analiza la película en relación con la identidad de los *j*udíos: "Spartacus not only has won the loyalty of the

slaves but also has instilled the sense of working together as brothers for the common goal of freedom" (Burton, 2008: 12). Tanto para los esclavos en la película como para los cholos en nuestro relato, la libertad se desea contra una sociedad represiva, y la solidaridad entre los reprimidos es necesaria para alcanzarla. Los esclavos sublevados son crucificados al final de la película y el fragmento del texto de Crosthwaite justamente finaliza con la frase: "nadie menciona el terrible suplicio de la crucifixión" (116). Así, se sugiere que la solidaridad entre el Saico y los cholos resultará en fracaso, sus actos aun siendo valientes aparecen como un sacrificio con la imagen de la crucifixión.

Si se considera el párrafo idéntico que empieza y cierra el relato, el texto representa un ambiente nostálgico que se extiende por todos los fragmentos, el acto agresivo del barrio cholo se convierte en la filosofía de la vida de sus miembros, esa amenaza se justifica como si fuera una condición necesaria como tradición propia para la estabilidad del grupo: "El Barrio es el Barrio, socio, y el Barrio se respeta. El que no lo respeta hasta ahí llegó: si es cholo se quemó con la raza, si no es cholo lo madreamos macizo" (81 y 150). Con esta cita, Jungwon Park argumenta que "la historia se trata del proceso de la construcción identitaria de estos migrantes jóvenes" (Park, 2011: 69). Finalmente, los narradores hablan como si transmitieran la leyenda de un héroe con el lenguaje de su jerga, empezando y terminando con la divisa "me cae" para validar sus afirmaciones. Jeffery Lamb destaca: "the text relies heavily on a conversational style that presents an oral chronicle that allows the reader to enter even further into this fictional world" (Lamb, 2003: 29).

El proceso de desmitificación

A pesar de que "El gran preténder" tiene rasgos míticos en la configuración del personaje central y en la estructura de la solidaridad del grupo y del tiempo, hay ciertos aspectos contradictorios que conllevan al proceso de desmitificación. La solidaridad de la comunidad chola de los años sesenta es añorada por los que quedan en el barrio, pero la comunidad fracasa. Mark

Hernández analiza que la desintegración de la comunidad chola se debe a la ruptura impulsada por la jerarquía patriarcal interna y problematiza la violencia de los cholos: "Although La Cristina knows the darker side of this community, its own internal oppression and adherence to essentialist notions of identity prohibit individual freedom and autonomy" (Hernández, 2000: 138). En la misma dirección, Jungwon Park afirma que la venganza por la violación de Cristina a manos de Johnny provoca el abandono del lugar y la desaparición de los habitantes: "El sacrificio y [el] acto solidario de los cholos no construyen un desenlace heroico ni dramático, sino que prefiguran la disolución de la comunidad" (Park, 2011: 71). Sin embargo, los dos críticos admiten que la sensación nostálgica y la simpatía por el Saico quedan en la memoria colectiva del barrio a pesar de la destrucción comunitaria (Park, 2011: 70-72; Hernández, 2000: 137-139).

¿A qué se debe la ironía de esa añoranza? ¿Por qué supera la memoria nostálgica a la historia frustrada? Según Roland Barthes, el mito hoy en día es un concepto amplio que sintetiza todas las ideologías que consideramos y percibimos como lo natural inconsciente (Barthes, 1957: 6). El teórico afirma en el prólogo de *Mitologías*:

> El punto de partida de esa reflexión era, con frecuencia, un sentimiento de impaciencia ante lo "natural" con que la prensa, el arte, el sentido común, encubren permanentemente una realidad que no por ser la que vivimos deja de ser absolutamente histórica: en una palabra, sufría al ver confundidas constantemente naturaleza e historia en el relato de nuestra actualidad y quería poner de manifiesto el abuso ideológico que, en mi sentir, se encuentra oculto en la exposición decorativa de lo evidente-por-sí-mismo. (Barthes, 1957: 6)

Entonces, el deseo de poseer una comunidad violenta y destruida no coincide con el sentido común y aquí se refleja la realidad por la que pasa lo contradictorio del relato mítico. A través de las varias voces que se quejan de su condición, podemos percibir que los cholos se sienten incómodos con la

realidad en que viven, sobre todo por la discriminación tan marcada hacia su grupo: "No toda la raza es gandalla, me cae. Hay cholos calmados que andan con su ropa, con su finta, que no hacen daño. [...] A ésos también se los llevaron. A ésos tampoco respetaron. Es la represión, me cae, la pinchi represión que no deja vivir." (110).

Desde ese punto de vista, la solidaridad de los cholos en el taller, al identificarse todos como el Saico y la venganza contra Johnny son muestras de su rebeldía frente a la institución policiaca que juzga injustamente a los cholos, contra la mala fama que prevalece sobre su grupo y contra la represión permanente: "Los cholos siempre pagan, culpables o no" (98). Esa condena injusta también se expresa por la protesta de que no todos los cholos son violentos sino que también existen cholos buenos. Al respecto, José Salvador afirma:

> Entre los estereotipos asociados con los cholos destacan la delincuencia, el desinterés por el trabajo, la promiscuidad y la drogación. Los distintos narradores de la novela *desmitifican* varios de los estereotipos diseminados por las fuerzas disciplinarias como los medios de comunicación y parte de la sociedad en general. (Ruiz, 2010: 63, las cursivas son nuestras)

Si tomamos en cuenta la descripción de los cholos dentro del texto, la mayoría de los que asumen un mayor protagonismo tiene oficio y trabaja en grupo; por ejemplo, en el taller el Poncho: "El Saico trabaja de mecánico, […] no es alcohólico […]. Piensa pasar su vida en el Barrio" (83). Aunque "no es un bato feliz. Se acerca a la felicidad como otros se acercan al futbol los domingos. La disfruta, le da importancia, pero sabe que el lunes se tiene que levantar a jalar en el taller" (85). Por otra parte, algunos aspectos rebeldes de parte de los cholos podemos considerarlos como impulsivos contra la vigilancia que los estigmatiza:

Una vez la China se robó un delineador de ojos. Nada más de puro

> chéiser, nada más *para que no estuvieran chingándola ni acusándola* con la mirada. Porque si algo cae mal es que *las vigilen como si fueran ladronas cuando ellas no se roban ni madre*. (108, las cursivas son nuestras.)

Aunque los actos violentos también existían en la comunidad antes del incidente de Cristina vejada por Johnny, no provocaban problemas relacionados con las instituciones legales, más bien, funcionaban para reajustar la jerarquía y mantener la comunidad, porque en gran parte ocurría por la intervención de otros personajes femeninos. Así que cuando el Saico golpea a Rigo por mujeriego, no pasa nada aunque Rigo no fuera cholo sino un chico que trabajaba al otro lado de la frontera: "no era homeboy, no era de la clica pero era de por ahí. Trabajaba de carrocero en el Otro Saite. Se levantaba cada mañana a las cinco, hacía cola para cruzar la línea, enseñaba su pasaporte" (112). Sin embargo, la paliza para el Johnny, hijo de un influyente político que vive en San Diego, provoca un grave problema mediante el cual se revela la particular estructura de poder dentro de la sociedad chola, así como de las instancias de poder que la someten.

Por último, cabe destacar la relación entre las canciones de The Platters, grupo famoso en los años 50 que obtuvo gran fama internacionalmente, y el aspecto desmitificado del Saico. En este relato, aparece varias veces la vinculación entre su canción, "The great pretender", y el Saico: "Prefiere la rola Smoke gets in your eyes, pero él es The great pretender" (83), "El Saico sólo escucha a los Platters. La demás música no tiene sentido. Nadie lo mueve. Él es Gran Preténder" (87). Según Barrera Bassol y Venegas Aguilera los cholos eran aficionados a escuchar las canciones de estilo 'Old Pop': "Les gusta la música del rock and roll viejo: Elvis Presley, Bill Haley, Los Beatles, a esta música le llaman 'oldies' y tienen fama de bailarla muy bien: van con frecuencia a discotecas" (Barrera Bassols y Venegas Aguilera, 1984: 131). Por esta razón, se puede considerar que la relación con dicha canción sería una descripción de las características de esa generación, pero la canción significa más allá de la referencia descriptiva de la época. Si prestamos atención a

la definición del inglés 'pretender', esta palabra significa el que reclama el derecho de algo. Sin embargo, la letra de la canción alude otro significado también: el que finge de sí mismo:

> Oh yes, I'm the great pretender,
> Pretending that I'm doing well.
> My need is such, I pretend too much.
> I'm lonely but no one can tell. (88)

Por lo tanto, 'El gran preténder' sería un personaje que oculta su soledad y que persigue su protagonismo aparentando ante los ojos de los demás. El Saico definitivamente es un héroe para los cholos, que en el relato parece configurado con rasgos mitificados, pero realmente es un hombre normal y solitario como otros. Su soledad se debe en parte a la añoranza de su padre: guarda el único objeto heredado de su padre, los viejos cacles. Sin embargo, teniendo en cuenta la canción y la afirmación de que el Saico es el gran preténder, su soledad vendría del cargo que asume como jefe del barrio. Al final, el Saico queda desmitificado, como un héroe fracasado por la destrucción de la comunidad, pero el Saico sigue encarnando el papel de líder de la comunidad revelando, a través de la memoria del presente, las injusticias que someten a la sociedad de cholos que lucha por mantener su identidad.

Conclusión

La idea que prevalece en cuanto a la reputación de la comunidad fronteriza del norte de México está dividida. Primero, como hemos referido en la introducción, sigue siendo definida como un lugar híbrido relacionado con la cultura mixta entre la de México y de Estados Unidos. En cuanto a ese concepto, Néstor García Canclini en su libro *Culturas híbridas* (1989: 293-294) pone de ejemplo la ciudad de Tijuana como un lugar posmoderno donde se está produciendo una cultura dinámica a través del proceso de

desterritorización y reterritorización. Este concepto de García Canclini ha sido ampliamente cuestionado, pero conviene citarlo a propósito de uno de los estereotipos que se mantienen vigentes sobre la frontera. Segundo, el estereotipo de la ciudad de la frontera, tal como explica Édgar Corta, ha llegado a ser una leyenda negra que deviene en relaciones con el narcotráfico, el alcoholismo, la prostitución y los juegos de apuestas (Corta Torres: 2008: 107). Además, los ciudadanos de esas comunidades fronterizas aparecen criticados por los mismos mexicanos, por lo que se juzga como su pérdida de la cultura debido a la influencia de Estados Unidos.

Sin embargo, Luis Humberto Crosthwaite, oriundo de Tijuana, se aleja totalmente de esos estereotipos. En "El gran preténder", Crosthwaite reivindica a los cholos que poseían su propia cultura: "El autor rinde homenaje a esta cultura —acosada por la autoridad y despreciada por la sociedad 'decente'— que, a la par con la chicana, considera la más auténtica expresión de la cultura fronteriza" (Palaversich, 2007: 20), asimismo, recupera su lenguaje peculiar y su filosofía de la vida en comunidad solidaria, considerando la configuración mítica a través de los distintos narradores de las dos generaciones. Así, la frontera descrita por Crosthwaite en "El gran preténder" no es una 'línea quebrada' ni un 'espacio de la cultura posmoderna' como dice García Canclini, sino es un espacio más relacionado con la vivencia cotidiana de los habitantes que al final desmitifica el prejuicio sobre la región fronteriza.

Aunque la historia del Saico se narra como una leyenda oral entre los que quedan en Tijuana y parece invitar a entrar en un mundo ideal, el texto cierra la posibilidad del eterno retorno e interrumpe el proceso mitificador de ese mundo resistiéndose a presentarlo como si fuera el paraíso perdido. Entre la doble dimensión de la mitificacion y la desmitificación, se revela el rostro de la comunidad fronteriza, se problematiza y se cuestiona la represión y la valoración injusta contra los que viven en esa zona de límites.

Bibliografía

Barrera Bassols, Dalia y Lilia Venegas Aguilera (1984), "Cholos, una nueva identidad del joven marginado en Ciudad Juárez y Tijuana", *Revista Historias*, 5, 129-136.

Barthes, Roland (1957), *Mitologías*, trad. Hector Schmucler. México: Siglo Veintiuno, 1999.

Burton, Margaret (2008), "Performance of Jewish Identity: *Spartacus*", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 27 (1), 1-15.

Cabañas, Miguel Ángel (2005), "Un discurso que suena: Élmer Mendoza y la literatura mexicana norteña", *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 31, https://webs.ucm.es/info/especulo/numero31/emendoza.html [consulta: 19 diciembre 2018].

Corta Torres, Édgar (2008), "Disipando el mito fronterizo: la 'leyenda negra' de la frontera norte de México y en 'Todos los barcos' de Luis Humberto Crosthwaite", *South Atlantic Review*, 73 (1), 106-117.

Crosthwaite, Luis Humberto (2009), "El gran preténder", en *Estrella de la calle sexta*. México: Tusquets, pp. 77-150.

Eliade, Mircea (1955), *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, trad. Carmen Castro. Madrid: Taurus, 1989.

Eliade, Mircea (1956), *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil. Barcelona: Guadarrama-Punto Omega, 1981.

Eliade, Mircea (1963), *Mito y realidad*, trad. Luis Gil. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.

García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Hernández, Mark (2000), "The Disintegration of Community in Luis Humberto Crosthwaite' *El gran pretender", Studies in the Literary Imagination*, 33 (1), 133-140.

Labanyi, Jo (1989), *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*. Cambridge: Cambridge University.

Lamb, Jeffrey Norman (2003), "Cholo Identity: A Look at El gran preténder", *La Revista Bilingüe*, 27 (1), 26-33.

Palaversich, Diana (2007), "La nueva narrativa del norte: moviendo fronteras de la literatura mexicana", *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 61 (1), 9-26.

Parra, Eduardo Antonio (2001), "Notas sobre la nueva narrativa del norte", *La Jornada Semanal*, 27 de mayo, https://www.jornada.com.mx/2001/05/27/sem-parra.htm [consulta: 28 agosto 2019].

Park, Jungwon (2011), "Comunidad sin comunidad: migración, nostalgia y deseo comunitario en Luis Humberto Crosthwaite", *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana*, 40 (1), 66-79.

Ruiz, José Salvador (2010), "Cholos y ciudadanos en *El gran pretender*", *Casa del Tiempo*, 4 (26-27), 59-64.

Volpi, Jorge (2011), "Elogio de la media distancia", en *Días de ira. Tres narraciones en tierra de nadie*. Madrid: Páginas de Espuma, pp. 9-14.

Problemas migratorios en la frontera norte de México en tiempos de Donald Trump y Andrés Manuel López Obrador

Moisés Alberto Gallo Gómez

Introducción

El endurecimiento de las políticas migratorias implementadas por Donald Trump ha tenido repercusiones en la relación con México. En concreto, la región fronteriza del norte de México, al ser la más próxima e interconectada con Estados Unidos, ha resultado la región más afectada por la integración parcial entre ambas naciones ostensible en las restricciones legales para la movilidad de personas. El presente capítulo tiene como objetivo central analizar la dinámica migratoria presentada en esa frontera particularmente a partir de los cambios en la política migratoria implementados por Andrés Manuel López Obrador y concordantes con las prioridades de Donald Trump.

El escrito se encuentra dividido en cinco apartados además de esta introducción. En el primero se presentan de manera muy esquemática algunos de los enfoques conceptuales, a partir de los cuales se pueden estudiar las fronteras como constructos sociales. En el segundo apartado se expone la integración parcial, es decir, la movilidad selectiva en la frontera común a partir de un acuerdo de comercio preferencial. En el tercero se analiza la manera en cómo se han constituido las ciudades fronterizas a partir de los flujos migratorios. En la cuarta parte se estudian los cambios en la política migratoria de López Obrador consecuentes con las presiones del gobierno de norteamericano. Finalmente, en el quinto apartado se exhiben los efectos del proceso de refronterización en EE. UU. y México.

Algunas aproximaciones conceptuales: desfronterización y refronterización

En años recientes, han surgido visiones de académicos que plantean la emergencia simultánea de procesos de refronterización, al mismo tiempo que las fronteras nacionales experimentan apertura y difuminación en buena parte del planeta. Dicha emergencia describe un proceso en el cual las fronteras son consideradas espacios mutantes más que amplias líneas fijas, y en los cuales la soberanía de la gente desempeña un papel más poderoso que una nación actuando como un todo unificado (Chen, 2005).

Por otra parte, Herzog y Sohn (2014) utilizan la categoría de fronterización para analizar el proceso sociopolítico, cultural y económico mediante el cual las fronteras se convierten en una construcción social, por lo que sus funciones y significados ya no se encuentran determinados exclusivamente por el Estado-nación sino como resultado de las prácticas de varios actores, como las comunidades locales, las instituciones transfronterizas y los agentes económicos globales, etc.

Además, Pablo Wong-González (2017) aporta a la discusión el elemento de la globalización como generador del desdibujamiento y la 'porosidad' de las fronteras internacionales en su función económica, al impulsar la apertura comercial y el movimiento de capitales. No obstante, un rasgo esencial de la globalización es su carácter paradójico, complejo, dialéctico y multidimensional (Wong-González, 2013), por lo que, a pesar de la tendencia general a la desfronterización, en ciertos periodos coyunturales, agentes particulares de manera paralela realizan acciones para el endurecimiento de las fronteras, levantando barreras y desplegando prácticas excluyentes con el fin de 'recuperar' el control de su territorio y su economía (Wong-González, 2017).

Esta situación paradójica también es estudiada por Juan Carlos Velasco (2016) al proponer el concepto de globalización fronterizada. Para Velasco, la desaparición de fronteras queda truncada: "al tiempo que se multiplican las iniciativas para estimular la fluidez de las corrientes financieras y crear espacios económicos sin barreras, se desarrollan iniciativas dirigidas a

intensificar el control y restringir la movilidad internacional de mano de obra" (2016: 34).

En este sentido, Xavier Oliveras (2017: 78) añade que ha sido la globalización la causante de poner en duda uno de los paradigmas en los que se sustenta el Estado-nación. Esto es, la triada territorio-soberanía-frontera, a partir de la acción de actores no estatales (empresas trasnacionales, organizaciones criminales, etc.), que merman el ejercicio de su soberanía. Por ello, los estados han reforzado sus espacios fronterizos resultando en una permeabilidad selectiva en la frontera: para algunos flujos la frontera se abre y para otros se cierra. Asimismo, para efectos analíticos, Oliveras propone tres subprocesos en los que se ejerce la refronterización: "a) la refronterización material, mediante el incremento de infraestructura [...y] métodos de control [...]; b) la refronterización jurídica", a través del endurecimiento de las medidas legales y; "c) la refronterización biopolítica", por medio "de métodos de control de los cuerpos y las emociones" (Oliveras, 2017: 79), por ejemplo, el discurso antiinmigrante.

El estudio de la frontera entre México y Estados Unidos resulta interesante para un análisis empírico, debido a que es un espacio donde claramente se puede analizar la manera en que el Estado-nación responde a los desafíos de la globalización. En otras palabras, la percepción de las élites políticas con respecto a la frontera repercute claramente en la dinámica entre ambos lados al generar políticas que gestionan retos mayúsculos como la migración.

Surgimiento de la integración parcial en la frontera entre México y Estados Unidos

Como consecuencia de la adyacencia de un país desarrollado y un país en desarrollo, la característica más evidente de la frontera entre México y Estados Unidos es la asimetría económica entre ambos lados. Precisamente, esa diferencia fue la que propició la integración económica y comercial al afianzar la complementariedad de las dos economías a partir de la firma de

un acuerdo de comercio preferencial.

Con el inicio del Tratado de Libre Comercio para América del Norte (TLCAN) en 1994, quedó ligado "como nunca el destino de nuestra economía a la estadounidense de tal manera que no es posible vislumbrar un futuro económico para México que no esté estrechamente vinculado a los avatares de la economía de ese país" (Vega, 2014: 11).

Este proceso es explicado muy bien por Alegría (2010), al afirmar que los densos flujos comerciales entre la frontera son el resultado de las diferencias estructurales (manifiestas en diferencias de precios, salarios o producto per cápita) entre ambos países. Esas discrepancias entre México y Estados Unidos producen un potencial de complementariedad entre ellos, además de que la adyacencia facilita las interacciones en la frontera.

Además, el desarrollo de las relaciones transfronterizas involucra elementos como capital, dinero, mercancías y personas (trabajadores o consumidores). La libertad de movimiento de dichos elementos a través de la frontera es el resultado de variaciones en la selectividad de las relaciones entre los ambos lados, a partir de una complementariedad asimétrica (Alegría, 1989).

Aunque el TLCAN significó un precario sistema de gobernanza para la integración económica regional cuya intención deliberada era mantenerse como una iniciativa limitada que hacía explícitamente imposible la libre circulación de personas (Delano y Serrano, 2010), se preveía que tuviera un efecto indirecto sobre la migración intrarregional.

El proceso de integración en Norteamérica iniciado con el TLCAN fue muy somero por ello, excluyó la integración de los mercados laborales, así como el tema migratorio. Una de las apuestas de los promotores del TLCAN era que la liberalización comercial conduciría a una convergencia salarial entre México y sus socios norteamericanos, que la concurrencia incrementaría el nivel material de vida de los mexicanos y que, de esa manera, se detendrían los flujos migratorios a EE. UU.

No obstante, simultáneamente al proceso de desfronterización para bienes y servicios, iniciado con el TLCAN, tuvo lugar un reforzamiento y vigilancia de la frontera que tenía el propósito de limitar los movimientos trasnacionales

de personas. Es decir, mientras se facilitaban los intercambios comerciales paralelamente se iban cimentando los nuevos lineamientos políticos para convertir a la frontera en una zona altamente fortificada.

Sin embargo, al aprobarse en Estados Unidos la Ley de Responsabilidad Inmigrante y la Reforma a la Inmigración Ilegal en 1996 (*Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act of 1996, IIRIRA*), se trató de evitar el acceso de migrantes indocumentados a territorio norteamericano. El propósito de *IIRIRA* era controlar la inmigración ilegal y reducir el acceso de los inmigrantes a los programas de educación y bienestar social, al considerar altos los costos presupuestarios por prestar esos servicios a la población inmigrante (Verea, 2004; Alba, 2010). Lo anterior se instrumentó con medidas como el reforzamiento de los controles para vigilar la frontera, un incremento en las sanciones para el tráfico de inmigrantes, así como la política de inspeccionar, aprehender, detener y remover a extranjeros deportables e inadmisibles y establecer nuevas restricciones a empleadores.

Asimismo, en la frontera se establecieron mecanismos de control entre los que destacan: operación *Blockade* en 1993, operación *Gatekeeper* en 1994; operación *Safeguard* en 1995; operación *Río Grande* en 1997; operativo *abc* en 2004; operación *Stone Garden* en 2004; operación *Secure Border Initiative* en 2005; operación *Streamline* en 2005; operación *Return to Sender* en 2006; operación *Jump to Start* en 2006; *Secure Communities Program* en 2007; operación *Rapid REPAT* en 2007; operación *Schedule Departure* en 2008 y operación *Copper Cactus* en 2010. Todos estos operativos se encontraban enmarcados en una estrategia más general denominada "disuasión por la persuasión" (Alba, 2010: 524) con la que se intentaba obstaculizar la entrada a inmigrantes por los corredores de cruce irregular más comunes.

Se evidenció que, bajo la lógica de Estados Unidos, la función fronteriza era ser el filtro para detener la entrada de los problemas del mundo subdesarrollado (drogas, violencia, terroristas, pero sobre todo inmigrantes indocumentados). Estados Unidos al ser un país con amplia prosperidad económica y elevado nivel de vida, sumado a su condición de vecindad, se volvió una válvula de escape a la ausencia de desarrollo en México cuyo bajo

crecimiento económico ha impedido que el mercado laboral sea capaz de absorber toda la fuerza de trabajo disponible. De tal manera que el diferencial salarial entre México y Estados Unidos, y su condición de adyacencia, ha resultado en grandes flujos migratorios hacia aquel país.

Todo esto significó la aparición de un fenómeno de integración parcial en la frontera. Es decir, un proceso de integración que únicamente se concretó en un nivel muy superficial donde solo existe la libre circulación de bienes y servicios, para facilitar el esquema de deslocalización de empresas trasnacionales, pero al mismo tiempo importantes impedimentos legales y físicos para la movilidad de personas.

Dinámica migratoria en la frontera: Flujos de salida y retorno

La llegada de importantes flujos migratorios no es un fenómeno nuevo en las ciudades fronterizas del norte de México. Estas ciudades comenzaron su poblamiento con la llegada de inmigrantes a inicios del siglo XX al vincularse de manera dependiente y subordinada a la economía del sur de Estados Unidos.

De esa manera fue como Tijuana presentó un importante crecimiento demográfico a consecuencia del arribo de inversión norteamericana en los servicios turísticos y en la industria del ocio, producto de la legislación prohibicionista en el país del norte durante la década de los años veinte (Canales, 1995). La ausencia de prohibición en Tijuana favoreció el flujo del turismo norteamericano al tiempo que se activaba la economía local, convirtiendo así a la ciudad en un lugar atractivo para las migraciones interregionales (Ranfla, Álvarez y Ortega, 1989).

Del mismo modo, se puede analizar la manera en la que otros episodios del desarrollo histórico del norte de México tuvieron un efecto similar al incentivar la migración de hacia la franja fronteriza. Un claro ejemplo fue la puesta en marcha del Programa de Industrialización Fronteriza (PIF) implementado a mediados de la década de los sesenta por parte del gobierno mexicano. El PIF alentó la creación de parques industriales en las ciudades

fronterizas a través de subsidios federales que permitían la importación libre de impuestos de maquinaria, piezas y materias primas (Trejo, 2017). Lo importante a destacar es que la Industria Maquiladora de Exportación propiciada a partir del PIF impulsó de nueva cuenta el dinamismo económico de la región fronteriza, acarreando un sostenido crecimiento demográfico en la frontera durante las últimas décadas del siglo XX (Canales, 2003; Alegría, 2010).

Sin embargo, los flujos constituidos por migrantes internos no fueron los únicos que llegaron durante el siglo pasado a la frontera. Los conflictos políticos y sociales en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua generaron un ambiente altamente violento, orillando a la salida de cientos miles de sus habitantes. Torres-Rivas (2011) considera que ese periodo de inestabilidad social dejó en Centroamérica un saldo de más de 400,000 civiles muertos o desaparecidos y 2,000,000 de desplazados internos y una cifra superior de refugiados externos.

En tal sentido, los países vecinos, como México, recibieron a cientos de miles de desplazados por los conflictos políticos. Se estima que en México permanecieron alrededor de 175,000 refugiados centroamericanos (Torres-Rivas y Jiménez, 1985). Además, una parte de estos flujos atravesaron territorio mexicano para dirigirse a EE. UU. (París, 2017), haciendo evidente en la década de los ochenta la presencia de centroamericanos en las ciudades de la frontera tamaulipeca. Aunque no existen estadísticas oficiales que permitan conocer con precisión la magnitud del flujo migratorio centroamericano, durante la década de los ochenta en la frontera, la revisión bibliográfica señala la realización de redadas en ciudades como Matamoros, Río Bravo y Reynosa (París, 2017; Sánchez, 1993). En relación con ello, México además de ser un país expulsor también se convirtió en un país de tránsito de inmigrantes al constituirse más como un corredor hacia EE. UU., que en un destino de carácter permanente. Ante tal situación se ha hecho evidente que las ciudades fronterizas han establecido como una de sus principales características ser puentes para los flujos migratorios de mexicanos y centroamericanos.

Además, no todos los flujos migratorios en las ciudades fronterizas circulan en dirección norte. Dichas ciudades igualmente fungen como punto de retorno a México para los migrantes deportados desde Estados Unidos (se abunda con mayor profundidad sobre este punto en el último apartado). Históricamente, las ciudades fronterizas han sido los lugares por donde Estados Unidos ha hecho efectiva la expulsión de mexicanos indocumentados.

En términos generales, durante el siglo XX se pudo observar una triple dinámica migratoria en las ciudades fronterizas. Durante décadas, estas ciudades fueron un polo de atracción para la migración interna que se desplazaba a ellas buscando fuentes de empleo, resultando en el principal motor para su acelerado crecimiento demográfico. Por otro lado, estas metrópolis también han sido utilizadas como puentes para actividades trasnacionales, como la migración hacia EE. UU., atrayendo importantes oleadas de población flotante compuestas por mexicanos y extranjeros, principalmente centroamericanos. Y por último, la migración de rebote constituida por los mexicanos deportados o que regresan voluntariamente de Estados Unidos y se quedan a vivir en estas urbes.

La presión de Estados Unidos y la política migratoria errática en México

El tema migratorio jugó un papel central en las campañas electorales de 2016 y 2018. Durante la campaña presidencial de 2016 el tema se desempeñó como el eje principal del candidato Donald Trump para lograr capitalizar el voto antiinmigrante en una sociedad ya de por sí polarizada. Las propuestas de Trump consistían en construir un 'hermoso' muro en la frontera, pagado por México y deportar a los bad hombres (Corasaniti, 2016).

Para las elecciones intermedias de 2018, la migración volvió a ser el tema más importante al tomar relevancia la caravana de migrantes procedente de San Pedro Sula en Honduras con dirección a Estados Unidos. Esto suponía un problema bajo el discurso de Trump debido a que por la frontera sur entrarían

drogas y hordas de delincuentes a causa de la inacción de los demócratas por no aprobar leyes más duras, ni presupuesto necesario para ampliar el muro (Ahmed, Rogers y Ernst, 2018).

Aunque desde los atentados terroristas en 2001 se ha ido construyendo una percepción de vulnerabilidad en la frontera, esta se ha reforzado bajo la presidencia de Trump. En este contexto, se justifica la implementación de medidas de seguridad nacional por medio del endurecimiento de la política migratoria norteamericana. La percepción de vulnerabilidad contribuyó a legitimar una política de refronterización como parte del reordenamiento de las prioridades de política exterior e interior en EE. UU. (Velázquez y Schiavon, 2008).

Asimismo, puesto que el proceso de refronterización sobrepasa los confines de un Estado, "las funciones fronterizas se extienden a terceros estados para el control migratorio, la formación y capacitación de agencias policiales, la reforma de la política fronteriza y migratoria, etcétera" (Oliveras, 2017: 79). En relación con ello, México ha quedado inmerso en una dinámica de externalización de las funciones fronterizas de su vecino del norte.

Además, se debe tomar en cuenta que la prioridad de Estados Unidos respecto a México es mantener la estabilidad y la seguridad en la frontera común. Por tal motivo, Jorge Schiavon afirma que "de no garantizarse dichas condiciones Estados Unidos presionará al gobierno mexicano para que modifique sus políticas de acuerdo con sus prioridades, reduciéndose así los niveles de autonomía relativa de México" (2006: 2). Lo descrito anteriormente sirve como preámbulo para analizar los cambios recientes en la política migratoria realizados por el gobierno de Manuel López Obrador. Su política migratoria comenzó ofreciendo trabajo y visas de tránsito a los migrantes centroamericanos, no obstante, poco después tomó un giro de ciento ochenta grados.

El mismo día que el Senado mexicano comenzó a debatir la aprobación del T-MEC (Tratado México, Estados Unidos y Canadá), el presidente norteamericano lanzó una campaña de amenaza a México si este no reducía o 'hacía algo' para detener el flujo de migrantes hacia Estados Unidos, el

mandatario declaró que establecería aranceles desde un 5 por ciento hasta llegar a un 25 por ciento para las importaciones mexicanas. El presidente mexicano se vio forzado a tomar medidas migratorias más restrictivas al verse chantajeado por Donald Trump (Paletta, Miroff y Dawsey, 2019).

Como resultado de lo anterior, México y Estados Unidos llegaron a un acuerdo en donde se evitó la imposición de aranceles a las importaciones mexicanas en EE. UU. Para lograrlo, el gobierno mexicano se comprometió, a través del programa Protocolos de Atención a Migrantes (*Migrant Protection Protocols o MPP*), a contener la migración hacia el norte, punto que resumía la petición del presidente estadounidense (Pengelly, 2019).

Cumplir con tal acuerdo implicó el despliegue, por parte del gobierno mexicano, de seis mil elementos de la recién creada Guardia Nacional en la frontera sur, más otros quince mil elementos de la misma corporación en la frontera con Estados Unidos, para inmovilizar el flujo de centroamericanos que buscan cruzar la frontera. El otro eje sobre el que se sustenta el acuerdo es recibir en territorio mexicano a los migrantes indocumentados que pretendan solicitar asilo en Estados Unidos durante el tiempo que demore la resolución de sus casos (Semple, 2019).

El compromiso adquirido por el gobierno de López Obrador significó, en la práctica, nulificar el programa sexenal de migración cuyos ejes principales eran el respeto a los derechos humanos de los migrantes y la promoción del desarrollo económico desde una visión humanitaria; para atender las causas de la migración, además, es ineludible destacar el intento del gobierno de López Obrador por construir una narrativa que pareciera acorde con dichos ejes.

Por ejemplo, en diciembre de 2018, el gobierno mexicano argumentaba que por 'razones humanitarias' autorizaba el ingreso de extranjeros provenientes de EE. UU., que hubieran ingresado a dicho país por un puerto de entrada o que hubieran sido aprehendidas entre puertos de entrada o entrevistadas por las autoridades migratorias de aquel país, o recibido un citatorio para presentarse ante un Juez Migratorio (Langner, 2018).

Las supuestas 'razones humanitarias' que aludía el gobierno no eran otra cosa más que la puesta en práctica de un esquema, *de facto*, de operar

como tercer país seguro. México asumió funciones para encargarse del éxodo migratorio que buscaba llegar a EE. UU., y este aumento en la carga de trabajo fue asumido por el Instituto Nacional de Migración y por la Comisión de Ayuda a Refugiados (COMAR), con recursos del propio gobierno mexicano.

Con los elementos ya mencionados, se observan cambios en el funcionamiento de la frontera como límite espacial, donde el Estado mexicano ejerce su soberanía en un contexto de fortalecimiento de las migraciones internacionales. El acuerdo migratorio entre ambos países en el cual México asume responsabilidades migratorias puede entenderse como una "transnacionalización de la política de Estado ejercida a través de acuerdos y mecanismos que promueven el manejo de las movilidades regionales" (Pérez, 2017: 138).

No obstante, sería ominoso ignorar para el presente análisis la enorme dependencia estructural que condiciona el interés nacional de México y, con ello, las decisiones de sus gobiernos en turno. El 80 por ciento de las exportaciones mexicanas tienen como destino a EE. UU., además, de ahí proviene más de la mitad de las importaciones e inversión extranjera (Peralta, 2015). Por tal motivo, es evidente que preservar el vínculo comercial con el vecino país es un asunto de interés nacional para México.

En ese marco resulta necesario matizar los recientes cambios en la política migratoria del presidente mexicano, ya que estos responden a su deseo de construir coincidencias en las percepciones, ideas e intereses en el tema migratorio con el gobierno norteamericano para crear mayores oportunidades de cooperación bilateral y, de esa manera, preservar el interés nacional.

Efectos de la refronterización de Trump en las ciudades fronterizas del norte de México

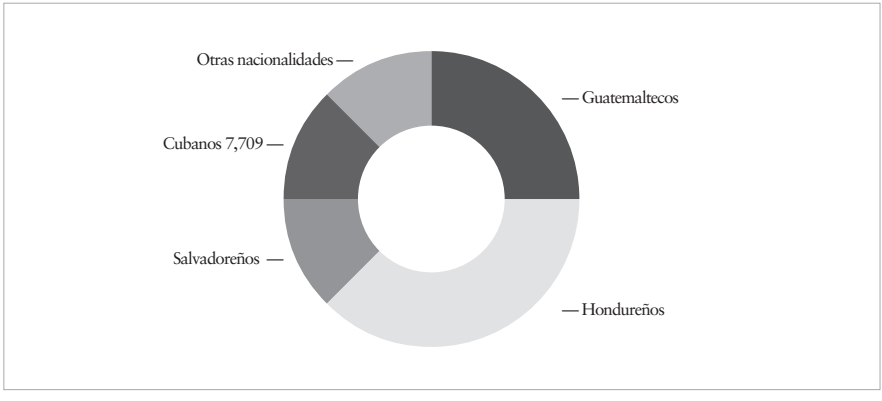
Con lo descrito en el apartado anterior, se puede decir que los impactos presentados en las ciudades fronterizas tienen relación directa con la

absorción de funciones migratorias por parte del gobierno mexicano al buscar el beneplácito de Estados Unidos en la formulación de sus políticas migratorias.

Por ejemplo, los flujos de migrantes centroamericanos que han sido devueltos a México, al amparo del Protocolo de Atención a Migrantes (*MPP*) que forma parte del reciente acuerdo, son de gran magnitud. Como se aprecia en la gráfica 1, un total de 59,237 personas han sido devueltas a México de febrero a diciembre de 2019, principalmente de nacionalidad hondureña y guatemalteca. El grupo deportado de Honduras ha sido el más numeroso con un total de 21,784 personas que esperan en las ciudades fronterizas.

Es importante señalar, además, que el grupo de los cubanos es ligeramente más numeroso que el de los salvadoreños. Días antes de finalizar su mandato, en enero de 2017, el presidente Obama eliminó la política de "pies secos, pies mojados" después de más de veinte años de haber sido implementada, con lo que automáticamente los cubanos que entraron a territorio norteamericano de manera ilegal recibieron el mismo trato que los inmigrantes de otros países.

Aunque no tengamos datos que nos permitan conocer en qué ciudades permanecen los inmigrantes dentro del territorio nacional, resulta claro que a partir de la ampliación del programa para recibir a los inmigrantes devueltos las



Gráfica 1. *Cantidad de inmigrantes extranjeros devueltos a México a la espera de asilo en Estados Unidos por nacionalidad, febrero-diciembre de 2019 (TRAC, 2019)*

ciudades fronterizas han sido los puntos por donde estas personas reingresan y donde principalmente deciden permanecer, dada la cercanía con EE. UU.

Por otro lado, en el cuadro 1 se observan las deportaciones de mexicanos desde Estados Unidos, por el lugar donde fueron expulsados. En el cuadro, además se observan las ciudades fronterizas como lugares de acceso para la inmigración de rebote con todas las presiones sociales que ello implica, sobre todo para las ciudades pequeñas y medianas.

Desde otro ángulo, resulta evidente que, a pesar del discurso antiinmigrante y del endurecimiento de la política migratoria del presidente Trump, las deportaciones de mexicanos han disminuido de manera considerable en los tres años de administración de Trump en comparación con el segundo mandato del presidente Obama.

En el cuadro 1 también se destaca cómo la ciudad de Nogales, Sonora, fue el punto de recepción durante el 2013 que recibió más connacionales, con un total de 59,918. En cambio, para el año 2019 la ciudad que más deportados absorbió fue Tijuana, con 41,724. En parte, la explicación a este fenómeno podría estar en la efectividad de la refronterización con tendencia biopolítica que ha implementado Trump. El discurso antiinmigrante ha ocasionado temor entre la población con pretensiones de emigrar, al fortalecer la percepción de

Cuadro 1. *Cantidad de mexicanos deportados desde Estados Unidos por ciudad fronteriza, 2013-2019 (SEGOB, 2020)*

Punto de recepción	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Mexicali	48,617	26,313	27,185	24,005	15,009	27,750	19,195
Tijuana	46,875	33,621	28,743	39,958	32,255	34,735	41,724
Cd. Juárez	10,628	10,282	8,093	11,653	5,293	15,757	23,209
Cd. Acuña	40,531	27,054	31,495	27,169	14,727	11,380	9,789
Piedras Negras	20,807	7,338	4,615	6,539	2,036	504	1,426
Agua Prieta	10,148	6,122	2,705	235	68	39	21
Nogales	59,918	40,965	34,393	37,746	29,561	35,497	27,896
Nuevo Laredo	43,185	40,180	34,399	29,863	24,828	35,165	33,662
Matamoros	40,276	27,233	12,136	13,339	9,420	14,551	13,408
Reynosa	4,501	10,442	9,765	14,120	14,129	19,736	18,472

condiciones cada vez más adversas para la migración indocumentada en EE. UU.

La refronterización en Estados Unidos ha contribuido a potencializar las carencias en infraestructura y recursos de las ciudades fronterizas al no estar lo suficientemente preparadas para recibir grandes cantidades de personas en cortos lapsos de tiempo. Mientras mayor sea el número de inmigrantes, más limitadas estarán las ciudades fronterizas, los refugios para inmigrantes permanecerán colapsados y quizá México no esté listo para responder de la manera más adecuada (Semple, 2017).

La llegada de inmigrantes centroamericanos requiere de importantes cantidades de recursos financieros y logísticos adecuados para garantizar asistencia humanitaria de emergencia y cubrir sus necesidades básicas, como albergues, salud, agua y alimentos, es decir, poder garantizar sus derechos humanos.

Los mexicanos deportados, por su parte, requieren de gran coordinación interinstitucional en los tres órdenes de gobierno para la implementación de políticas que permitan su reintegración social, económica y educativa, además de mayores recursos presupuestarios para tales fines.

Conclusiones

En la frontera norte de México se presentan dos peculiaridades que marcan la pauta de su dinámica. Por un lado, en ella se presenta una integración parcial con el lado norteamericano de la frontera, producto de un proceso simultáneo de desfronterización y refronterización. Una desfronterización reflejada en la apertura de los mercados, a partir de un acuerdo de comercio preferencial entre México y EE. UU., que condujo a un libre tránsito de bienes y servicios. Pero al mismo tiempo, un endurecimiento de las políticas migratorias en EE. UU., es decir, el levantamiento de barreras físicas y legales para la movilidad de personas.

La otra característica particular de la frontera ha sido la asimetría

económica que contribuyó a afianzar la complementariedad entre ambos lados. En otras palabras, la adyacencia de un país desarrollado cuyo factor abundante es el capital y un país en desarrollo con un factor abundante en trabajo propiciaron la llegada de inversión norteamericana, así como de importantes flujos migratorios en esta región.

Consecuente con lo anterior, la llegada de flujos humanos en la frontera ha sido un fenómeno con larga data constituyéndola como un corredor migratorio trasnacional; sin embargo, en los últimos años la creciente percepción de vulnerabilidad en la frontera sur de Estados Unidos ha contribuido a legitimar medidas con tendencia a la refronterización. Prueba de lo anterior es el triunfo de Donald Trump durante el año 2016 con propuestas para reforzar el límite fronterizo.

Por otra parte, la llegada de Trump a la presidencia favoreció la externalización de las funciones fronterizas de su país. México quedó atrapado en esa dinámica de refronterización de su vecino del norte. En tal sentido, aunque parezca que el reciente acuerdo migratorio fuera una implantación de políticas que contribuyen al control migratorio, es en realidad un intento por preservar el vínculo comercial con Norteamérica.

La asimetría estructural en las relaciones entre los dos países pone en enorme desventaja a México al tratar de mantener su interés nacional. Por tal motivo, las presiones del presidente norteamericano han resultado efectivas al momento que el gobierno mexicano formula políticas migratorias que resultan afines a las prioridades de su país.

Por ende, se puede inferir que buena parte de los problemas presentes en la frontera norte tienen una relación directa con la influencia de Estados Unidos en la política migratoria de México. Asimismo, han sido las ciudades del lado mexicano de la frontera las que han absorbido el enorme costo social y material que implica atender al éxodo de migrantes. Ninguna ciudad fronteriza se encuentra preparada para recibir una cantidad de personas tan grande, por lo que las condiciones en las que se encuentran dichas personas no son las adecuadas para atender sus necesidades básicas.

Bibliografía:

Ahmed, Azam, Katie Rogers y Jeff Ernst (2018), "How the Migrant Caravan Became a Trump Election Strategy", *The New York Times*, 24 de octubre, https://www.nytimes.com/2018/10/24/world/americas/migrant-caravan-trump.html [consulta: 10 abril 2019].

Alba, Francisco (2010), "Respuesta mexicana frente a la migración a Estados Unidos", en Francisco Alba, Manuel Ángel Castillo y Gustavo Verduzco (coord.), *Los grandes problemas de México, Tomo III: migraciones internacionales*. México, El Colegio de México, pp. 515-545.

Alegría, Tito (1989), "La ciudad y los procesos transfronterizos entre México y Estados Unidos", *Frontera Norte*, 1 (2), 53-90.

Alegría, Tito (2010), *Metrópolis transfronterizas. Revisión de la hipótesis y evidencias de Tijuana, México y San Diego, Estados Unidos*. México: Miguel Ángel Porrúa-El Colegio de la Frontera Norte.

Canales, Alejandro (1995), "El poblamiento de Baja California Norte. 1848-1950", *Frontera Norte*, 7 (13), 5-23.

Canales, Alejandro (2003), "Culturas demográficas y poblamientos modernos: Perspectivas desde la frontera México-Estados Unidos", en Juan Manuel Valenzuela Arce (ed.), *Por las fronteras del norte: una aproximación cultural a la frontera México- Estados Unidos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 88-129.

Chen, Xiangming (2005), *As Borders Bend. Transnational Spaces on the Pacific Rim*. Oxford: Rowman and Littlefield.

Corasaniti, Nick (2016), "A Look at Trump's Immigration Plan, Then and Now", *The New York Times*, 31 de agosto, https://www.nytimes.com/interactive/2016/08/31/us/politics/donald-trump-immigration-changes.html [consulta: 23 marzo 2019].

Delano, Alexandra y Mónica Serrano (2010), "Flujos migratorios y seguridad en América del Norte", en Francisco Alba, Manuel Ángel Castillo y Gustavo Verduzco (coord.), *Los grandes problemas de México, Tomo III: migraciones internacionales*. México, El Colegio de México, pp. 482-513.

Herzog, Lawrence Arthur y Christophe Sohn (2014), "The Cross-Border Metropolis in a Global Age: A Conceptual Model and Empirical Evidence from the US-Mexico and European Border Regions", *Global Society*, 28 (4), 441-461.

Langner, Ana (2018) "Migrantes podrán aguardar en México proceso para ingresar a Estados Unidos", *La Jornada*, 20 de diciembre, https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2018/12/20/migrantes-podran-aguardar-en-mexico-proceso-para-ingresar-a-eu-614.html+&cd=3&hl=es-419&ct=clnk&gl=mx [consulta: 16 abril 2019].

Oliveras, Xavier (2017), "La resistencia la refronterización de Estados Unidos: representaciones espaciales de la frontera México-Texas", *Aldea Mundo Revista sobre Fronteras e Integración*, 22 (43), 77-88.

Paletta, Damian, Nick Miroff y Josh Dawsey (2019), "Trump Says U.S. to Impose 5 percent Tariff on all Mexican Imports Beginning June 10 in Dramatic Escalation on Border Clash", *The Washington Post*, 30 de mayo, https://www.washingtonpost.com/immigration/trump-prepares-to-threaten-mexico-with-new-tariffs-in-attempt-to-force-migrant-crackdown/2019/05/30/0f05f01e-8314-11e9-bce7-40b4105f7ca0_story.html [consulta: 15 abril 2019].

París, Dolores (2017), *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Pengelly, Martin (2019), "Trump Calls off Tariffs after US-Mexico Deal but Mnuchin Says Their Remains", *The Guardian*, 7 de junio, https://www.theguardian.com/us-news/2019/jun/07/us-mexico-deal-tariffs-trump-says [consulta: 15 abril 2019].

Peralta, Ernesto (2015), "Reto y perspectiva de la dependencia económica mexicana", *Frontera Norte*, 27 (54), 197-205.

Pérez, Josefina (2017), "El nuevo paradigma de la igración internacional: México y Marruecos", en Rosio Barajas, Enrique Varela y Pablo Wong-González (eds.), *Entre fronteras: Construyendo una agenda comparada global*. México: Clave Editorial, pp. 137-151.

Ranfla, Arturo, Guillermo Álvarez de la Torre y Guadalupe Ortega (1989), "Expansión física y desarrollo urbano de Tijuana 1900-1984", en Jesús Ortiz y David Piñera (coord.), *Historia de Tijuana*, 1889-1989. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, pp. 327-336.

Sánchez, Vicente (1993), "Matamoros-sur de Texas: el tránsito de los migrantes de América Central por la frontera México-Estados Unidos", *Estudios Sociológicos*, XI (31), 183-207.

Schiavon, Jorge (2006), *La relación espacial México-Estados Unidos: cambios y continuidades en la guerra y pos-guerra fría*. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas.

SEGOB Secretaría de Gobernación (2020), Unidad de Política Migratoria, http://portales.segob.gob.mx/es//PoliticaMigratoria/Boletines_Estadisticos [consulta: 12 enero 2020].

Semple, Kirk, (2017), "La situación de los migrantes en la frontera de México podría convertirse en una crisis humanitaria", *The New York Times*, 30 de enero, https://www.nytimes.com/es/2017/01/30/espanol/america-latina/la-situacion-de-los-migrantes-en-la-frontera-norte-de-mexico-podria-convertirse-en-una-crisis-

humanitaria.html [consulta: 3 mayo 2019].

Semple, Kirk, (2019), "Mexico's National Guard, a 'Work in Progress,' Deployed to Curb Migration", *The New York Times*, 14 de junio, https://www.nytimes.com/2019/06/14/world/americas/mexico-migration-national-guard.html [consulta: 13 enero 2020].

Torres-Rivas, Edelberto (2011), *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre las crisis en Centroamérica*. Guatemala: F&G Editores.

Torres-Rivas, Edelberto y Dina Jiménez (1985), "Informe sobre el estado de las migraciones en Centroamérica", *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 2 (11), 25-66.

TRAC Transactional Records Access Clearinghouse (2020), Syracuse University, https://trac.syr.edu/phptools/immigration/mpp/ [consulta: 10 enero 2020].

Trejo, Alejandra (2017), *Localización manufacturera, apertura comercial y disparidades regionales en México: organización económico-espacial bajo un nuevo modelo de desarrollo*. México: El Colegio de México.

Vega, Gustavo (2014), *México y Estados Unidos: la economía política del libre comercio*. México: El Colegio de México.

Velasco, Juan Carlos (2016), *El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Velázquez, Rafael y Jorge Schiavon (2008), "El 11 de septiembre y la relación México Estados Unidos: ¿Hacia la securitización de la agenda?", *Revista Enfoques*, VI (8), 61-85.

Verea, Mónica (2004), "Los inmigrantes ante los procesos de refronterización vs. desfronterización entre México y Estados Unidos", en Alejandro Mercado y Elizabeth Gutiérrez (coord.), *Fronteras en América del Norte: estudios multidisciplinarios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 175-200.

Wong-González, Pablo (2013), "Procesos de defronterización y refronterización en la región fronteriza México-Estados Unidos", en Rosio Barajas y Luis Aguilar (coord.), *Interdependencia, cooperación y gobernanza en las regiones trasfronterizas*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 77-102.

Wong-González, Pablo (2017), "Re-fronterización en la Unión Europea: reflexiones sobre la crisis migratoria y el Brexit", en Rosio Barajas, Enrique Varela y Pablo Wong-González (eds.), *Entre fronteras: Construyendo una agenda comparada global*. México: Clave Editorial, pp. 153-174.

IV

Estudios de género

Transméxica o la frontera travestida en las obras de Guillermo Gómez-Peña, Gloria Anzaldúa, Mario Bellatin y Alex Rivera

Krzysztof Kulawik

Fronteras como zonas de contacto

La frontera mexicano-estadounidense, siendo foco de controversia política y cultural ya desde antes de la presidencia de Donald Trump, puede apreciarse considerando aspectos más amplios que su situación geopolítica. Por sí misma ha adquirido dimensiones simbólicas de un ícono cultural en el imaginario colectivo tanto de Estados Unidos como de México. Y más allá de las polémicas que se presentan en los noticieros y la prensa, esta frontera se recrea artística y culturalmente en una nueva percepción ontológica: como una híbrida zona de contacto. Se representa en obras artístico-literarias que incorporan simbólicamente conceptos fronterizos como el travestismo (vestir ropa del sexo opuesto) y el mestizaje. La presencia de estos fenómenos en la representación artística fronteriza de Estados Unidos y México se ha dado con más frecuencia por medios textuales, como en el ensayo testimonial y la novela, y visuales, como en el cine y la *performance*. Desde ambos lados del linde, las obras artísticas y literarias apuntan críticamente hacia los temas fronterizos de la migración, el cruce y la transgresión. Un análisis de estos conceptos y las obras que los emplean adquiere relevancia en tiempos de intensas migraciones e hibridaciones culturales por enfocarse en expresiones artísticas y filosóficas que resaltan el contacto con el 'otro' étnico, racial, nacional y sexual. El interés por la frontera entre México y Estados Unidos y por la actividad artística de los hispanos, mexicanos y chicanos que la representa y reconceptualiza, ha aumentado en tiempos de incrementadas polémicas en torno a las deportaciones y murallas. Este interés nos orienta hacia los intersticios que median entre las esferas conceptuales y simbólicas que forman el complejo identitario étnico, racial, nacional y sexual de

todos los americanos: los estadounidenses, los chicanos, los mexicanos y los latinoamericanos en general.

Una nueva percepción de la frontera emerge de las obras de cuatro artistas-escritores mexicanos y chicanos contemporáneos. El artista visual Guillermo Gómez-Peña afirma en *The New World Border* (libro de ensayos que él llama "a disnarrative ode to hybrid America") (Gómez-Peña, 1996: i) que 'su' América es todo un continente y no solo un país; no es trazable en los mapas geopolíticos. Tanto en su *performance* como en sus ensayos propone "abrir la matriz de la realidad e introducir posibilidades insospechadas" (Gómez-Peña, 1996: 6, todas las traducciones son mías), como el travestismo. En una dimensión más figurativa de su libro testimonial-poético *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (1987), Gloria Anzaldúa propone una transgresión simbólica de la frontera entre Estados Unidos y México mediante la figura de la "New Mestiza", un ser transfronterizo, transgénero y transcultural. Por su lado, el autor mexicano-peruano Mario Bellatin abre nuevos espacios narrativos en sus novelas experimentales y cruza las fronteras entre lo real y lo simulado con personajes travestis y mutantes. Finalmente, y por el medio visual de la película de larga duración *Sleep Dealer* (2008), el cineasta US-Latino (peruano-estadounidense), Alex Rivera, logra una manipulación espaciotemporal de la frontera meridional de Estados Unidos a nivel cibernético, virtualizando los límites nacionales de México y revelando la dominación económica neocolonial de corporaciones transnacionales. Al mismo tiempo, revela posibilidades tecnológicas y estéticas para superar, en el sentido de disfrazar o travestir, las fronteras políticas históricamente establecidas. Las obras de los cuatro escritores/artistas revelan identidades transgresivas que abren nuevas posibilidades conceptuales con las figuras del travesti, la Nueva Mestiza, el mutante y el *cyborg*, y también estéticas con su arte transgenérico en diferentes ámbitos: el dramático con la *performance* transfronteriza de Gómez-Peña, el testimonial con el ensayo poético de Anzaldúa, el narrativo con las novelas de Bellatin, y hasta el cinematográfico con el *thriller* de ciencia ficción de Rivera.

Los estudios actuales de la frontera establecen un puente conceptual con

los anteriores estudios subalternos y poscoloniales en más de una ocasión. Esto se percibe, por ejemplo, al rescatar la noción de la "zona de contacto" o "*contact zone*", propuesto por Mary Louise Pratt, como un teorema para "descentrar los modos comunales y fraternales de entendimiento que han organizado la discusión sobre los nacionalismos y subnacionalismos" (1993: 87). Pratt define la "zona de contacto" como un espacio limítrofe existente o latente dentro de un grupo autodeterminado (nacional, racial, sexual, etc.), pero también como un espacio de 'co-presencia' y visibilidad definidas por una aparente invisibilidad o segregación mutuas. Contrario a la idea general y desde una perspectiva de contacto, las diferencias y separaciones (fronteras internas) entre los individuos se ocasionan por interactuar críticamente y compartir un mismo espacio de contacto en el cual inevitablemente se producen también el mestizaje, la hibridación y la transculturación (Pratt, 1993: 88). Al respecto, basta recordar obras tan significativas como *Culturas híbridas* (1990) de Néstor García Canclini y *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) de Fernando Ortiz. El movimiento migratorio a través de la frontera resulta en contactos que producen intercambios y mezclas. Estas pueden aplicarse a varias señas de identidad (étnica, nacional, racial y hasta sexual) y, al mismo tiempo, a géneros artísticos que representan este fenómeno, como las nuevas formas artísticas experimentales de *cyber-tech, cyber-punk, Internet Art*, instalación y *performance*, el cine cibergótico y *borderland sf* (*science fiction*) (Donohue, 2018), el testimonio en prosa poética y el verso libre en *spanglish* de Anzaldúa, o las formas narrativas abiertas de la novela-en-proceso de Bellatin (Kulawik, 2012). A continuación, los ejemplos de tales incursiones artísticas ilustran cómo se desarrolla en este nuevo terreno del arte y literatura fronterizos el proceso de la reformulación del concepto de frontera. Esta ya no como una cerca, una muralla o línea separadora entre grupos humanos, sino como un punto de intersección, contacto y apertura; es decir, como una zona de contacto.

Guillermo Gómez-Peña

El cuestionamiento más crítico y radical del concepto de la frontera viene del artista performativo mexicano-chicano (por residir desde 1980 en California), Guillermo Gómez-Peña. En su libro de ensayos, poesías y guiones titulado *New World Border*, define su arte en relación con la frontera diciendo:

> I make art about the misunderstandings that take place at the border zone. But for me, the border is no longer located at any fixed geopolitical site. I carry the border with me, and I find new borders wherever I go. [...] My America is a continent (not a country) that is not described by the outlines on any of the standard maps. (Gómez-Peña, 1996: 5)

Respecto a la problemática relación que a menudo se produce entre la historia, la geografía, las fronteras y el arte, el artista-autor en uno de los ensayos de su libro, "The Free Trade Art Agreement / El Tratado de Libre Cultura", constata lo siguiente:

> Artists and writers are currently involved in the redefinition of our continental topography. We see through the colonial map of North, Central, and South America, to a more complex system of overlapping, interlocking, and overlaid maps. Among others, we can see Amerindia, Afroamerica, Americamestiza-y-mulata, Hybridamerica, and Transamerica —the "other America" that belongs to the homeless, and to nomads, migrants, and exiles. We try to imagine more enlightened cartographies: a map of the Americas with no borders; a map turned upside down; or one in which the countries have borders that are organically drawn by geography, culture, and immigration, and not by the capricious hands of economic domination and political bravado. (Gómez-Peña, 1996: 6)

La bravuconería política que define muchas veces nuestros mapas, especialmente los del continente americano desde la Independencia hasta

la época de los pactos económicos de libre comercio que definen hoy a Latinoamérica, es sustituida por un nuevo mapa-concepto que Gómez-Peña llama "Arte-America", basado ya no en ávidas disputas entre naciones sino en agrupaciones culturales de ideas y producciones artísticas:

> Personally, I oppose the outdated fragmentation of the standard map of America with the conceptual map of Arte-America —a continent made of people, art, and ideas, not countries. When I perform, this map becomes my conceptual stage. Though no one needs a passport to enter my performance continent, the audience is asked to swallow their fears and to question any ethnocentric assumptions they might have about otherness, Mexico, Mexicans, other languages, and alternative art forms. (Gómez-Peña, 1996: 7)

La nueva conceptualización del mapa político y económico, y de la situación del continente americano en él, se complementa aquí con una inversión, característicamente posmoderna (y poscolonial), de las nociones de centro y periferia. De modo similar a Pratt, quien ya había afirmado que "in a contact perspective, borders are placed in effect at the center of concern while homogeneous centers move to the margins" (Pratt, 1993: 88), Gómez-Peña reubica esta inversión en el espacio fronterizo del irónicamente llamado "New World Border" (aunque tristemente parte del "N.W. Order"), una zona fronteriza que, por su propia naturaleza, es posmoderna, descentrada y desplazada, como leemos a continuación:

> I oppose the sinister cartography of the New World Order with the conceptual map of the New World Border —a great trans- and intercontinental border zone, a place in which no centers remain. It's all margins, meaning there are no "others", or better said, the only true "others" are those who resist fusion, *mestizaje*, and cross-cultural dialogue. In this utopian cartography, hybridity is the dominant culture; Spanglish, Franglé, and Gringoñol are *linguas francas*. (Gómez-Peña, 1996: 7)

Además, sustituye la anacrónica dicotomía colonial del Primer y Tercer Mundo con la noción de un Cuarto Mundo, un espacio conceptual del filósofo, el escritor y el artista en el cual los pueblos indígenas (aborígenes) de todo el mundo se encuentran con las comunidades diaspóricas: los desplazados, los exiliados, los refugiados, etcétera:

> In the Fourth World, there is very little place for static identities, fixed nationalities, 'pure' languages, or sacred cultural traditions. The members of the Fourth World live between and across various cultures, communities, and countries. And our identities are constantly being reshaped by this kaleidoscopic experience. The artists and writers who inhabit the Fourth World have a very important role: to elaborate the new set of myths, metaphors, and symbols that will locate us within all these fluctuating cartographies. (Gómez-Peña, 1996: 7)

Gómez-Peña describe su proyecto artístico-performativo *New World Border: Prophecies for the End of the Century* como "a border aesthetics", una estética de la frontera o fronteriza en sus aspectos temáticos y formales. Cita a sus colegas y a periodistas quienes, por su lado, lo definen como "chicano cyber-punk art […] layering and clashing of languages, musical styles, sounds and images to an extreme" (Gómez-Peña, 1996: 21). En esta concepción, las fronteras no son fijas sino móviles o movedizas, fluctúan y se desplazan. En el contexto de Norteamérica contemporánea y anticipando la reciente disolución del NAFTA-TLC por iniciativa del presidente Trump, Gómez-Peña rechaza el uso de las categorías tradicionales para entender la dinámica de la frontera:

> Yet we cannot deny the processes of interdependence that define our contemporary experience as North Americans. In a post-NAFTA/post-Cold War America, the binary models of us/them, North/South, and Third World/First World are no longer useful in understanding our complicated border dynamics, our transnational identities and our multicultural com-

munities. (Gómez-Peña, 1996: 70)

Es irónica la relevancia que adquieren estas palabras en el actual mandato del presidente Trump marcado por el incremento de la retórica nacionalista y proteccionista. Podemos observar que ninguna de las dos vías, ni la neoliberal-mercantilista ni la nacional-proteccionista llevan plenamente a la comprensión de lo que significa la frontera, al menos en términos culturales, en el contexto de la globalización.

Gloria Anzaldúa

Desde su nativo y fronterizo Valle del Río Grande en el sur de Tejas, Gloria Anzaldúa aborda el tema de la identidad femenina, homosexual y chicana, como una identidad múltiple, escindida entre los dos lados de la frontera mexicano-estadounidense. En *Borderlands / La Frontera*, la autora hace un recorrido por los espacios simbólicos y las señas culturales que marcan a la población mexicano-estadounidense y la definen como un grupo que comparte dos culturas pero que no pertenece plenamente a ninguna de las dos. Se enfoca en la situación discriminatoria de los trabajadores agrícolas y obreros, en las mujeres (discriminadas doblemente por cuestiones de raza y sexo) y en los homosexuales (como en el caso de las lesbianas, discriminadas triplemente). Para esta población fronteriza, la autora busca las raíces culturales comunes en los pueblos prehispánicos del norte de México y el suroeste de Estados Unidos actuales. Su libro se asemeja en gran parte a un relato testimonial escrito con la técnica de "alternancia de códigos", una especie de "travestismo lingüístico" parcialmente en inglés y en español (Kulawik, 2009: 292-295); está repleto de ejemplos de discriminación y sufrimiento. La prosa se entrelaza con formas poéticas: verso, experimentos lingüísticos e imágenes figurativas, con una alta carga de simbolismo.

La parte más significativa de *Borderlands* es la propuesta teórico-crítica sobre el asunto de la identidad, particularmente la sexual. Propone una salida

conceptual de todos los prejuicios que afligen a los seres marginados, habitantes de las fronteras en un sentido amplio, pero se refiere especialmente a la figura femenina caracterizada por una tolerancia por la ambigüedad, "a tolerance for ambiguity" (Anzaldúa, 1987: 79), y una flexibilidad de pasarse por o hacer malabarismos entre múltiples culturas dominantes. Relaciona a este sujeto con una nueva conciencia de la *new mestiza*, "a new consciousness —a mestiza consciousness" (Anzaldúa, 1987: 80); una identidad femenina, descentrada y rebelde, pero extensible a hombres y a homosexuales, caracterizada por la flexibilidad de la psiquis horizontal y vertical para desplazarse de las formaciones habituales del pensamiento occidental hacia modos divergentes, centrífugos, inclusivos y holísticos. Afirma Anzaldúa al respecto:

> The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality; she operates in a pluralistic mode [...]. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else. (1987: 79)

La conciencia mestiza es el nuevo elemento de una identidad andrógina que la autora propone al combinar, a modo del yin y el yang, los dos géneros tradicionalmente heterosexuales, el femenino y el masculino. Su función es descomponer la dualidad del sujeto-objeto en todas las categorías que establecen las relaciones de poder para transcenderlas y eliminar el pensamiento dualístico-discriminatorio. Su visión del futuro está marcada por la presencia de esta nueva conciencia fronteriza, híbrida, bisexual, móvil y ambigua:

> *En unas pocas centurias,* the future will belong to the mestiza. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos —that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave— *la mestiza* creates a new consciousness. [...]

> As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian, I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.) I am cultureless because, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, [...] a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet. *Soy un amasamiento* [...]. (Anzaldúa, 1987: 80-81)

Siguiendo el pensamiento de Anzaldúa, la tolerancia por la ambigüedad se logra al compartir las señas de la identidad opuesta, trascendiéndolas y adoptándolas, deconstruyendo y construyendo, para llegar a ser un *nahual*: ser capaz de transformarse en un árbol, un coyote, en otra persona, en otro sexo (Anzaldúa, 1987: 82-83). Podemos relacionarla con técnicas típicas del estilo barroco colonial americano (un estilo por excelencia transformista) y de las corrientes estéticas del neobarroco como la metamorfosis, la anamorfosis y el *trompe l'oeil*; en una palabra, con el travestismo como su máximo exponente, cuyo simbolismo fue desarrollado en la crítica cultural y en la narrativa contemporánea por el autor cubano Severo Sarduy (1969 y 1982), particularmente en los ensayos "El barroco y el neobarroco" (1978) y "Writing / Transvestism" (1990).

Mario Bellatin

Si hay alguien en la literatura latinoamericana reciente cuya narrativa pueda llamarse transgresiva de todo tipo de fronteras, es sin duda la de Mario Bellatin, un escritor de ascendencia peruana, pero nacido y radicado en México. Se sitúa entre autores cuya obra descentrada y abierta se conforma con lo que algunos críticos, como Nelly Richard, caracterizan como escritura femenina: "la escritura [que] pone en movimiento el cruce interdialéctico de

varias fuerzas de subjetivación" (Richard, 1993: 35).

Las transgresiones en las novelas de Bellatin se efectúan en dos planos: el ideológico —del contenido— por medio de personajes metamorfoseantes que fluctúan entre la masculinidad y la feminidad, y el discursivo —de la estructura de las novelas y el funcionamiento narrativo de sus personajes—, plano que sobrepasa las formas de la narrativa tradicional, abriéndose hacia soluciones vanguardistas de índole experimental. Al examinar algunas de sus novelas, como *Salón de belleza* (1994), *Lecciones para una liebre muerta* (2005) y *Jacobo el mutante* (2002) con su secuela *Jacobo reloaded* (2014), uno observa que estos procedimientos textuales forman parte de una estrategia discursiva que desestabiliza y resignifica el concepto de las fronteras de género, tanto sexual como literario. Por medio de una narrativa abierta, desdoblada y descentrada que recurre a la simulación, al enmascaramiento y la deconstrucción, Bellatin pone en movimiento las categorías tradicionales de la feminidad y la masculinidad al incluir el travestismo y personajes transgenéricos. Descentra toda identidad estable utilizando la reencarnación y la metamorfosis. Transgrede los límites del género de la novela al desplegarla hacia un metadiscurso que se sitúa entre la ficción y la no-ficción. Esta desestabilización semántica se debe principalmente a una estructura narrativa fragmentaria, formada de hilos o lo que identificamos aquí como planteamientos narrativos de diferentes historias, entrelazados a modo de asociaciones libres, pero organizados por la voz superior de un narrador que se sitúa en un nivel metadiscursivo. Así lo observamos en la novela *Jacobo reloaded*, en la cual el narrador relata todas las asociaciones que conformaron el proceso de escritura de la novela original, *Jacobo el mutante*. De modo similar, las múltiples tramas de la novela *Lecciones para una liebre muerta*, compuesta por 243 viñetas narrativas, se cruzan sin que ninguna prime sobre las demás. Al parecer, el filósofo travesti (quien aparece como personaje y figura como amigo del narrador en *Lecciones*...) y el narrador-protagonista travesti en *Salón de belleza* son el mismo personaje. La aparición casual del filósofo en la trama de *Lecciones*… inspira al narrador de este relato a escribir otra novela (que en realidad ya había sido escrita y publicada) sobre un salón

de belleza transformado en asilo para enfermos moribundos a fin de incluirse en ella.

Estas relaciones inter y metatextuales entre las novelas apuntan hacia el transformismo, entendido aquí no solamente como narrativo, sino también sexual por las figuras travestis. Puede considerarse un tropo que se extiende al juego ilusorio de las identidades y que acentúa el carácter fugitivo de esta narrativa. Diana Palaversich observa: "[...] cuerpos que se mutan de hombre a mujer —constituyen la norma. Estos cuerpos, cabe enfatizar, inquietan [...] por su tremendo poder de desestabilizar todo concepto de unidad del personaje y del sentido narrativo transparente" (Palaversich, 2005: 11-12). La fragmentación desestabilizadora de la estructura narrativa y de los atributos sexuales de los personajes conllevan otras mutaciones, como la del espacio de un salón de belleza vuelto un asilo para morir, del estado de un cuerpo sano transformado en uno enfermo y viceversa, de humano en animal, de hombre en mujer anciana, entre otros. Al mismo tiempo, hay que destacar que el travestismo aparece en las novelas de Bellatin de una manera natural y arbitraria, sin explicaciones, parte de la lógica narrativa y la ilusión textual más que de una representación verosímil de identidades acabadas de los personajes. Según Palaversich, es un transformismo con "significantes que flotan libremente en la narrativa de Bellatin, en un infinito juego libre" (Palaversich, 2003: 34). Así leemos en *Salón de belleza*: "Dos veces a la semana mudábamos de ropas, alistábamos unos pequeños maletines y tras cerrar las puertas al público partíamos con dirección a la ciudad [...], guardábamos en los maletines los vestidos y el maquillaje" (Bellatin, 1994: 24). El cambio de ropa se presenta como un fenómeno natural, y aunque lúdico, siempre en armonía con la representación simbólica-externa de los personajes, entonada con los desdoblamientos de su personalidad y de la acción narrativa. Aquí nuevamente se cruzan múltiples fronteras, y sin pasaporte ninguno, diríamos que de modo espontáneo.

En los relatos de Bellatin se borran los límites entre la ficción novelesca y el ensayo autobiográfico. El autor crea su propia lógica particular y, al mismo tiempo, flexible, como lo expresa el narrador en la novela *Jacobo el mutante*:

"Uno de los recursos más fascinantes de la literatura contemporánea radica en la capacidad que se le otorga a un personaje para asumir un rol totalmente distinto" (Bellatin, 2002: 22-23). El/la protagonista muda no solo el género sexual sino toda su identidad: "Quizá por eso también el personaje Jacobo Pliniak, que a mitad del relato se transforma en una mujer a la manera del *Orlando* de Virginia Woolf, sea uno de los más curiosos de la historia de la literatura" (Bellatin, 2002: 20). El narrador se presenta como el autor implícito transformista (literalmente travesti, como en la novela *Salón de belleza*) que, además de su apariencia, manipula la historia que narra: "El hecho fuera de lo común [...] ocurrió cuando Jacobo Pliniak, al sumergirse en el lago [...] regresó a la superficie convertido en su propia hija. Pero no en la niña que hasta ahora se ha conocido, sino en una anciana de más de ochenta años de edad" (Bellatin, 2002: 30). Observamos aquí una analogía entre la simulación de la sexualidad que hace el travesti y la escritura como una *performance* textual. No solo es transformación física sino un salto en el tiempo, hacia el futuro y, con esta identidad transformada de manera anticipada, se reubica en el presente. Por lo visto, hay una drástica ruptura de la linealidad del tiempo. También puede asociarse con el fenómeno posmoderno de la deconstrucción de las identidades fijas y la transgresión de las fronteras determinadas por la convención. El travestismo como una técnica cultural deconstructiva, revela el elemento femenino indeterminado y ambiguo, flexible y abierto, como una alternativa al patrón cultural masculino —normativo y cerrado—. Nelly Richard nota en su ensayo *Masculino/Femenino* que el nuevo discurso feminista considera la identidad como una construcción móvil y dinámica, una "multiposicionalidad del sujeto" que se presenta por medio de simbolizaciones culturales que son cambiantes y móviles (Richard, 1993: 86-89). Asimismo, cuestiona la integridad del sujeto clásico masculino y la estabilidad de los géneros (Richard, 1993: 79). De este modo, en las novelas de Bellatin, las fronteras entre los géneros sexuales y los literarios se diluyen a la vez que la sexualidad y la textualidad coinciden con transformaciones y transgresiones para revelar el carácter polifónico de esta escritura en los límites, una escritura que borra todos los límites.

Alex Rivera

En su película *Sleep Dealer* (2008), y dentro del género de la ciencia ficción fronteriza llamado *cybergothic* (Donohue, 2018), el cineasta peruano-estadounidense Alex Rivera hace una crítica de las nuevas formas de alienación fronteriza del inmigrante actual. Con el protagonista Memo, un muchacho campesino de Oaxaca quien también es un ciberpirata que busca un mejor futuro en Tijuana como obrero cibernético conectado por nódulos a robots en EE. UU., la película enfatiza la intersección entre la tecnología y el capitalismo que en la zona fronteriza ha producido, según Micah Donohue, "sujetos laborantes que existen en un paradójico y fantasmal 'estado de no existencia'" (Donohue, 2018: 50). El nuevo cine fronterizo de tipo cibergótico, por ejemplo, el de Guillermo Lavín, provee ejemplos de cómo la nueva frontera tecnológica lleva a la enajenación de la fuerza laboral transfronteriza con un cuerpo conectado a los dispositivos electrónicos, pero separado y distanciado de su objeto de trabajo. Donohue observa que "la enajenación hace más que separar al sujeto del objeto: transforma al sujeto trabajador en un apéndice monstruoso del capitalismo global", con un cuerpo deshumanizado representado por el cuerpo conectado por nódulos a un sistema cibernético que aprovecha una mano de obra inmaterial (Donohue, 2018: 50-51). La frontera física y geopolítica entre Estados Unidos y México se vuelve irrelevante en un nuevo contexto de conexiones cibernéticas virtuales transfronterizas y se traslada a un espacio virtual en el que la única distinción ahora es entre humano y poshumano, el *cyborg*. La identidad del sujeto tradicional se disuelve y se distancia de las categorías de anglo-hispano, mexicano-estadounidense, o aun hombre-mujer, para resultar en una nueva distinción entre humano y poshumano, el hombre y el cíborg.

La película de Rivera también recicla la imagen gótica del vampirismo por medio de la maquinaria enervante de las "infomaquilas" situadas en la ciudad, por excelencia fronteriza, de Tijuana (Donohue, 2018: 61). La transfronteriza economía global se presenta como un parásito alimentado por la energía drenada del protagonista Memo y de otros tele-migrantes que trabajan en las

plantas de ensamblaje virtuales (infomaquilas). Aparece una nueva frontera, la de la tecnología, que marca la separación ya no física en términos geopolíticos sino virtual, del acceso y el control que se ejerce sobre ella. Los sujetos de los dos lados de la nueva frontera serán (recordemos que se trata de ciencia ficción) los humanos privilegiados —los tecnócratas— y los cíborgs súbditos a través de las conexiones, los implantes y los vínculos que tendrán con los aparatos y las máquinas, los robots. Nuevamente observa Donohue: "La historia mundial, en la diégesis fílmica de *Sleep Dealer*, ha sido sobredeterminada por las *infomaquilas*, la economía multinacional que representan, y los obreros que son descorporalizados para volverse fantasmas que cruzan la frontera" (Donohue, 2018: 61). De manera semejante, Markus Heide observa en su artículo "Cosmopolitics in Border Film: *Amores perros y Sleep Dealer*" que es el texto ficticio cinematográfico ("cinematic discourse") el que provee sitios de crítica, de autorreflexión, y formas alternas de coexistencia, las que de otras maneras o formas serían más difíciles, si no imposibles, de articular (Heide, 2013: 90-91). Analiza la transformación de la noción de la frontera moderna desde un espacio limitado por proyectos nacionales que construyen la identidad posicionada involuntariamente en comunidades demarcadas que inmovilizan el flujo libre entre las fronteras vigiladas, hacia espacios de encuentros culturales de resistencia a condiciones opresivas de explotación capitalista basada en las desigualdades socioeconómicas entre las naciones resultantes del neocolonialismo (Heide, 2013: 92, 102). Apunta hacia la crítica que hace el nuevo cine mexicano (en *Amores perros*) y US-Latino (en *Sleep Dealer*) del aparente cosmopolitismo de la nueva "aldea global" sostenida por la producción capitalista transnacional y controlada por el acceso a la tecnología cibernética. Es una crítica sutil pero punzante de la fantasía posnacional de la globalización (Heide, 2013: 104). En términos de la nueva negociación del concepto de la frontera, *Sleep Dealer* se presenta como ejemplo de una narrativa autorreflexiva sobre el tema de la resistencia y liberación dentro del espacio del capitalismo global, inspirado no tanto por proyectos nacionales o formas de identificación con una nación o etnia, sino por una nueva preocupación por la injusticia social en las sociedades móviles conectadas en un marco global

de manera ya totalmente transnacional, multirracial y transexual (Heide, 2013: 106). La frontera en la película de Rivera adquiere nuevas dimensiones conceptuales al volverse otra vez un espacio de contacto y de resistencia, y ya no regional ni nacional, sino global.

Conclusión

La frontera, problemática en las obras de Gómez-Peña y Anzaldúa, borrosa y transgredida en Bellatin, virtual y abierta para el cíborg poshumano, pero a la vez físicamente cerrada para el humano en Rivera, es cruzada y transgredida por millones de migrantes y, al mismo tiempo, es transformada y hasta travestida de manera figurativa por una reciente generación de creadores para adquirir nuevas dimensiones y un simbolismo cultural que la abre hacia nuevas posibilidades conceptuales. Así lo observamos en las mencionadas obras artísticas, literarias y fílmicas de los cuatro artistas y autores mexicanos, chicanos y US-Latinos, obras que nos permiten y ayudan a reconceptualizar la noción misma de la frontera, más como una zona de contacto que una división entre los pueblos. Una noción que emerge de la visión artística y literaria que, por cierto, está tan alejada de la visión política y nacionalista coetánea del muro de Trump.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters-Aunt Lute.

Bellatin, Mario (1994), *Salón de belleza*. Barcelona: Tusquets.

Bellatin, Mario (2002), *Jacobo el mutante*. México: Alfaguara.

Bellatin, Mario (2005), *Lecciones para una liebre muerta*. Barcelona: Anagrama.

Bellatin, Mario (2014), *Jacobo reloaded*. México: Sexto Piso.

Donohue, Micah K. (2018), "Borderlands Gothic Science Fiction: Alienation as Intersection in Rivera's *Sleep Dealer* and Lavin's 'Llegar a la orilla'", *Science Fiction Studies*,

45, 48-68.

García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Gómez-Peña, Guillermo (1996), *New World Border: Prophecies, Poems and Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights Books.

Heide, Markus (2013), "Cosmopolitics in Border Film: *Amores Perros* (2000) and *Sleep Dealer* (2008)", *Comparative American Studies*, 11 (1), 89-108.

Kulawik, Krzysztof (2009), *Travestismo lingüístico: el enmascaramiento de la identidad sexual en la narrativa latinoamericana neobarroca*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.

Kulawik, Krzysztof (2012), "Des-escribir el hombre y la mujer: la *performance* de la sexualidad enmascarada en algunas novelas de Mario Bellatin", en Claudia Gronemann y Cornelia Sieber (eds.), *Fiestas infinitas de máscara: actos performativos de feminidad y masculinidad en México*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, pp. 169-184.

Ortiz, Fernando (1940), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Madrid: Cátedra, 2002.

Palaversich, Diana (2003), "Apuntes para una lectura de Mario Bellatin", *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana*, 32 (1), 25-38.

Palaversich, Diana (2005), "Prólogo", en Mario Bellatin, *Obra reunida*. México: Alfaguara, pp. 11-23.

Pratt, Mary Louise (1993), "Criticism in the Contact Zone: Decentering Community and Nation", en Steven M. Bell, Albert H. Lemay y Leonard Orr (eds.), *Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Narrative*. Notre Dame-London: University of Notre Dame, pp. 83-102.

Richard, Nelly (1993), *Masculino/Femenino. Prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.

Rivera, Alex (dir.) (2008), *Sleep Dealer.* US-Mexico: Maya Entertainment Film.

Sarduy, Severo (1969), *Escrito sobre un cuerpo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Sarduy, Severo (1978), "El barroco y el neobarroco", en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*. México: Siglo XXI, pp. 172-189.

Sarduy, Severo (1982), *La simulación*. Caracas: Monte Ávila.

Sarduy, Severo (1990), "Writing/Transvestism", en Harold Bloom (ed.), *Modern Latin American Fiction*. New York: Chelsea House, pp. 221-224.

La representación de la homosexualidad masculina en el cine mexicano contemporáneo

Francisco Javier López Rodríguez

Introducción

Durante gran parte del siglo XX, las minorías sexuales (personas que no tienen una identidad de género normativa —masculina o femenina— o cuya orientación no es heterosexual, es decir, gais, lesbianas, transexuales, bisexuales, etc.) han sido silenciadas, discriminadas, marginadas y perseguidas. Tan solo a partir de los años 70, como resultado del activismo de grupos LGBT, el impacto del SIDA o el auge de las teorías *queer*, estos individuos han empezado a ser reconocidos como miembros de la sociedad, merecedores de un trato respetuoso y con los mismos derechos que las personas cisgénero o heterosexuales. El cine, como medio de comunicación vinculado directamente con la realidad sociocultural de un país, nos permite observar el progresivo reconocimiento de la homosexualidad a través del modo en que las películas representan a las personas gais y lesbianas.

En las dos últimas décadas, han aparecido multitud de publicaciones que detallan cómo se ha configurado la imagen de los homosexuales en el medio cinematográfico teniendo en consideración la cultura local, el desarrollo histórico, el contexto político o los discursos en torno al género específicos de cada territorio. En el caso del cine latinoamericano, varios autores (Foster, 2003; Suberu, 2013; Rich, 2013; Lema-Hincapié y Castillo, 2015; Venkatesh, 2016) han analizado las películas más destacables de cada país y han intentado encontrar aspectos comunes en la caracterización de los personajes pertenecientes a minorías sexuales. Este capítulo pretende contribuir a dicha línea de estudio centrándose específicamente en el cine mexicano contemporáneo. Por ello, en la siguiente sección se realizará una breve revisión bibliográfica de investigaciones previas con el fin de establecer cuáles son las imágenes más comunes de los hombres homosexuales en el cine

de México y qué películas se consideran más relevantes. A continuación, se procede al análisis de tres películas producidas recientemente, con el fin de observar si existen diferencias en su representación de la homosexualidad y de reflexionar sobre el modo en que el medio cinematográfico puede contribuir a la integración de las minorías sexuales en la sociedad mexicana.

Estudios previos sobre la homosexualidad masculina en el cine mexicano

Podemos dividir las publicaciones existentes sobre homosexualidad masculina en el cine mexicano en tres grandes grupos, en función de su aproximación a dicho objeto de estudio: obras que ofrecen una perspectiva historiográfica, investigaciones sobre la filmografía de directores de cine que han abordado repetidamente la homosexualidad en sus películas, y análisis textuales de filmes específicos en relación con la cultura o la sociedad de México.

Como representantes de la primera línea de investigación podemos citar los trabajos de Michael Schuessler y Bernard Schulz-Cruz. El primero sugirió que el estereotipo del hombre gay construido por el cine mexicano se basa en la visión negativa y ridícula que la sociedad mexicana tenía de la homosexualidad desde mucho antes de la fundación del México moderno (Schuessler, 2005: 132-144). Señala que tanto los conquistadores españoles como los aztecas coincidían en su rechazo a la homosexualidad y, en concreto, hacia el hombre que adoptaba un rol pasivo en la relación homosexual. El segundo autor, por su parte, considera que desde los años 70 en adelante el cine mexicano ha mostrado un caleidoscopio de imágenes gais en un intento por plasmar visualmente la homosexualidad masculina dentro de las posibilidades ofrecidas por el contexto social, político y cultural del país (Schulz-Cruz, 2010).

La segunda línea de investigación se basa, a partir del concepto de autoría *queer* o *queer authorship*, en el estudio de la obra de directores de cine que han tratado en varias de sus películas la homosexualidad masculina.

Alexander Doty reflexionó sobre la posibilidad de combinar los principios de la teoría del autor que consideran que un *auteur* cinematográfico desarrolla un estilo reconocible y aborda temas similares en sus diferentes películas, hasta conseguir una cierta cohesión estilística e ideológica con los estudios culturales *queer* para construir el concepto de autoría *queer* o *queer authorship*. Esta noción incluiría no solo el estudio de aquellos directores homosexuales que han integrado en su obra audiovisual aspectos propios de las narrativas, estéticas y culturas *queer*, sino también: "interpreting the works of a director, star, or other film worker with reference to certain qualities and sensibilities valued in queer communities (Doty, 1993: 43). Si aplicamos este concepto al cine mexicano, observaremos la existencia de dos directores que pueden ser considerados como *queer auteurs*. El primero de ellos es Jaime Humberto Hermosillo, nacido en Aguascalientes en 1942 y director de más de una treintena de películas. El cine de Hermosillo es provocador y busca diseccionar la conducta social del México de finales de siglo XX, a través de una representación iconoclasta de la familia de clase media, de la sexualidad y la ruptura del orden moral, de ahí que varias de sus obras se hayan centrado en relaciones homoeróticas. En concreto, podemos destacar *El cumpleaños del perro* (1975), *Matinée* (1976), *Las apariencias engañan* (1977), *Doña Herlinda y su hijo* (1984), *eXXXorcismos* (2002) o *El malogrado amor de Sebastián* (2003). Para Aarón Díaz Mendiburo, Hermosillo destacó por representar a los gais de un modo diferente al que se venía haciendo: en lugar de mostrarlos como seres marginados o cómicos, los homosexuales de Hermosillo "son vistos con otro lente, presentan una perspectiva más real, no maniquea ni estereotipada" (Díaz Mendiburo, 2004: 21). También resulta necesario destacar a Julián Hernández como un autor *queer* en la cinematografía actual de México. Nacido en Ciudad de México en 1972 y egresado del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC), es considerado como uno de los jóvenes talentos del cine contemporáneo mexicano. Además de numerosos cortometrajes y alguno que otro documental, hasta la fecha ha dirigido cinco largometrajes y los cuatro primeros —*Mil nubes de paz cercan el cielo, amor, jamás acabarás de*

ser amor (2003), *El cielo dividido* (2006), *Rabioso sol, rabioso cielo* (2008), *Yo soy la felicidad de este mundo* (2014)— se han centrado en el deseo homoerótico de personajes masculinos. Paul Julian Smith ha escrito varios textos sobre este director, señalando: "it is Hernández's unique achievement to have become (with the invaluable support of his producer Roberto Fiesco) the only openly gay career director in Mexico and the only filmmaker tout court in the country to consistently treat queer themes" (Smith, 2017: 33), si bien lamenta que sus películas sean exhibidas principalmente en círculos minoritarios, como festivales de cine o cines de arte y ensayo.

Por último, en un tercer grupo, podemos ubicar análisis textuales de películas de temática homosexual realizadas en México. Suelen tratarse de capítulos de libros o artículos que discuten una o varias películas en relación con temas como la construcción/deconstrucción de la masculinidad, la representación de la homosexualidad, nuevas articulaciones de la familia o la propia identidad mexicana. Sin duda, abundan los análisis de las películas pioneras, como *El lugar sin límites* dirigida por Arturo Ripstein, en 1976 (De la Mora, 1993; Foster, 2003: 22-31; Ingenschay, 2011), o *Doña Herlinda y su hijo* del director Jaime Humberto Hermosillo, 1984 (Foster, 2003: 85-93; Rodríguez, 2005; Lugo Beltrán, 2012), porque son obras con un importante valor histórico al ser las primeras en abordar directamente aspectos *queer* en el cine no solo mexicano sino latinoamericano. También existen análisis de películas como *Y tu mamá también* de Alfonso Cuarón, 2001, y *La otra familia*, dirigida por Gustavo Loza en 2011, que proponen nuevas imágenes y actitudes respecto a la homosexualidad masculina. Y además se han llevado a cabo lecturas en clave *queer* de películas que, en apariencia, no tratan directamente temas homosexuales, como hizo Oscar Pérez (2014) en su análisis de *Danzón* de María Novaro, 1991; *Sólo con tu pareja* de Alfonso Cuarón, 1991, y *Cronos* de Guillermo del Toro, 1993, con el fin de detectar posibles interpretaciones subvervivas.

Alfredo Martínez Expósito considera que en México:

[...] se ha pasado de la reproducción de los estereotipos sancionados por

> el patriarcado, como el afeminado representado por Mauricio Garcés en *Modisto de señoras* (Eduardo Jiménez Pons, 1969) a la exploración de la psicología del homosexual y sus condiciones sociales en películas como *El lugar sin límites* (Arturo Ripstein, 1977) o *Doña Herlinda y su hijo* (Jaime Humberto Hermosillo, 1984), y, en una tercera fase, a la incorporación de personajes y tramas homosexuales como elementos secundarios en películas donde el tema principal es otro —es el caso de, por ejemplo, *Danzón* (María Novaro, 1991), *El callejón de los milagros* (Jorge Fons, 1995), e *Y tu mamá también* (Alfonso Cuarón, 2001). (Martínez Expósito, 2012)

No obstante, en esta cronología es posible añadir una etapa más puesto que la representación de la homosexualidad en el cine mexicano se ha incrementado considerablemente en los últimos años. Tal y como señaló Schulz-Cruz: "the movies produced in the 21st century are a good example of the search for a gay space onscreen. New directors, new ideas, and, most definitely, an audience more open to the reception of gay images have all ushered in a new cinematographic adventure" (Schulz-Cruz, 2010: 207). Smith plantea que estos nuevos filmes:

> […] reject both the gritty social realism and the tragic melodrama of earlier periods, drawing rather on the massively popular genres of the romantic comedy and the thriller that attract aspirational audiences to theaters. These movies thus offer their target public reassuringly positive images of socially integrated queers. (Smith, 2017: 2)

Sin duda, los cambios sociales, culturales y legales ocurridos en México, así como las películas mencionadas en esta sección, han contribuido a generar un clima más propicio a la presencia de personajes homosexuales en el cine mexicano. Por ello, resulta necesario analizar con detenimiento estas nuevas producciones para comprobar si contribuyen a renovar la representación del hombre homosexual en el cine mexicano y, de ser así, a través de qué

estrategias lo hacen.

Metodología y muestra

El objetivo de este apartado es analizar la representación de la homosexualidad masculina en tres películas mexicanas de reciente producción con el fin de determinar si las imágenes ofrecidas renuevan, amplían o repiten representaciones previas. La metodología consiste en un análisis del discurso cinematográfico utilizando conceptos procedentes de la narrativa audiovisual y de los estudios de género. En concreto, tomando como referencia el trabajo de Pelayo García, se elaboró una ficha de análisis que ha sido usada de forma sistemática en los filmes seleccionados. Las variables incluidas en esta ficha son la caracterización de los personajes masculinos homosexuales (nombre, edad, apariencia física, personalidad y carácter, clase social, nivel económico, profesión, estado civil); su relación con el entorno (familiar, laboral y social, prestando especial consideración a la visibilidad de la homosexualidad y las consecuencias que conlleva para el personaje dicha visibilidad), y la sexualidad de los personajes (si existe explicación o justificación de la homosexualidad, si se acepta la propia orientación homosexual, las acciones sexuales realizadas y si existe exclusividad sexual) (Pelayo García, 2009: 131-147). El hecho de usar la misma ficha de análisis en los tres filmes nos permitirá conocer en profundidad los diferentes aspectos que caracterizan a los personajes homosexuales y facilitará la comparación entre las películas seleccionadas.

La muestra se compone de tres películas producidas recientemente: *Pink* de Paco del Toro, 2016, una polémica película sobre la adopción de niños por parte de una pareja homosexual que ha cosechado muchas quejas por homofobia; *Sueño en otro idioma* de Ernesto Contreras, 2017, una película avalada por la crítica sobre la relación entre los dos últimos hablantes de una lengua indígena a punto de desaparecer; y *Hazlo como hombre* de Nicolás López, 2017, una película comercial que narra en clave de comedia cómo un

grupo de amigos reacciona a la salida del armario de uno de ellos. Estas tres obras pertenecen a géneros narrativos distintos y han sido difundidas a través de diferentes circuitos de exhibición, por lo que nos permitirán observar diversos modelos de representación.

Perpetuando estereotipos: *Pink*

Carlos y Eduardo Pacheco, líderes de las asociaciones "Cristo vive" y "Rescatando a la familia", propusieron al cineasta evangélico Paco del Toro hacer una película sobre la adopción gay (Santana, 2016). Del Toro, que suele tratar en sus filmes temas controvertidos desde un punto de vista explícitamente religioso, se encargó de escribir, producir y dirigir la cinta *Pink, el rosa no es como lo pintan* (Del Toro, 2016). Incluso antes de su estreno, la película fue objeto de críticas por su representación estereotipada de la homosexualidad masculina: se creó una petición *online* en Change.org para prohibir su exhibición; el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) pidió a la Secretaría de Gobernación la reclasificación de la película; la empresa Cinépolis rechazó exhibir la obra en sus locales, y se generó un fuerte debate social. Aproximadamente un año después de su estreno cinematográfico, *Pink* volvió a ser noticia por su retirada del catálogo de Netflix debido a las quejas de los usuarios por el mensaje homófobo de la cinta.

Pink ha sido fuertemente criticada por ofrecer una imagen estereotipada, retrógrada e insultante de los gais, así como por defender la idea de que un niño no debe ni puede ser educado por una pareja homosexual. Un breve análisis de los personajes, las tramas y algunas situaciones de la película nos permitirá entender por qué ha suscitado tanto rechazo. En primer lugar, la caracterización visual y narrativa de los personajes homosexuales se basa en estereotipos anquilosados y cómicamente explotados. Tanto uno de los gais que adopta al niño, Iván, como sus amigos Abi y Daniel pueden ser clasificados como 'locas': son hombres de mediana edad físicamente poco atractivos que realizan muchos gestos amanerados; tienen

peinados llamativos; visten ropajes ceñidos, coloridos y juveniles, de tonos principalmente rosados o púrpuras, y se dirigen entre sí y se refieren a ellos mismos en femenino. El otro padre, Rubén, corresponde al estereotipo del homosexual hipermusculoso, con grandes bíceps, apariencia varonil y que no se comporta de una forma tan amanerada ni ruidosa. En cuanto a su personalidad, los cuatro homosexuales presentan un carácter frívolo y caprichoso, aman los cotilleos y se muestran especialmente promiscuos. Esta hiperactividad sexual los lleva a la infidelidad e incluso a la depravación, pues el personaje de Daniel parece sentir una atracción pederasta por el menor. En segundo lugar, la película muestra que la relación sentimental entre los homosexuales no es muy equilibrada y parece basarse en conflictos continuos (adulterios, peleas violentas), de ahí que termine afectando negativamente al niño adoptado. Tras la ruptura de la pareja, Iván intenta suicidarse y es hospitalizado, por lo que Andrés termina en un hogar destruido por el estilo de vida de sus padres y sin nadie que se ocupe de él. En términos generales, la película muestra a los gais como unos padres poco atentos y descuidados, transmitiendo la idea de que la exposición a 'conductas homosexuales' (movimientos amanerados, fiestas, uso de maquillaje y pelucas, revistas y películas homoeróticas, relaciones homosexuales) tiene un efecto negativo en el niño, quien desarrolla una confusión de género y termina volviéndose afeminado. En tercer lugar, la película muestra numerosas escenas en las que otras personas (compañeros de clase o trabajo, delincuentes, mariachis) reaccionan sorprendidos y se burlan de los protagonistas por ser gais. La idea que se transmite es la de extrañeza, pues se muestra a los homosexuales como seres raros, incomprensibles y risibles. En este sentido, también es destacable la trama secundaria protagonizada por Luigi, el cuñado de Iván. Este personaje tiene un par de escenas en las que se muestra como una persona tolerante y liberal, defendiendo el derecho de los homosexuales a casarse y a adoptar hijos, pero termina cambiando de idea después de escuchar los argumentos de un doctor y de unas compañeras de trabajo sobre lo inadecuado y antinatural que resulta que dos hombres críen a un niño.

En suma, la película transmite tanto de forma directa como a través

de la narrativa la idea de que los niños criados por parejas homosexuales crecerán siendo homosexuales, como si dicha orientación sexual se tratara de un comportamiento aprendido o una enfermedad que se pudiera contagiar. Se trata de un discurso ultraconservador que pretende motivar y justificar la homofobia de ciertos sectores de la sociedad mexicana contrarios a la aceptación de las minorías sexuales, del matrimonio homosexual y la adopción de infantes por parte de gais y lesbianas. *Pink* realiza, por tanto, un uso propagandístico del medio audiovisual y se vale de los estereotipos más enraizados en la mentalidad mexicana para intentar frenar los avances sociales que se han producido en México en los últimos años.

La homosexualidad como conflicto interno: *Sueño en otro idioma*

Sueño en otro idioma es la tercera película de ficción dirigida por Ernesto Contreras (2017). El filme tuvo su estreno mundial el 23 de enero de 2017 en el Festival de Cine de Sundance, donde resultó ganadora del Premio del Público a la Mejor Película Extranjera de Drama. Se trata, pues, de una película de autor con una calidad artística ampliamente reconocida que, lamentablemente, no tuvo mucho impacto en términos de espectadores.

La película aborda diferentes temas, como la preservación de las lenguas y las culturas indígenas; la fuerte relación entre la naturaleza, el mito y la lengua, y la homosexualidad masculina. Sobre este último aspecto, el director prefirió no utilizar la etiqueta de 'cine gay' o *queer cinema*. En sus palabras:

> [...] se buscó que la película no tuviera etiqueta, pues en ella se habla sobre cómo se relacionan los seres humanos, y de que más allá del género hay una conexión entre ellos. Se aborda la diversidad sexual, el amor de distintos tipos, el amor de un joven hacia un viejo, de la cultura en extinción y amor por la lengua, lo que fue un gran placer experimentar y descubrir. (Gutiérrez, 2018)

No obstante, debido a la relevancia que tiene en la trama y al modo en que se construyen los personajes, resulta necesario analizar la representación de la homosexualidad en esta obra. En términos generales, el argumento relata los intentos de un lingüista por reconciliar a dos ancianos de unos 75 años que resultan ser los últimos hablantes de la lengua indígena zikril.

Cuando eran adolescentes, Evaristo e Isauro tenían una estrecha relación y disfrutaban jugando juntos, nadando o pasando su tiempo libremente. Esta relación se enturbia cuando ambos conocen a María, pues tanto ella como Isauro parecen sentir algo por Evaristo. Este primero tiene relaciones sexuales con la chica pero, poco tiempo después, acepta la iniciativa de Isauro y mantiene un encuentro sexual con su amigo. En su despertar sexual, Evaristo se muestra abierto a tener relaciones tanto con hombres como con mujeres, de modo que podemos considerarlo como bisexual. No obstante, el mensaje de la iglesia condenando la homosexualidad así como la vergüenza sentida al observar la reacción (entre asustada y asqueada) de María que confiesa haberlo visto besándose con Isauro en la playa, hacen que Evaristo mienta diciendo que fue obligado contra su voluntad, golpee a Isauro y se distancie definitivamente de él. Se trata de una fuerte reacción homófoba provocada quizás por la confusión interna y la presión social por encajar en los patrones de género tradicionales. En la línea temporal del presente observamos cómo Isauro y Evaristo se reconcilian. Los dos vuelven a hablarse y pasan mucho tiempo juntos compartiendo recuerdos, pero este acercamiento se ve truncado cuando Isauro pone afectuosamente su mano sobre la de Evaristo, quien vuelve a reaccionar violentamente. Empuja y golpea al anciano Isauro con su silla, provocando una escalada de reacciones y una separación total hasta la muerte de Isauro.

Evaristo es un personaje hosco, introvertido y homófobo que no acepta su orientación sexual ni el encuentro homosexual que tuvo con Isauro. No obstante, pese al fuerte rechazo de Evaristo a las muestras de afecto de Isauro, tras la muerte del amigo intenta comunicarse con él desde el Encanto (lugar adonde van los zikriles tras morir) y en la escena final de la película confiesa, en zikril, que lo quiere. El reconocimiento del amor homosexual se

produce, por tanto, en esta lengua aborigen que bien podemos considerar como una muestra de la cosmovisión indígena, más natural y abierta que la cultura hispana impuesta durante la conquista de México. Si bien es cierto que la aceptación de la homosexualidad se realiza cuando los personajes son ancianos, han sufrido mucho y uno de ellos ya ha fallecido, la película transmite una sensación positiva y parece dar a entender que empieza una nueva etapa para la pareja. Aunque sea en el Encanto, técnicamente una cueva oscura donde nadie más puede entrar y una dimensión espiritual similar al paraíso, parece ser que ambos podrán disfrutar libremente de su amor sin las imposiciones de la sociedad y la moral mundanas. Dicho final no deja de ser ambiguo porque si bien el personaje de Evaristo supera su homofobia, da la impresión de que el amor homosexual solamente puede realizarse en esta especie de utopía futura y fuera de cámara. Finalmente, cabe señalar la importante contribución de *Sueño en otro idioma* al imaginario cinematográfico mexicano al presentar a dos ancianos indígenas como personajes gais, en contraposición a la frecuente imagen del homosexual como hombre joven, urbanita y de clase alta.

Entre la aceptación y la homofobia: *Hazlo como hombre*

Hazlo como hombre es una película mexicana estrenada en 2017, escrita y dirigida por el chileno Nicolás López. El filme fue un gran éxito de taquilla, convirtiéndose en la película más vista del año 2017 y ocupando en la actualidad el puesto número 6 en el *top* 10 de películas más taquilleras de la historia del cine de México.

El argumento de la película se centra en la relación entre Raúl, Santiago y Eduardo, quienes son amigos desde la infancia. Santi, que está a punto de casarse con Nati, confiesa a sus amigos que es gay y que ha conocido a alguien que le gusta. Mientras que Eduardo se alegra por él y lo apoya, Raúl entra en crisis. Su naturaleza homófoba sale a relucir e intenta por todos los medios convencer a Santi de que realmente no es homosexual. Como vemos,

el tema principal de la película es la salida del armario o *coming out*, es decir, el momento en que una persona revela a su círculo familiar o social su orientación sexual, y las consecuencias que genera dicha confesión. Dado que la película es una comedia, la reacción de estos personajes es tremendamente exagerada y da pie a numerosas bromas relacionadas con sus mecanismos emocionales para asimilar la orientación sexual de Santi. En suma, Raúl va superando las diversas etapas de un duelo por la pérdida de su amigo tal y como él lo conocía, es decir, heterosexual: negación, ira, negociación (intenta aceptar la nueva situación), dolor emocional y aceptación. A lo largo del filme, Raúl intenta buscar el origen de la homosexualidad de su amigo (le pregunta si fue abusado por algún cura en el colegio), considera que la homosexualidad es una enfermedad y, tras buscar un remedio, lo lleva a ver a un gurú de Internet que dice ser capaz de curar la homosexualidad, además de enviarle prostitutas a su casa. Cuando sus intentos fallan, no le queda más remedio que empezar a aceptar la orientación sexual de Santi y a su nueva pareja. Pero el conflicto entre ambos escala y, finalmente, Santi y Raúl se pelean, lo cual lleva a un distanciamiento que parece que será definitivo puesto que Santi está a punto de mudarse a Miami con su pareja. Al final, los dos amigos se reconcilian y Raúl parece asumir sin problemas la homosexualidad de su mejor amigo.

Pese a que el desenlace pueda resultar progresista, en cierto modo la película legitima la reacción homófoba de Raúl. El psicólogo le dice que es normal sentir esos impulsos de ira y los personajes secundarios piensan que los comentarios groseros y las bromas fuera de tono —incluso hirientes o degradantes para los homosexuales— que realiza forman parte de su carácter de 'macho tradicional'. Conforme avanza el relato y Raúl insiste en su rechazo hacia la homosexualidad de su amigo, la oposición de los personajes secundarios es cada vez mayor. Es decir, el grueso de los personajes —que podemos considerar como un reflejo de la sociedad mexicana— le indica con insistencia al personaje homófobo lo atrasado y maleducado que es su comportamiento. Durante el tramo final, Raúl se ve condenado a la soledad porque va perdiendo a sus amigos y a su mujer. Es entonces cuando empieza

a darse cuenta de cuánto necesita su círculo social y de lo mal que ha tratado a Santi, por lo que su motivación para modificar su comportamiento es meramente egoísta. Incluso, justo cuando está a punto de disculparse por su actitud homófoba, Santi le dice que no debe hacerlo. Para Santi, la homofobia de Raúl es un aspecto de su carácter, de su naturaleza, del mismo modo que la homosexualidad forma parte del suyo. Perdona sus comentarios ofensivos porque, en sus palabras, "los monstruos no son malos, son víctimas de su naturaleza" (López, 2017). Así pues, en última instancia, la película permite la existencia de la homofobia y la justifica como 'reacción natural' de un hombre macho / heterosexual.

Por su parte, observamos que Santi combina rasgos de la masculinidad tradicional (abierto, fuerte, activo, le gustan los videojuegos, es bueno jugando al fútbol), pero también presenta elementos de nueva masculinidad (es homosexual, acepta y vive su condición sexual sin conflictos, entiende los sentimientos de los demás y es considerado). Santi es un personaje homosexual alejado de los estereotipos habituales del cine mexicano: no es amanerado, no habla de forma afeminada, no viste ropa llamativa... Por ello, su aparente normalidad contribuye a deconstruir la imagen estereotipada de los homosexuales que se ha venido perpetuando en las pantallas mexicanas.

Conclusiones

El análisis de estas tres películas nos permite concluir que la representación de los hombres homosexuales ofrecida por el cine mexicano se está diversificando. Si bien en *Pink* encontramos una imagen estereotipada y poco realista, *Sueño en otro idioma y Hazlo como hombre* presentan a los gais como personajes complejos y redondos que no se definen únicamente por su orientación sexual ni presentan conductas o apariencias feminizadas. La película de Contreras, en concreto, destaca por presentar personajes homosexuales ancianos, de clase económica baja y de ascendencia indígena, ampliando así las imágenes ofrecidas por otras producciones recientes que

tienden a mostrar principalmente gais jóvenes, blancos, urbanitas y ricos. Otro aspecto importante es la representación visual de muestras de afecto y sexualidad entre hombres, puesto que tradicionalmente se han omitido o censurado en el discurso cinematográfico. La tabla 1 muestra que en las tres películas analizadas los personajes homosexuales expresan su amor o atracción hacia sus parejas a través de declaraciones verbales y gestos, como abrazos o caricias, si bien a veces son criticados por ello. Cabe destacar cómo el filme *Pink* evita deliberadamente, y con obvios movimientos de cámara, la mostración de besos o actos sexuales, aunque se sobreentienden desde la narrativa, mientras que únicamente *Sueño en otro idioma* opta por una visualización sutil del encuentro erótico homosexual.

Tabla 1. *Mostración de afectividad homosexual*

	Expresiones orales	Expresión física	Besos	Sexualidad
Pink	Sí	Sí	No	No
Hazlo como hombre	Sí	Sí	Sí	Se menciona pero no se muestra
Sueño en otro idioma	Sí	Sí	Sí	Se muestra sutilmente

Respecto a la relación de los personajes con su entorno, el análisis llevado a cabo pone de manifiesto que los homosexuales mexicanos suelen revelar su orientación sexual en sus círculos más íntimos, principalmente la familia y los amigos cercanos, mientras que tienden a ocultar la expresión pública de sus inclinaciones eróticas. La tabla 2 clasifica en qué entornos se visibiliza la homosexualidad según cada película. Si bien es cierto que los argumentos determinan en gran medida qué contextos sociales habitan los personajes gais, merece destacarse que en la mayoría de los casos prima la invisibilidad y que, en varias situaciones, la expresión pública de la homosexualidad conlleva un rechazo explícito por parte de familiares, amigos u otros ciudadanos. Así, en *Pink* observamos en numerosas escenas cómo diversas personas miran a los protagonistas homosexuales como si fueran 'bichos raros' y cómo uno de los protagonistas finge ser heterosexual en su trabajo. Por su parte, en *Sueño en otro idioma* el conflicto del filme surge por la imposibilidad de reconocer

y expresar la homosexualidad, mientras que en *Hazlo como hombre* es precisamente la salida del armario de un amigo lo que provoca la trama. Es decir, la visibilización de la homosexualidad se presenta como un elemento modificador que altera la imagen que los personajes tienen de sí mismos y de sus relaciones sociales, de ahí que tienda a controlarse y someterse con el fin de no alterar el *statu quo*. No obstante, *Hazlo como hombre* muestra a través de las reacciones de ciertos personajes secundarios que algunas personas aceptan de forma natural la homosexualidad masculina.

Tabla 2. *Visibilidad social de la homosexualidad*

	Entorno familiar	**Entorno laboral**	**Entorno social**
Pink	Visibilidad (rechazo)	Invisibilidad	Visibilidad (rechazo)
Hazlo como hombre	Invisibilidad	Invisibilidad	Visibilidad (rechazo y apoyo)
Sueño en otro idioma	Invisibilidad	Invisibilidad	Invisibilidad

A pesar de esas muestras de apoyo, en general resulta obvia la presencia de homofobia en las tres obras y este rechazo a la homosexualidad masculina se manifiesta en diferentes niveles: personal, con personajes traumatizados e infelices incapaces de reconocer su orientación sexual; social, mediante el rechazo a amigos que salen del armario o a los derechos de las parejas homosexuales, e histórico, por la influencia de la religión en la estigmatización de la homosexualidad. La presencia de la homofobia es significativa por dos motivos. Por un lado, puede cumplir una función 'educativa' en el espectador ya que, al mostrarse cómo los conflictos generados por el rechazo a los homosexuales afectan negativamente a los personajes de *Sueño en otro idioma y Hazlo como hombre*, puede contribuir a concienciar sobre la discriminación entre las audiencias y, por tanto, promover cierta simpatía o aceptación hacia las minorías sexuales. Sin embargo, por otro lado, es posible que los espectadores homófobos se reafirmen en sus creencias al ver películas como *Pink*, que manda un mensaje antitolerante y conservador, o *Hazlo como hombre*, donde se naturaliza el rechazo a la homosexualidad. Esta ambivalencia de discursos y representaciones puede entenderse como

un reflejo de la realidad social de un país en estado de cambio y en el que diversos sectores sociales con ideologías diferentes pugnan por mantener o modificar los valores sociales establecidos. Si atendemos al modo en que la homofobia es criticada, ya sea directamente por los espectadores en el caso de *Pink* o a través de la narrativa como ocurre en *Hazlo como hombre*, es posible argumentar que el cine —junto con los demás medios de comunicación social— funciona como un catalizador que regula el imaginario colectivo y que puede contribuir al desarrollo de una sociedad más igualitaria en México, a través de la visibilización de la homosexualidad y la censura de expresiones homófobas. De este modo, la progresiva inclusión y diversificación de personajes gais en los medios audiovisuales puede llegar a ayudar en la normalización y la aceptación de minorías sexuales en México.

Bibliografía

Contreras, Ernesto (dir.) (2017), *Sueño en otro idioma*. México: Gussi Cinema.

Del Toro, Paco (dir.) (2016), *Pink, el rosa no es como lo pintan*. México: Armagedon Films.

De la Mora, Sergio (1993), "Fascinating Machismo. Toward an Unmasking of Heterosexual Masculinity in Arturo's Ripstein *El lugar sin límites*", *Journal of Film and Video*, 44 (3-4), 83-104.

Díaz Mendiburo, Aarón (2004), *Los hijos homoeróticos de Jaime Humberto Hermosillo*. México: Plaza y Valdés.

Doty, Alexander (1993), "Whose Text is it anyway? Queer Cultures, Queer Auteurs, and Queer Authorship", *Quarterly Review of Film and Video*, 15 (1), 41-54.

Foster, David W. (2003), *Queer Issues in Contemporary Latin American Cinema*. Austin: University of Texas.

Gutiérrez, Vicente (2018), "Al rescate de una lengua", *El Economista*, 15 de abril, https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/Al-rescate-de-una-lengua-20180415-0055.html [consulta: 26 agosto 2019].

Ingenschay, Dieter (2011), "Visualizaciones del deseo homosexual en *El lugar sin límites* de Arturo Ripstein", *Secuencias*, 34, 73-87.

Lema-Hincapié, Andrés y Debra A. Castillo (2015), *Despite All Adversities: Spanish-American Queer Cinema*. New York: SUNY.

López, Nicolás (dir.) (2017), *Hazlo como hombre*. México: Pantelion Films.

Lugo Beltrán, Dorian (2012), "Predicamentos de "dictablanda": utopía y régimen del consenso en *Doña Herlinda y su hijo*", Situarte, 7 (12), 20-27.

Martínez Expósito, Alfredo (2012), "El cine gay mexicano y su impacto en la imagen nacional. *Modisto de señoras* (1969), *Doña Herlinda y su hijo* (1985), *Y tu mamá también* (2001)", *Amerika*, 7, http://journals.openedition.org/amerika/3379 [consulta: 23 agosto 2019].

Pelayo García, Irene (2009), *Imagen fílmica del lesbianismo a través de los personajes protagonistas en el cine español*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Pérez, Oscar A. (2014), "A Queer Reading of Nuevo Cine Mexicano", *Film International*, 70, 69-83.

Rich, Ruby B. (2013), *New Queer Cinema. The Director's Cut*. Durhan-London: Duke University.

Rodríguez, Antoine (2005), "El joto decente se casa: normas y margen en Doña Herlinda y su hijo de Jaime Humberto Hermosillo (México, 1985)", *Razón y Palabra*, 46, http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n46/arodriguez.html [consulta: 25 agosto 2019].

Santana, Víctor (2016), "Sodoma y Pink: integrismo, derechos fundamentales y tolerancia", *Horizontal*, 8 de marzo, https://horizontal.mx/sodoma-y-pink-integrismo-derechos-fundamentales-y-tolerancia/ [consulta: 25 agosto 2019].

Schuessler, Michael (2005), "'Vestidas, Locas, Mayates' and 'Machos': History and Homosexuality in Mexican Cinema", *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana*, 34 (2), 132-144.

Schulz-Cruz, Bernard (2010), *The Evolution of Gay Imagery in Mexican Cinema. An Analysis of Thirty-Six Films, 1970-1999*. Lewiston: The Edwin Mellen.

Smith, Paul Julian (2017), *Queer Mexico. Cinema and Television since 2000*. Detroit: Wayne State University.

Suberu, Gus (2013), *Queer Masculinities in Latin American Cinema: Male Bodies and Narrative Representations*. London-New York: I.B. Tauris.

Venkatesh, Vinodh (2016), *New Maricón Cinema: Outing Latin American Film*. Austin: University of Texas.

Interculturalidad y minorías sexuales. Un acercamiento desde las visiones de México y Corea

Saúl Serna Segura

Introducción

En 2007, el Ministerio de Justicia propuso un proyecto de ley antidiscriminatoria que prohibiría la discriminación contra las personas por motivos de discapacidad, idioma, raza y orientación sexual. La derecha protestante (*Protestant Right*) se opuso firmemente argumentando que la introducción de dicho proyecto de ley significaría, en última instancia, una aprobación legal de la propagación de la homosexualidad (Kim, 2016: 86). El proyecto de ley volvió a presentarse en 2010, las comunidades religiosas protestantes se opusieron radicalmente y, en consecuencia, el proyecto de ley se retiró de nuevo. Cuando los legisladores propusieron presentar un proyecto de ley contra la discriminación en 2013, la derecha protestante manifestó una vez más una vehemente oposición con base en la idea de que promoverían la homosexualidad, la cual arruinaría a la nación y sería un foco de contaminación para la niñez coreana (Kim, 2016: 86-87). Frente a esas manifestaciones abiertamente homofóbicas en Corea, comenzaron a surgir comunidades justamente dentro del protestantismo que reconocieron con sensibilidad el problema de rechazar a miembros, tanto nacionales como extranjeros, que por su condición sexual se veían excluidos de los servicios religiosos.[1] En el caso de México, cuenta con una tradición de puertas abiertas para la comunidad internacional pero el número de extranjeros no supera al de Corea. A pesar de las situaciones convulsivas que ambos países han vivido recientemente (la llegada de refugiados yemeníes a la isla de Jeju en Corea y la caravana migrante desde Centroamérica en México), la población en general se muestra receptiva a la apertura internacional. Sin embargo, dicha muestra de aceptación y entendimiento mutuos hacia lo distinto tiene límites cuando

se trata de la comunidad LGBTIQ,[2] en términos de su relación con el sistema religioso actual.

No obstante que se trata de países democráticos, en Corea y en México los espacios públicos para las minorías sexuales deben dejar de lado las ideologías religiosas que condenan relaciones de amor consensuadas entre adultos del mismo sexo. Pero hay excepciones como es el caso de la iglesia protestante (conservadora y progresista) que comienza a tener un rol más participativo en su relación con este sector de la población. La visión tradicional sugiere que el poder religioso frente al poder político en este tema genera tensión. Sin embargo, en ambos países han surgido congregaciones protestantes evangélicas inclusivas que están jugando un papel importante en la visibilización de un grupo de creyentes que satisfacen su necesidad espiritual y su orientación sexual. ¿Cuáles son estas congregaciones? ¿Cómo surgieron? ¿Qué rol han jugado en la consecución del reconocimiento de los derechos humanos de esta comunidad? ¿Cómo se relacionan con el sistema religioso tradicional? Basada en los principios de multiculturalidad *versus* interculturalidad, esta investigación refleja una apreciación general de un nuevo fenómeno que está modificando el paradigma de exclusión religiosa basado en la orientación sexual de los creyentes. En este capítulo, se presentará de qué manera los participantes de diferentes congregaciones negocian su identidad y sus convicciones religiosas ante una realidad en la que grupos de diversos orígenes están interconectados y donde las fronteras de sus convicciones culturales y religiosas se cruzan. Cada una de las iglesias aquí analizadas proporcionan un ejemplo de cómo están abordando y reconociendo la necesidad de enfrentar la diversidad por encima de la aparente homogeneidad y de los prejuicios sociales, a fin de arrojar luz sobre el curso de acción de este fenómeno caracterizado por protagonizar estrategias y luchas para lograr un espacio igualitario inclusivo, una meta del interculturalismo. Esta investigación pretende llenar el vacío de los trabajos académicos en relación con un nuevo modelo de integración representado en diversas congregaciones religiosas que, además de fortalecer la convivencia pacífica, exploran la posibilidad de abrazar la diversidad basada en principios

interculturales.

Las iglesias protestantes coreanas incluyentes: trabajo de campo

En agosto de 2010, tuve mi primer encuentro con la sociedad coreana. Recién llegado a una provincia rural, inicié la investigación sobre las iglesias protestantes en Chuncheon, por lo cual decidí asistir a una congregación protestante coreana.[3] Aunque en ese momento no podía entender el idioma, quería experimentar un servicio de adoración en coreano. La mayoría de los grupos religiosos que visité carecían de un sentido de integración o construían relaciones temporales en torno a objetivos específicos. Aunque las congregaciones religiosas eran la mejor opción para realizar un trabajo de campo a largo plazo debido a mi proximidad a las iglesias protestantes, no fue fácil encontrar una que reflejara un nivel de integración con la sociedad coreana y la comunidad extranjera por igual. Inicialmente, encontré iglesias multiétnicas donde los servicios se realizaban solo en inglés. Luego, visité iglesias coreanas donde el pequeño número de extranjeros alentó un modelo de asimilación. Después de visitar diferentes congregaciones religiosas en Seúl, me encontré con una nueva iglesia compuesta por miembros de diferentes orígenes étnicos, con servicios que se realizaban en inglés y coreano simultáneamente. Se trata de la Iglesia de la Luz (*Light Church*, LC), que tiene su única sede en Seúl y que confraterniza con otras congregaciones coreanas alrededor de temas que preocupan a sus fieles, como la justicia social, las minorías sociales y la reunificación de las dos Coreas. Ese entorno era diferente y el pastor me autorizó para realizar entrevistas con los miembros de la congregación. El alcance deliberado y auténtico de esta congregación motivó mi deseo de ser uno con ellos en comunión fraterna, a pesar de nuestras diferencias. Estoy de acuerdo con Hugo Córdoba cuando afirma que un investigador que no ha sido modificado por la investigación y las personas encontradas durante su trabajo, no ha tocado el núcleo profundo de la realidad de sus sujetos/personas de estudio (Córdoba Quero, 2009: 6).

Experimentar el proceso de integración a una nueva congregación coreana y multiétnica me permitió valorar de manera cercana su carácter, como miembro de esa sociedad. El contacto profundo con esa congregación me permitió identificarla como una iglesia plural originalmente diseñada para involucrar a los coreanos en el extranjero. Su estilo abierto atrajo tanto a extranjeros como a coreanos nativos que buscaban un espacio seguro para vivir su espiritualidad libre de prejuicios y jerarquías tradicionales. Compuesta principalmente por ciudadanos coreanos, extranjeros de ascendencia coreana (por ejemplo, coreano-estadounidenses) y otros extranjeros, la iglesia también atiende a otras minorías sociales, como mujeres divorciadas, personas homosexuales, personas sin hogar y refugiados norcoreanos quienes hablan abiertamente de su situación. Esto crea un espacio de identidad religiosa compartida donde se respetan las diferencias sociales y se evitan los estereotipos de tipo étnico, sexual, etc. El pastor resume su filosofía para la Iglesia de la Luz señalando que su comunidad realmente experimenta una identidad como hijos de Dios, de ser verdaderamente amados por el Padre. Se refiere a la inocencia, la consigna el Evangelio de ser como niños, y al hecho de poder llegar a ser una familia. Afirma que cultivar esas características es más importante que cualquier otra actividad que realicen (Serna Segura, 2017:100). En consecuencia, la relación y la comprensión son valores importantes que integran a esta comunidad diversa. Amplían sus interacciones más allá de las personas, sin importar el idioma o nacionalidad de su origen.

A medida que avanzaba el trabajo de campo, entre febrero de 2015 y mayo de 2019, descubrí la existencia de un pequeño número de iglesias protestantes que buscaban protagonizar un cambio para la integración de las minorías sociales, especialmente de la comunidad LGBTIQ. Tal es el caso de las iglesias "Somos Incluyentes", "Sumdol", "Misión Global", "Rodem" y "La Luz" en Corea, y de las iglesias "ICM" y "Casa de Gracia" en la Ciudad de México. Revisaré, enseguida, el funcionamiento y el rol de estas congregaciones, sus dinámicas de relación internas y su vinculación con iglesias tradicionales.

A favor del interculturalismo frente al multiculturalismo

Will Kymlicka precisa las diferencias entre ambos conceptos teóricos en términos de tolerancia y diálogo:

> Multiculturalismo e interculturalidad representan opciones filosóficas y políticas completamente distintas [...]. Mientras que en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo. [...] Mientras que el multiculturalismo busca producir y produce sociedades paralelas, la interculturalidad busca producir sociedades integradas y relaciones simétricas entre las diversas culturas. (Kymlicka, 2003: 74)

Las interpretaciones teóricas tanto del multiculturalismo como del interculturalismo enfatizan las ventajas de este último para aplicarlo en casos descriptivos empíricos. A las diversas congregaciones religiosas incluyentes podrían aplicarse los principios de interculturalidad, a través de los cuales será posible identificar los desafíos y las perspectivas de cambiar el paradigma para alcanzar la integración cultural y social durante los encuentros cara a cara, más allá de un nivel cívico superficial. El argumento principal es que la interculturalidad ofrece una mayor posibilidad de lograr una integración amplia frente al enfoque actual.

Las prácticas recientes del multiculturalismo en comparación con el paradigma del interculturalismo destacan al último como un nuevo modelo de interacción social entre poblaciones caracterizadas por la diversidad en una congregación religiosa. A través de las historias de las congregaciones religiosas que integran el corpus de estudio, propongo la posibilidad de que un marco de interculturalidad pueda verse como un modelo de relación más adecuado para estos contextos sociales. Una primera premisa es que el multiculturalismo es una experiencia reciente generada en países occidentales y su aplicación en otras culturas o entidades debe adaptarse a su realidad existente. Una segunda premisa es que el cambio del modelo actual de

multiculturalismo a uno de interculturalidad aumentaría el potencial del capital social entre los diversos grupos sociales dentro de las congregaciones protestantes. Este es un factor importante que se ha ignorado al apoyar los modelos de interacción que solo tienen como objetivo lograr una coexistencia pacífica entre diversos grupos.

Se asume que tanto el multiculturalismo como el interculturalismo adoptan la diversidad cultural para promover la integración en lugar de la asimilación en la cultura social más amplia. Sin embargo, según los pedagogos y filósofos canadienses Maxwell, Waddington, McDonough, Cormier y Schwimmer (2012: 428-429), en el multiculturalismo, la búsqueda de la integración y la gestión de la diversidad capitaliza la promoción y la valorización de la diversidad cultural como un fin político en sí mismo. En contraparte, explican que la interculturalidad considera la integración de los nuevos ciudadanos como parte de un proceso dinámico y abierto de transformación de una cultura social común a través del diálogo, la comprensión mutua y el contacto intercultural (Maxwell, Waddington, McDonough, Cormier y Schwimmer, 2012: 432), definición a la que se suman Meer y Moddod (2012: 233-244).

En consecuencia, esta investigación considera, a través de un análisis cualitativo, la visión del interculturalismo como una alternativa al multiculturalismo en grupos como congregaciones religiosas. Varios autores discuten los análisis de la transición del multiculturalismo al interculturalismo y ciertos conceptos como la interacción, la interconexión, la integración, la cohesión y el diálogo, la apertura y la identidad (Cantle, 2012; Carter y Fuller, 2015; Blumer, 1969). Estos términos se basan en la premisa de que todos, individual y nacionalmente, se benefician del hecho de conocer, experimentar y trabajar con otras culturas (Cantle, 2012: 147). Sin embargo, en cierto sentido, el factor humano parece pasarse por alto. Antes de clasificar a los individuos como parte de una minoría social o religiosa, las personas deben identificarse como seres humanos, cada uno interpretando su realidad de acuerdo con sus experiencias y expectativas en un nuevo entorno. Los individuos deciden si reconstruyen o no su identidad dentro

de una negociación interna compleja que implica una evaluación de sus valores, costumbres, hábitos, formas de pensar y, como señala Herbert Blumer (1969: 2), los significados que las cosas tienen para ellos. Como resultado, se derivan algunas preguntas relacionadas con la influencia del comportamiento humano en respuesta a las interpretaciones individuales sobre las acciones del otro. Carolyn Oliver ofrece la siguiente explicación sobre la función del interaccionismo simbólico:

> In SI [Symbolic interactionism] the focus is on how we interpret our circumstances and choose one course or "line of action" over another. Individuals and society are in a constant state of flux as our definitions of each moment shift through the continuous dialectical process of interpretation and action. (Oliver, 2012: 410-411)

Por esta razón, el objetivo de la integración, la interconexión o la promoción del diálogo intercultural no es suficiente porque los individuos construyen su propia realidad. Al aplicar el modelo de interculturalismo, es importante considerar la realidad distorsionada por el lenguaje, los marcos perceptivos individuales y los grupos de referencia donde los individuos comparten sus experiencias y construyen significados. Este proceso lo experimentan tanto nacionales como extranjeros por igual, en mayorías y minorías, jóvenes y adultos; cada individuo puede cambiar significados como productos de negociación en curso.

Las iglesias protestantes en Corea y México: interdisciplinariedad e inclusión

El fenómeno en cuestión requiere de un enfoque desde los estudios interdisciplinarios (Moran, 2002), aunque se haya utilizado únicamente la etnografía en el proceso de recopilación de datos. La investigación cruza varios campos, a saber, estudios religiosos, étnicos, migratorios y

multiculturales. En términos de la metodología, sin embargo, recurre a la etnografía por el uso de entrevistas en profundidad y la observación participante, junto con métodos analíticos interdisciplinarios, como el enfoque de Paris Café (atraer a diferentes actores a la conversación) y el análisis intersticial (encontrar puntos de contacto y 'áreas grises' de temas); dinámicas internas y externas de congregaciones religiosas que aceptan abiertamente a la comunidad LGBTIQ que, por lo general, es rechazada por el sistema religioso tradicional.

Los mecanismos de cómo los participantes de una congregación religiosa desafían sus creencias tradicionales en un contexto donde la comunidad LGBTIQ está interconectada con lo religioso y los límites entre lo moral e inmoral son borrosos. La mayoría de las entrevistas se realizaron en inglés y algunas fueron una mezcla de coreano e inglés y también en español. Con las entrevistas personales se pudo reconstruir historias y obtener información sobre las experiencias de los participantes. También se obtuvo información de asistentes ocasionales y miembros activos. El común denominador para todos ellos fue su participación voluntaria en la iglesia. El análisis se centró en las relaciones internas de los miembros de las congregaciones y su interacción con las iglesias conservadoras. En la medida en que las palabras clave 'iglesias incluyentes' y 'minorías sexuales' se unían, el resultado más común se presentaba en términos de discriminación, homofobia, inmoralidad y pecado, dejando en evidencia el papel contradictorio de las iglesias entre su mensaje de amor al prójimo y el aparente rechazo a las minorías sexuales. La mayoría de la literatura en relación con el tema de cristianismo y minorías sexuales revela el predominio del papel de la iglesia basado en las sociedades occidentales invisibilizando los casos en las sociedades asiáticas.

George Yancey (1999: 300) explica que las instituciones religiosas pueden jugar un doble papel, promoviendo relaciones armónicas, por un lado, mientras que refuerzan la segregación racial por el otro. La visión tradicional es que las iglesias protestantes conservadoras se han convertido en una fuerza activa en el ámbito político (Cho, 2014: 322), al proporcionar su capacidad para hacer alianzas con otros grupos conservadores en relación con ciertos

temas de carácter moral. Desde esta perspectiva, se podría comprender cómo algunas iglesias protestantes eligen un comportamiento diferente en el espectro entre armonía y segregación, en función de su posición teológica, ideológica e intercultural que afecta la vida social de las minorías sexuales que buscan su integración.

En la práctica, las iglesias protestantes no son una estructura monolítica. Aunque comparten principios básicos como la inerrancia de la *Biblia*, la Trinidad, el nacimiento virginal y el evangelismo activo, algunas iglesias se han unido en lo que respecta a algunas de las interpretaciones bíblicas más significativas relacionadas con los aparentes cambios decadentes de la sociedad. Sin embargo, las interpretaciones rígidas pueden no necesariamente ser compartidas por todos.

¿Qué tipo de congregaciones cristianas protestantes ofrecen espacio para el diálogo con personas de diferente orientación sexual? La literatura académica encuentra o asume que los no heterosexuales son estigmatizados o permanecen invisibles en congregaciones teológicamente conservadoras y que son bienvenidos en congregaciones progresistas y afirmativas. Esta dicotomía tan polarizada es cuestionable ya que algunas congregaciones conservadoras o evangélicas ofrecen espacios atractivos para que las personas con una diferente orientación sexual satisfagan su sed espiritual y dialoguen en un ambiente de igualdad.

Al examinar las diferentes congregaciones protestantes es posible apreciar un espectro de diferentes variables de comportamiento que van desde lo tolerante hasta lo intolerante; lo inclusivo o no inclusivo; lo abierto o parcialmente abierto; así como diferentes niveles de participación pública (alta o baja). En general, estos grupos religiosos dan la bienvenida a todos, independientemente de su orientación sexual o identidad de género. Las diversas posibilidades de combinaciones pueden variar según la teología, la ideología y los valores de cada iglesia.

Iglesia Somos Incluyentes (ISI)

La Iglesia Somos Incluyentes (ISI) declara en su sitio web que son un grupo de 'cristianos buscadores espirituales', dedicados a la 'inclusión radical de Jesucristo'.[4] ISI es una congregación intencionalmente abierta y enfocada a cubrir la necesidad espiritual de la comunidad LGBTIQ en Corea. Esta pequeña congregación fue fundada en 2011 por unas 10 personas de habla inglesa, extranjeros y homosexuales de Estados Unidos, Reino Unido, Australia y Sudáfrica que llegó a crecer hasta 40-50 asistentes semanales. Su población se conformó por una mayoría gay y algunos heterosexuales que apoyaban la inclusión de las minorías sexuales dentro del cristianismo. La membresía fluctuaba considerablemente hasta tener reuniones con cinco personas, pero llegó a alcanzar cierta visibilidad en su papel como activista de los derechos humanos de la comunidad LGBTIQ. El último pastor era un hombre heterosexual canadiense que fue nombrado reverendo por su comunidad en su país. La característica de esta congregación ISI es su postura contestataria en temas sociales; menos tolerante cuando se siente amenazada en su rol de apoyo a las personas homosexuales; parcialmente abierta porque quiere mantener un espacio seguro y discreto para sus miembros que no son abiertamente gay, y con un nivel limitado de participación pública debido a la falta de recursos.

Iglesia Presbiteriana Sumdol (IPS)

Esta congregación adoptó un tipo de teología de la liberación llamada *Minjung* ('el pueblo'), que acoge a la población socialmente marginada (*Sumdol Presbyterian Church*, 2013). Por ejemplo: madres solteras, personas con capacidades diferentes, prostitutas, inmigrantes indocumentados, homosexuales. La pastora fundadora de Sumdol es coreana y estudió en seminarios teológicos de Corea y Canadá (Yi, Jung, Serna *et al*., 2018: 6). La IPS atrajo a un grupo más estable de cristianos progresistas que la ISI.

Aun así, la congregación experimentó una lenta erosión en la participación de miembros, de 80 (2012) a 40 asistentes (2015). La característica de esta congregación es que se inclinan hacia la izquierda en el espectro político en lo que se refiere a temas sociales; es abierta sobre sus posturas a favor de las personas marginadas, y con un alto nivel de participación en los medios de comunicación y las redes sociales que apoyan la inclusión de la comunidad LGBT en los niveles religioso y social, no obstante que su fundadora es heterosexual.

Iglesia Misión Global (IMG)

Esta congregación se cuenta entre las iglesias evangélicas más grandes en Corea, con cerca de 70,000 asistentes semanales.[5] En la última década, la IMG creó nuevos ministerios para grupos socialmente marginados, incluyendo divorciados, discapacitados y residentes extranjeros. Uno de los pastores con un carácter más inclusivo comenzó a recibir llamadas de miembros (en su mayoría jóvenes) no heterosexuales algunos de los cuales eran hijos de líderes de la iglesia. Debido a su experiencia en los Estados Unidos y a su exposición a la comunidad LGBTIQ en ese país, el pastor comenzó a entender una nueva realidad sobre la difícil situación que este sector minoritario de su iglesia enfrentaba. Se centró en escuchar y proporcionar atención pastoral a los cristianos no heterosexuales manteniendo como consignas la discreción y la aceptación. Aunque oficialmente la iglesia considera la homosexualidad como un pecado, internamente hay un espacio para discutir el tema de manera confidencial. La iglesia es tolerante con el tema de los homosexuales siempre que se aborde el asunto con discreción; está abierta internamente para recibir a la comunidad LGBTIQ, pero tiene un bajo nivel de participación en el apoyo a las leyes de discriminación.

Iglesia Rodem (IR)

La Iglesia Rodem (*Rodem Church*, 2016) está formada principalmente por hombres gay coreanos. Fue establecida hace unos diez años y desde el principio trataron de mantener un perfil discreto para evitar la discriminación o ser descubiertos. El número de miembros es de 33 hombres y el pastor es una mujer de unos 30 años. Algunos de los miembros pertenecen a organizaciones homosexuales de derechos humanos y participan como activistas. Además, debido a la cercanía con el movimiento gay de derechos humanos, los miembros son mucho más conscientes de su realidad social y política. Su participación pública es limitada, pero permanece abierta a recibir a quien necesite de apoyo espiritual.

Light Church (LC)

Esta congregación se estableció en octubre de 2014 con la familia del pastor Samuel y otras dos parejas casadas.[6] El pastor Samuel ('Sam') pertenece a la segunda generación de coreanos nacida en los Estados Unidos. Sam se graduó de una universidad estadounidense de élite, se desempeñó en el ejército de Estados Unidos en Irak (2003-2004), y fue pastor en los ministerios coreano-americanos durante casi siete años. En 2014, Sam abrió su iglesia en Corea con el patrocinio de una mega-iglesia bautista estadounidense (en su mayoría blanca). LC representa un hito en la gama de posibilidades de las iglesias protestantes inclusivas. Su composición ha sido más diversa con el tiempo. Alrededor de la mitad de los miembros hablan coreano con fluidez y la otra mitad prefiere el inglés. Los miembros podrían clasificarse como coreanos de la diáspora, coreanos nativos y extranjeros de diferentes países. Con respecto a su visión teológica, ideológica e intercultural, LC conserva una postura conservadora sobre la sexualidad (relaciones sexuales solo dentro del matrimonio heterosexual), pero ofrece un diálogo más empático con los no heterosexuales que la mayoría de las congregaciones evangélicas; también

proporciona más recursos culturales para crear lazos y redes afectivas más allá de los vínculos religiosos (Yi, Jung, Serna *et al*., 2018: 13). LC es teológicamente conservadora pero tolerante; abierta a todos los que quieran unirse a una nueva familia y encontrar apoyo; inclusiva con la comunidad LGBTIQ pero con un bajo nivel de participación en la escena pública.

Durante la marcha del orgullo gay celebrada anualmente en Seúl (*Seoul Queer Culture Festival*, 2000), el pastor y algunos otros miembros de la congregación asisten para regalar agua embotellada a la comunidad LGBTIQ asistente, como una forma de expresar su amor hacia esta minoría (Serna y Kim, 2017: 107). Los miembros de LC rompen la 'burbuja' teológica, ideológica y cultural, evitan el aislamiento y no tienen límites para dar la bienvenida a cualquiera que desee experimentar una experiencia cristiana diferente. Es un modelo distinto que representa otro rostro del conservadurismo protestante coreano.

ICM Casa de Luz (México)

Esta congregación fue fundada en la ciudad de Monterrey, Nuevo León (México) en 1998, por un misionero norteamericano perteneciente a la red de iglesias incluyentes en los Estados Unidos. Administrativamente, está dirigida por una Junta de Gobierno de ese país que es la base de toda su organización. Aunque se maneja de manera independiente, recibe el apoyo logístico y espiritual del cuerpo de líderes norteamericanos. La mayor parte de sus miembros pertenece a la comunidad LGBTIQ, pero también participan simpatizantes heterosexuales que apoyan la inclusión y la diversidad. Cuenta con una asistencia de 35 a 40 personas y busca aplicar los principios de apoyo al marginado. En su página web se reconocen miembros de una comunidad mayor: "No estamos solos ni solas en el mundo, como iglesia, somos miembros de una comunidad mayor: la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (FUICM) a la que estamos afiliados desde enero de 1998." (*ICM Casa de Luz*, 2019). Una de sus actividades es repartir

alimentos a los familiares de los pacientes internados en los hospitales. Con estas acciones, demuestran su deseo de participación en asuntos sociales donde predominan normalmente las congregaciones heterosexuales.

Casa de Gracia (Ciudad de México)

Como parte de la dispersión de la primera iglesia incluyente en el país surgió esta congregación. Comunidad Cristiana de Esperanza (2019) de México se erigió como punta de lanza en la visibilización de los gays cristianos en el escenario protestante mexicano. Por diversas razones, varios de sus miembros decidieron comenzar sus propias 'células' o misiones hermanas. La muerte de su fundador, un evangelista norteamericano, provocó el cierre de la congregación, pero los miembros con mayor liderazgo iniciaron reuniones en diferentes puntos de la ciudad. Casa de Gracia México (2019) es una de estas 'células' que ha madurado con el tiempo y se ha mantenido como referente de otras congregaciones incluyentes. Al igual que la ICM, su mayor motivación es saciar su espiritualidad y enfrentar la homofobia por parte de familiares y de la comunidad en general.

Esta breve descripción de iglesias incluyentes en México y Corea es ejemplo de la actividad religiosa de las minorías sexuales en ambos países. Está claro que tales situaciones son temas delicados dentro de la iglesia protestante tradicional. Sin embargo, con la visibilidad de la comunidad LGBTIQ, la visión monolítica de las instituciones religiosas se está viendo desafiada por la realidad. No obstante que este segmento minoritario de la población continúa siendo rechazado por las instituciones religiosas conservadoras, la realidad es que han encontrado un canal para hacer escuchar su voz dentro de la dicotomía tradicional de los creyentes conservadores. Con sus variantes, todas estas congregaciones combinan una posición conservadora de la sexualidad, pero con un espíritu inclusivo e igualitario recientemente. La presencia de miembros y exmiembros de la comunidad LGBTI en alguna de estas congregaciones constituye un fenómeno que eventualmente alentará a otras iglesias protestantes

a promover el diálogo abierto sobre diversas orientaciones sexuales. Iglesias como La Luz o Sumdol ofrecen un espacio importante para tender un puente entre las relaciones LGBTIQ-religiosas y el protestantismo tradicional. La historia de las experiencias de fe de personas de diferente orientación sexual aceptadas por cristianos heterosexuales es un fenómeno único que podría replicarse en otras congregaciones. Esto ilustra cómo se puede practicar la interculturalidad no solo para proporcionar un puente entre las diferentes identidades étnicas, sino también para otros tipos de minorías.

Conclusiones

Diversas congregaciones evangélicas se han convertido en inclusivas o han abrazado la diversidad en un terreno poco conocido. Estas comunidades inclusivas son importantes no solo por su singularidad en el ámbito religioso coreano y mexicano, sino porque pueden ofrecer una alternativa para mejorar la relación entre sectores de la población con posturas completamente opuestas. El valor de estas congregaciones es que o luchan por permanecer en medio del rechazo o se adaptan constantemente al desarrollo social y cultural, a pesar de estar rodeados por la inercia de la tradición.

En lo que respecta a los paradigmas sociales, el multiculturalismo como un proceso recientemente iniciado para Corea es un fenómeno sin concluir. Después de ubicar estos encuentros interculturales en un contexto más amplio de la sociedad coreana se propone un nuevo modelo no solamente para las diferencias culturales sino para las religiosas en un tema tan sensible como la orientación sexual. En el caso mexicano, su propia constitución de nación multiétnica ha permitido un proceso menos lento de aceptación de dicha minoría. Cabe señalar que en ambos contextos, Corea y México, la fundación de las comunidades religiosas protestantes que han optado por una misión inclusiva ha corrido por cuenta de misioneros estadounidenses, y que no pocas comunidades mantienen todavía comunicación permanente con iglesias de los Estados Unidos.

El presente estudio permite vislumbrar que más allá de los límites del multiculturalismo y que gracias al interculturalismo hay dos enfoques esenciales que es necesario adoptar para una integración efectiva de las minorías. Estos funcionan no solo para analizar la forma en que grupos culturalmente minoritarios como inmigrantes extranjeros y los ciudadanos locales se perciben entre sí, sino también para comprender cómo se muestra y se realiza el proceso de integración de las minorías sociales (sexuales en este caso) en la vida diaria, en el seno de una congregación religiosa. Los individuos, independientemente de su orientación sexual, son agentes reflexivos que a través de interacciones continuas determinan el significado de su realidad. Estas interacciones practicadas en un entorno religioso reducen el aislamiento social y promueven la inclusión, revelando nuevas formas de crear una comunidad en la que los miembros pueden negociar y compartir la riqueza de sus diferencias.

Notas

1. Corea podría considerarse ya como una sociedad multicultural: "According to data released by the Ministry of Justice, 2,367,607 foreigners were residing in the country as of the end of 2018, marking a rise of 8.6 percent from a year earlier" (*Yonhap*, 2019).
2. En este artículo, el acrónimo LGBTIQ se refiere a individuos o comunidades *lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex y queer* (por sus siglas y definición en inglés). Algunas veces se utiliza el término 'minorías sexuales' de manera equivalente para designar al mismo tipo de individuos o comunidades.
3. Con el fin de garantizar el anonimato y la confidencialidad de las instituciones y las personas entrevistadas en este estudio, se han asignado seudónimos a todas las personas y se indicará con las iglesias que lo han solicitado.
4. La ISI pide guardar en el anonimato su nombre real. Funciona en el área metropolitana de Seúl y alrededores.
5. La Iglesia Misión Global es un seudónimo para esta comunidad que prefiere mantenerse en el anonimato, para fines de cumplir mejor su misión.
6. El seudónimo *Light Church* designa a esta congregación que pide permanecer en el anonimato. Su participación en el *Seoul Queer Culture Festival* (SQCF, 2000) se encuentra documentada en su propia página web.

Bibliografía

Blumer, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley: University of California.

Cantle, Ted (2012), *Interculturalism. The New Era of Cohesion and Diversity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Carter, Michael J. y Celene Fuller (2015), "Symbolic Interactionism", en *Sociopedia*. Madrid: International Sociological Association, pp. 1-17.

Casa de Gracia México (2019), México, https://es-la.facebook.com/casadegraciamexico/ [consulta: 16 diciembre 2019].

Comunidad Cristiana de Esperanza (2019), México, https://comunidadcristianadeesperanza.wordpress.com/author/comunidadcristianadeesperanza/ [consulta: 16 diciembre 2019].

Córdoba Quero, Hugo (2009), *Multiply Hybrids: Japanese Brazilian Migrants Negotiating Their Identities Within the Roman Catholic Church in Japan*. Tesis doctoral. Berkeley: Graduate Theological Union.

Cho, Kyuhoon (2014), "Another Christian Right? The Politicization of Korean Protestantism in Contemporary Global Society", *Social Compass*, 61 (3), 310-327.

ICM Casa de Luz (2019), Monterrey, http://www.icmcasadeluz.org/menu.htm [consulta: 15 diciembre 2019].

Kim, Nami (2016), *The Gendered Politics of the Korean Protestant Right: Hegemonic Masculinity.* Atlanta: Palgrave Macmillan.

Kymlicka, Will (2003),"Estados multiculturales y ciudadanos interculturales", en Roberto Zariquiey (ed.), *Realidad multilingüe y desafío intercultural: ciudadanía, política y educación*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 47-82.

Maxwell, Bruce, David Waddington, Kevin McDonough y Marina Schwimmer (2012), "Interculturalism, Multiculturalism, and the State Funding and Regulation of Conservative Religious Schools", *Educational Theory*, 62 (4), 427-447.

Meer, Nasar y Tariq Modood (2012), "Rejoinder: Assessing the Divergences on our Readings of Interculturalism and Multiculturalism", *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), 233-244.

Moran, Joe (2002), *Interdisciplinarity*. London: Routledge.

Oliver, Carolyn (2012), "The Relationship between Symbolic Interactionism and Interpretive Description", *Qualitative Health Research*, 22 (3), 409-415.

Rodem Church (2016), Seúl, http://www.rodemchurch.com/info [consulta: 7 enero 2020].

Seoul Queer Culture Festival (2000), Seúl, http://sqcf.org/sqp2018 [consulta: 9 enero

2020].

Serna Segura, Saúl (2017), *Intercultural Protestant Church as a New Model for Integration of Diversity: A Case Study of Light Church, South Korea*. Tesis doctoral. Chuncheon: Kangwon National University.

Sumdol Presbyterian Church (2013), Seúl, http://www.sumdol.org/bbs/SD_home [consulta: 7 enero 2020].

Yancey, George (1999), "An Examination of the Effects of Residential and Church Integration on Racial Attitudes of Whites", *Sociological Perspectives*, 42 (2), 279-304.

Yi, Joseph, Gowoon Jung, Saúl Serna Segura et al. (2018), "Gay Seouls: Expanding Religious Spaces for Non-Heterosexuals in South Korea", *Journal of Homosexuality*, 65 (11), 1457-1483.

Yonhap (2019), "No. of Foreign Residents in Korea up 8.6% last Year", *The Korea Times*, 28 de mayo, https://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2019/05/177_269616.html [consulta: 15 diciembre 2019].

V

Estudios políticos y económicos

Comercio e inversión de México y Corea del Sur en la industria automotriz.

Mara Andrea Rivas Bonilla

El establecimiento de las relaciones diplomáticas de México con la República de Corea ha cumplido 58 años en enero de 2020. El vínculo entre estos gobiernos se ha fortalecido desde 1962 y se ha manifestado a través de diferentes acuerdos en materia cultural, económica y comercial. Una muestra es el comercio que mantienen las empresas y que se asocian al comercio intraindustrial en sectores productivos, como el eléctrico y electrónico desde 1988, y el más reciente que se mantiene con la industria automotriz.

En el primer apartado del capítulo se describirán los primeros contactos entre ambas naciones y la evolución que mantuvieron para llegar a la firma de diferentes acuerdos bilaterales. Posteriormente, se analizarán las importaciones del año 2008 a abril de 2019 que realiza México procedentes de Corea del Sur destinadas al sector automotriz tanto de vehículos terminados como de las partes y componentes que lo integran. Finalmente, se detallará la llegada a territorio nacional de inversiones coreanas de 1999 a 2018 en la industria manufacturera, en particular en el sector automotriz.

Vínculos entre México y Corea del Sur

En los años de 1892 y 1896 se dieron los primeros acercamientos para establecer una relación entre el reino de Choson (Joseon) con el gobierno de México dirigido por Porfirio Díaz; estos no llegaron a concretarse debido al desconocimiento y desinterés en esa región por parte del gobierno mexicano de la época. No fue sino hasta el 12 de diciembre de 1948, cuando México participó a favor de reconocer en la Asamblea General de Naciones Unidas a la República de Corea como el único gobierno legalmente constituido, que se restablecieron los vínculos entre ambos países; sin embargo, el gobierno

mexicano se mostró cauteloso de estrechar abiertamente una relación dados los acontecimientos recién votados. Posteriormente, en 1949 y 1956 el gobierno coreano envió solicitud y misión respectivamente para establecer relaciones formales, pero no obtuvo respuesta favorable de su contraparte mexicana (Romero Castilla, 2012: 21-42).

Las relaciones diplomáticas oficiales se establecieron el 26 de enero de 1962, fortaleciendo así los lazos de amistad y cooperación entre ambos. De forma casi inmediata, el gobierno coreano estableció una Embajada en México concurrente con Jamaica y República Dominicana, en tanto que el gobierno mexicano se mantuvo alejado hasta 1967 cuando acreditó al embajador de Japón con carácter concurrente en Corea. En 1968, Corea del Sur dedicó un Pabellón de la Amistad en el bosque de Chapultepec y, en 1978, México abrió una embajada en Seúl.

Cuadro 1. *Acuerdos bilaterales entre México y Corea del Sur (Mun y Quintana Romero, 2003)*

	Firma	Entrada en vigor
Acuerdo de Cultura	29 abril 1966	17 marzo 1969
Acuerdo de Comercio	12 diciembre 1966	17 marzo 1969
Canje de notas sobre la Supresión de Visa	5 marzo 1979	6 abril 1979
Acuerdo sobre el Servicio Aéreo entre sus Territorios Respectivos	21 julio 1988	9 noviembre 1989
Acuerdo sobre la Cooperación Económica, Científica y Técnica	9 noviembre 1989	21 agosto 1990
Arreglo sobre la Cooperación Científica Protocolo de Cooperación sobre el Plan de Desarrollo Económico y Social	25 septiembre 1991	25 septiembre 1991
Acuerdo sobre la Evitación de Doble Tributación y Fuga de Impuestos	6 octubre 1994	11 febrero 1995
Acta de Entendimiento sobre la Cooperación en el Ámbito de Telecomunicaciones	24 febrero 1995	24 febrero 1995
Protocolo sobre la Cooperación en Materia de Turismo	29 noviembre 1996	3 junio 1997
Canje de notas sobre la Supresión de Visa para los Pasaportes Diplomáticos y Oficiales	27 junio 1997	1 agosto 1997
Acuerdo sobre la Extradición de Delincuentes	29 noviembre 1996	27 diciembre 1997
Acuerdo sobre la Promoción y Protección Recíproca de las Inversiones (APPRI)	14 noviembre 2000	9 agosto 2002

A lo anterior, se suma la firma de diferentes acuerdos bilaterales (cuadro 1). Sin embargo, hasta los años ochenta se afianzaron las relaciones políticas y económicas.

Con la firma de estos acuerdos y protocolos de cooperación, México y Corea del Sur crearon las condiciones para favorecer la libre circulación de personas y el intercambio de bienes entre empresas, así como la facilitación de la llegada de las inversiones coreanas.

Ambos países son miembros de foros en la Región del Pacífico: Consejo de Cooperación Económica del Pacífico, el Consejo Económico de la Cuenca del Pacífico y el mecanismo de Cooperación Económica Asia Pacífico. Además, pertenecen al G20, a la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE) y al grupo conformado por México, Indonesia, Corea del Sur, Turquía y Australia (MIKTA). Por su parte, Corea participa como observador de la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Alianza del Pacífico (AP). Lo anterior es una muestra del compromiso que mantienen tanto México como Corea del Sur en los organismos internacionales, a fin de concretar acuerdos de diferente índole.

Comercio e inversión

La frontera que comparte México con Estados Unidos y la firma en 1994 del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) posicionó al país como un referente al que podrían llegar a invertir empresas de Europa y Asia; fue así como empresas de países como Japón, Corea del Sur y Alemania iniciaron un proceso de relocalización industrial hacia el territorio nacional. Con esto se fortaleció la llegada de flujos de inversión y lazos comerciales con múltiples países.

Según Ramírez Bonilla, Haro Navejas y León-Manríquez (2016: 95-130), la presencia coreana en México se consolidó a partir de la segunda mitad de la década de los años noventa, cuando se creó su nicho de mercado en distintas áreas: primero, en electrónica y electrodomésticos; posteriormente,

en la industria automotriz y, finalmente, en telefonía móvil.

De acuerdo con el informe de la CEPAL (2019), México ocupa la séptima posición como productor y el cuarto sitio como exportador de vehículos; en el caso de las partes y piezas para automóviles, ocupa el sexto como productor y el quinto como exportador. Lo anterior responde a la dinámica de relocalización de empresas de diferentes partes del mundo, así como a la llegada de capitales extranjeros.

Comercio

El incipiente comercio entre la República de Corea y México se dio a finales de la década de 1950, aunque hasta inicios de los años ochenta fueron más representativos, y en 1987, se registró un superávit a favor de México, con un valor de 300 millones de dólares (López Aymes, 2011: 31-64). Sin embargo, la balanza comercial ha sido desde finales de 1980 deficitaria para México. Según la Secretaría de Economía (2020), para el 2018, este déficit fue de 12 mil 582 millones de dólares.

De acuerdo con el WITS (2019) del Banco Mundial, en 2000, Corea ocupó el lugar 21 de las exportaciones mexicanas, estas representaron el 0.18 por ciento del total; en tanto que Corea fue la sexta fuente de bienes totalizando el 1.88 por ciento. Para el 2017, Corea se posicionó en el octavo lugar de las ventas de México al exterior con un valor de 3,428 millones de dólares, teniendo una participación del 0.84 por ciento del total, mientras que las importaciones representaron el quinto lugar con un valor de 15,756 millones de dólares, equivalentes al 3.75 por ciento; le anteceden a Corea como socios de México en materia de importaciones: Estados Unidos, China, Japón y Alemania.

En el 2017 para la República de Corea, México fue el décimo destino de las exportaciones, con un valor de 10,932 millones de dólares (1.91%), en tanto que el monto de las importaciones fue de 4,407 millones de dólares (0.92%), colocando a México en la posición veinticinco.

Si bien el intercambio comercial es poco significativo entre ambos países, se ha fortalecido en los últimos años con la llegada de inversiones en la industria manufacturera. Gran parte del comercio entre México y Corea es intra-firma y representa de 80 a 85 por ciento de las importaciones coreanas.

Comercio en el sector automotriz

En México el sector automotriz representa una pieza fundamental para el desarrollo económico del país y los gobiernos se han encargado de diseñar diferentes políticas encaminadas a incentivarlo. Como productor internacional, México destaca en los primeros lugares y, de acuerdo con la OICA (2019), al año 2018 representó el 4.27 por ciento de la producción mundial de automóviles, solo por debajo de Corea que representa el 4.40 por ciento (figura 1).

El sector automotriz desempeña un papel relevante en las relaciones bilaterales de México y Corea del Sur. Se han privilegiado las importaciones de automóviles, vehículos de turismo y tractores que realiza México de Corea;

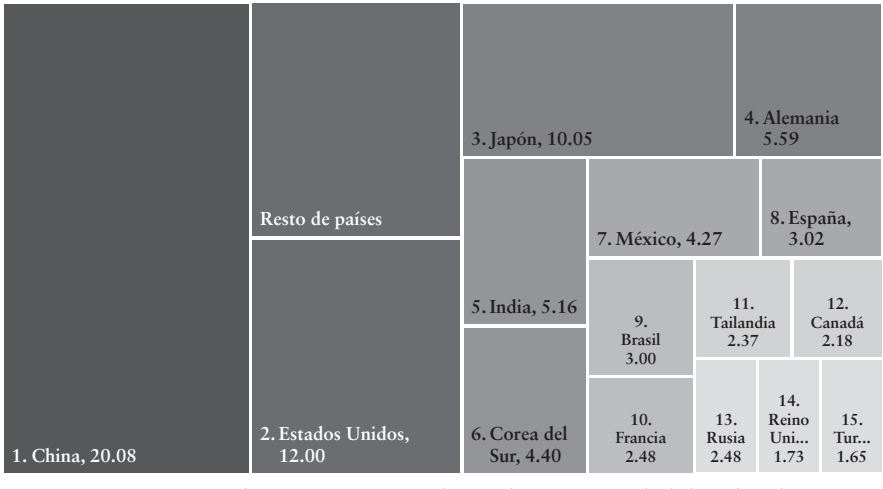


Figura 1. *Porcentaje de participación en la producción mundial de vehículos 2018 (OICA, 2019)*

Cuadro 2. *Principales vehículos importados por México procedentes de Corea del Sur. Valores en miles de dólares (Secretaría de Economía, 2019)*

Fracción arancelaria	Descripción TIGIE	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019 enero-abril	Total
8703.23.01	87-Vehículos automoviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8703- Automóviles de turismo y demás vehículos automóviles concebidos principalmente para el transporte de personas (excepto los de la partida 87.02), incluidos los vehículos del tipo familiar ("break" o "station wagon") y los de carreras. - Los demás vehículos con motor de émbolo (pistón) alternativo, de encendido por chispa: 8703.23 -- De cilindrada superior a 1,500 cm^3 pero inferior o iguala 3,000 cm3. 8703.23.01-- De cilindrada superior a 1,500 cm^3 pero inferior o igual a 3,000 cm3, excepto lo comprendido en la fracción 8703.23.02.	350,541	154,549	314,136	389,918	401,978	147,238	50,070	102,642	507,401	559,506	382,432	101,759	3,462,170
8703.22.01	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demás vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8703-Automóviles de turismo y demás vehículos automóviles concebidos principalmente para el transporte de personas (excepto los de la partida 87.02), incluidos los vehículos del tipo familiar ("break" o "station wagon") y los de carreras. - Los demás vehículos con motor de émbolo (pistón) alternativo, de encendido por chispa: 8703.22-- De cilindrada superior a 1,000 cm^3 pero inferior o igual a1,500 cm^3. 8703.22.01--De cilindrada superior a 1,000 cm^3 pero inferior o igual a 1,500 cm3, excepto lo comprendido en la fracción 8703.22.02.	18,510	29,896	127,704	162,072	305,570	362,041	455,281	428,230	134,963	107,243	93,955	36,274	2,261,739
8703.24.01	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8703-Automóviles de turismo y demás vehículos automóviles concebidos principalmente para el transporte de personas (excepto los de la partida 87.02), incluidos los vehículos del tipo familiar ("break" o "station wagon") y los de carreras. - Los demás vehículos con motor de émbolo (pistón) alternativo, de encendido por chispa: 8703.24-- De cilindrada superior a 3,000 cm^3. 8703.24.01--De cilindrada superior a 3,000 cm^3, excepto lo comprendido en la fracción 8703.24.02.	70	145	0	0	0	0	726	201	1,395	24,120	69,264	16,499	112,420
9802.00.19	98-Importación de mercancías mediante operaciones especiales. 9802-Maquinaria, partes o componentes para la fabricación de productos, conforme a la Regla 8a de las Complementarias. 9802.00 --Maquinaria, partes o componentes para la fabricación de productos, conforme a la Regla 8a de las Complementarias. 9802.00.19--Mercancías para el Programa de Promoción Sectorial de la Industria Automotriz y de Autopartes, cuando las empresas cuenten con la autorización a que se refiere la Regla 8a de las Complementarias, para la interpretación y aplicación de la Tarifa de la Ley de los Impuestos Generales de Importación y de Exportación, conforme a los criterios que establezca la Secretaría de Economía.	222,815	163,077	143,425	252,440	140,379	256,573	207,337	143,220	150,157	206,920	426,823	159,763	2,472,929

Nota 1: Las estadísticas están sujetas a cambio, en particular las más recientes.

Cuadro 3. *Principales partes y componentes de vehículos importados por México, procedentes de Corea del Sur. Valores en miles de dólares (Secretaría de Economía, 2019)*

Fracción arancelaria	Descripción TIGIE	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019 enero-abril	Total
8708.99.99	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Las demás partes y accesorios: 8708.99-- Los demás. 8708.99.99--Los demás.	13,657	11,720	25,864	53,915	85,234	79,261	89,745	110,115	131,245	159,354	140,751	57,977	958,838
8708.29.99	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Las demás partes y accesorios de carrocería (incluidas las de cabina): 8708.29-- Los demás. 8708.29.99--Los demás.	32,071	14,586	28,686	35,374	53,717	65,484	62,433	51,099	96,229	94,070	120,802	32,775	687,326
8708.40.99	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. 8708.40 - Cajas de cambio. 8708.40.99 --Las demás.	3,728	2,756	24,735	26,244	15,812	16,800	22,248	43,589	136,073	135,141	121,984	17,587	566,697
8708.94.11	87-Vehículos automoviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Las demás partes y accesorios: 8708.94 -- Volantes, columnas y cajas de dirección. 8708.94.11--Las demás partes reconocibles como concebidas exclusivamente para sistemas de dirección, excepto lo comprendido en la fracción 8708.94.09.	7,913	4,153	17,511	35,681	45,685	49,277	51,548	44,677	48,168	59,142	80,475	28,415	472,645
8302.30.01	83-Manufacturas diversas de metales comunes. 8302-Guarniciones, herrajes y artículos similares, de metal común, para muebles, puertas, escaleras, ventanas, persianas, carrocerías, artículos de guarnicionería, baúles, arcas, cofres y demás manufacturas de esta clase; colgadores, perchas, soportes y artículos similares, de metal común; ruedas con montura de metal común; cierrapuertas automáticos de metal común. 8302.30-- Las demás guarniciones, herrajes y artículos similares, para vehículos automóviles. 8302.30.01 -- Las demás guarniciones, herrajes y artículos similares, para vehículos automóviles.	11,896	7,150	16,316	25,556	33,211	42,626	43,062	40,588	57,376	71,951	79,396	34,587	463,715
4011.10.08	40-Caucho y manufacturas de caucho. 4011-Neumáticos (llantas neumáticas) nuevos de caucho. 4011.10- -De los tipos utilizados en automóviles de turismo (incluidos los del tipo familiar (""break"" o ""station wagon"") y los de carreras). 4011.10.08 --Con diámetro interior igual a 40.64 cm (16 pulgadas) y cuya altura de la sección transversal sea del 50% de su anchura; y las de diámetro interior igual a 43.18 cm (17 pulgadas), 45.72 cm (18 pulgadas) y 50.80 cm (20 pulgadas).	6,971	3,756	6,109	8,429	17,486	23,445	20,272	19,552	57,015	80,932	105,400	33,911	383,278
3926.90.21	39-Materias plasticas y manufacturas de estas materias. Desechos, recortes y desperdicios; semiproductos; manufacturas. 3926-Las demás manufacturas de plástico y manufacturas de las demás materias de las partidas 39.01 a 39.14. 3926.90--- las demás. 3926.90.21--Reconocibles como concebidas exclusivamente para uso automotriz, excepto lo comprendido en la fracción 3926.90.20.	9,574	7,633	8,854	12,119	17,663	24,281	31,668	33,612	56,452	64,358	68,188	24,036	358,438
8708.30.05	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demás vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Frenos y servofrenos, y sus partes: 8708.30--Frenos y servofrenos, y sus partes: 8708.30.05--Mecanismos de frenos de disco o sus partes componentes.	184	182	263	4,003	9,636	27,194	47,528	44,027	64,414	82,330	61,869	12,841	354,471
8708.93.99	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Las demás partes y accesorios: 8708.93-- Embragues y sus partes. 8708.93.99--Los demás.	3,025	2,742	14,190	17,297	15,522	12,004	11,845	14,456	48,318	67,315	70,260	26,655	303,629
8708.29.20	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demas vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Las demás partes y accesorios de carrocería (incluidas las de cabina): 8708.29---- Los demás. 8708.29.20--Partes troqueladas para carrocería.	66	181	969	3,528	2,294	2,992	4,773	3,962	43,318	75,362	95,712	31,257	264,414
8708.94.06	87-Vehículos automóviles, tractores, ciclos y demás vehículos terrestres, sus partes y accesorios. 8708-Partes y accesorios de vehículos automóviles de las partidas 87.01 a 87.05. - Las demás partes y accesorios: 8708.94-- Volantes, columnas y cajas de dirección. 8708.94.06--Columnas para el sistema de dirección.	98	343	3,621	5,103	7,106	7,349	5,746	3,347	7,223	47,777	77,241	25,954	190,908

Nota 1: Las estadísticas están sujetas a cambio, en particular las más recientes.

estas ascendieron a un total de 5,836,329 dólares, desde 2008 hasta junio de 2019, sin contar las importaciones al amparo del Programa de Promoción Sectorial de la Industria Automotriz y de Autopartes que ascienden a 2,472,929 dólares (cuadro 2).

Según datos de la Secretaría de Economía, las partes y componentes de vehículos de 2008 a junio de 2019 totalizaron 5,004,359; las cuales correspondían a accesorios de carrocería, cajas de cambio, volantes, neumáticos, frenos de disco y embragues (cuadro 3).

Inversiones

México ha suscrito más de treinta Acuerdos sobre la Promoción y Protección Recíproca de las Inversiones (APPRI). Cabe destacar que este tipo de acuerdo fue el primero en su tipo que México firmó con un país de Asia (SRE, 2005: 51-63); estos buscan promover y proteger tanto la inversión de los extranjeros en nuestro país como la de los mexicanos en el extranjero. Con este mecanismo, Corea del Sur ha reforzado la llegada de inversiones al país.

Según Olea Iturralde: "fue a partir de 1986, con el registro del primer superávit comercial, cuando tanto el gobierno como empresarios coreanos empezaron a impulsar las inversiones en el exterior" (1995: 89), dichas inversiones se han incrementado a partir de ese año en diferentes regiones.

La llegada de inversiones coreanas a territorio nacional inició en 1988, cuando el grupo Samsung se estableció en Tijuana, Baja California. El monto destinado fue de 12 millones de dólares para la producción de televisores a color. Además de invertir en el sector manufacturero, las empresas coreanas destinaron sus recursos para producir bienes de mediana y alta tecnología lo cual le permitió mantener la competitividad a nivel internacional. Si bien se mantuvo la llegada de inversión coreana al territorio nacional, disminuyó en 1998 como consecuencia de la crisis financiera asiática que afectó a la región lo que provocó la inestabilidad de los mercados internacionales; por parte de México, hubo un estancamiento de las reformas estructurales que provocaron

que el sector productivo perdiera productividad (SRE, 2005: 58-63).

De acuerdo con la Secretaría de Economía, los flujos de inversión acumulados de Corea hacia México de 1999 a 2018 equivalen a 6,293.20 millones de dólares; de este monto destaca la llegada de nuevas inversiones por un monto de 3,224.50 millones de dólares (cuadro 4).

Cabe destacar que la Secretaría de Economía desagrega la inversión en tres apartados según sus fuentes de financiamiento: nuevas inversiones, reinversión de utilidades y cuentas entre compañías.

Nuevas inversiones. Apartado que se refiere a los movimientos de IED asociados a los siguientes rubros:

- Inversiones iniciales realizadas por personas físicas o morales extranjeras al establecerse en México; dentro de estas inversiones se incluyen aquellas en activo fijo y capital de trabajo para la realización habitual de actos de comercio en México.
- Aportación al capital social de sociedades mexicanas (inicial o aumentos) por parte de los inversionistas extranjeros.
- Transmisión de acciones por parte de inversionistas mexicanos a inversionistas directos.
- Monto inicial de la contraprestación en los fideicomisos que otorguen derechos sobre la IED.

Cuadro 4. Flujos de IED de Corea del Sur hacia México y tipo de inversión Millones de dólares (Secretaría de Economía, 2019)

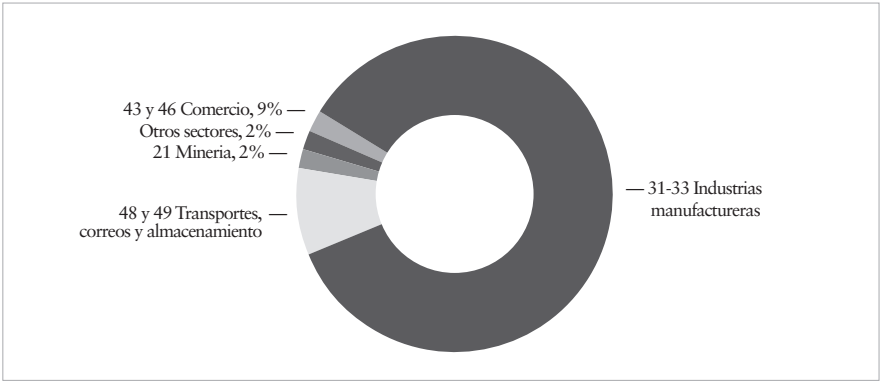
	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	Total 1999-2018
	100.4	82.7	80.4	38.7	259.6	129.0	133.5	126.9	152.7	624.2	156.2	158.2	155.7	220.6	458.5	597.2	933.5	1,004.3	249.3	631.7	6,293.2
Nuevas inversiones	20.1	-0.8	33.4	15.8	177.2	62.4	20.7	39.6	151.2	379.3	110.3	2.3	138.3	86.6	636.4	283.1	518.1	279.1	123.3	148.1	3,224.5
Reinversión de utilidades	1.7	2.5	8.5	2.6	9.9	3.3	3.2	5.2	6.7	12.7	2.4	0.0	14.1	13.3	57.9	23.8	7.1	271.1	165.9	103.8	715.7
Cuentas entre compañías	78.6	81.0	38.4	20.2	72.5	63.3	109.5	82.2	-5.2	232.2	43.5	155.9	3.2	120.6	-235.7	290.3	408.3	454.1	-39.8	379.8	2,352.9

Reinversión de utilidades: es la parte de las utilidades que no se distribuye como dividendos y que se considera IED por representar un aumento de los recursos de capital propiedad del inversionista extranjero.

Cuentas entre compañías: son las transacciones originadas por deudas

Cuadro 5. *Inversión Extranjera Directa. Millones de dólares (Secretaría de Economía, 2019)*

Posición	País	Acumulado 1999-2018	País	2018
1	Estados Unidos de América	259,995.9	Estados Unidos de América	12,273.7
2	España	65,269.2	España	4,127.1
3	Canadá	36,871.1	Canadá	3,182.4
4	Japón	24,621.7	Alemania	2,604.4
5	Alemania	21,717.8	Japón	2,123.0
6	Países Bajos	20,535.7	Italia	1,418.6
7	Bélgica	19,299.1	Argentina	1,045.0
8	Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte	16,532.4	Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte	662.4
9	Argentina	8,196.5	Corea, República de	631.7
10	Francia	7,842.5	Países Bajos	605.2
11	Suiza	6,726.4	Australia	574.3
12	Corea, República de	6,293.2	Suiza	556.6
13	Italia	6,021.5	Francia	461.4
14	Brasil	4,896.1	China, República Popular de	250.2
15	Australia	3,431.3	Hong Kong (RAE de China)	153.0

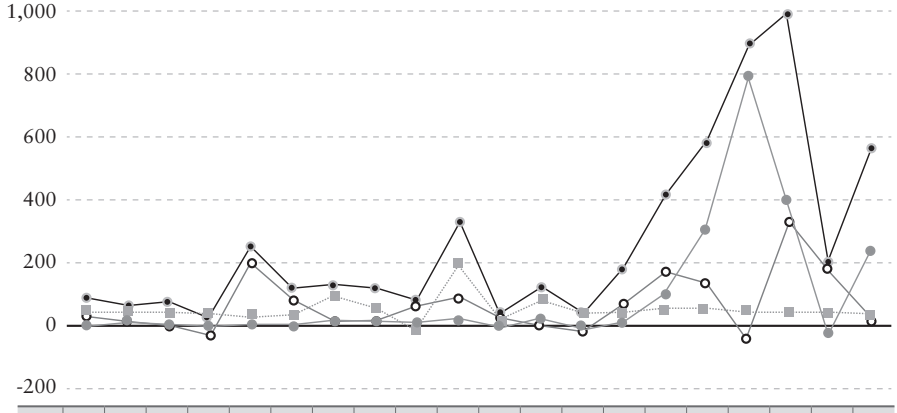


Gráfica 1. *IED de Corea del Sur a México 1999-2018 (Secretaría de Economía, 2019)*

entre sociedades mexicanas con IED en su capital social y otras empresas relacionadas residentes en el exterior. De acuerdo con el BD4, las empresas relacionadas son aquellas que pertenecen a un mismo grupo corporativo.

Estados Unidos es la principal fuente de inversión en México, en tanto que la coreana es la segunda de la región de Asia (cuadro 5). Las empresas surcoreanas con presencia en México son: Hyundai, KEPCO, Kia Motors, KOGAS, KORES, LG, Posco y Samsung que se localizan en Monterrey, Tijuana, Querétaro y la Ciudad de México. La llegada de los flujos de IED hacia México, según información de la Secretaría de Economía (2020) desde 1999 a septiembre de 2019, reportan 2014 empresas asentadas en territorio nacional.

De acuerdo con Balderrama y Velázquez: "México ha sido para Corea



	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Sector 31-33 Industrias manufactureras	85.2	63.7	67.8	28.9	253.8	121.9	129.7	119.0	81.4	336.1	41.7	119.4	46.7	184.3	419.4	589.0	898.6	996.3	211.5	563.8
Subsector 334 Fabricación de equipo de computación, comunicación, medición y de otros equipos, componentes y accesorios electrónicos	24.6	14.9	5.0	-22.6	201.7	76.3	15.8	9.8	61.1	87.2	28.9	2.2	-13.9	70.1	176.9	140.1	-31.8	337.0	175.3	26.4
Subsector 335 Fabricación de accesorios, aparatos eléctricos y equipo de generación de energía eléctrica	43.5	49.2	38.7	37.7	34.5	31.1	99.0	59.4	-10.1	200.1	7.5	85.4	47.4	41.3	55.8	56.3	46.9	44.2	46.0	37.6
Subsector 336 Fabricación de equipo de transporte	3.2	5.9	3.7	0.4	4.0	3.1	10.0	15.6	7.4	18.6	-1.5	23.2	-8.5	16.6	103.6	306.5	801.6	408.9	-27.5	230.5

Gráfica 2. *Flujos de IED de Corea del Sur en la industria manufacturera (Secretaría de Economía, 2019)*

un lugar estratégico como destino de sus inversiones, así como para la exportación de ciertos productos coreanos. Lo anterior debido al acceso preferencial a diferentes países por los TLC." (2017: 389).

Como se mencionó anteriormente, el principal destino de las inversiones al país se encuentra en la industria manufacturera; Corea del Sur le ha destinado más del 85 por ciento de 1999 a 2018, en segunda posición se encuentra el comercio, con un 9 por ciento (gráfica 1).

El subsector eléctrico y sus componentes sobresalen en la llegada de los flujos; sin embargo, el destinado a la fabricación de equipo de transporte ha atraído a los inversionistas coreanos desde el año 2013, siendo el 2015 el año de la llegada más ambiciosa a nuestro país con más de 800 millones de dólares (gráfica 2).

El principal estado de la República Mexicana con presencia de inversiones coreanas es Nuevo León (cuadro 6), que se vio beneficiado con la llegada entre 2014 y 2015 de la inversión coreana de la armadora automotriz Kia y la empresa de autopartes del grupo Hyundai (Hyundai Engeneering, Hyundai Steel, Hyundai Glovis, Hyundai Aluminium y la principal proveedora de autopartes y motores Hyundai Mobis). Además, otras empresas de autopartes se instalaron en Coahuila, Querétaro y San Luis Potosí (López Aymes, 2018: 7-24).

El monto de inversión destinado por Kia Motors en su planta ubicada en Pesquería, Nuevo León, ha sido la más grande que ha recibido México por todo el conglomerado de empresas que comprende, las cuales son las encargadas de suministrar entre otros componentes: motores, robots, escapes, asientos que forman parte de los modelos automotrices Forte y Rio de Kia, y Axe de Hyundai; además que pretende un impacto económico de mil quinientos millones de dólares. La planta en Nuevo León es un elemento clave para Kia Motors debido a que el 60 por ciento de la producción de los modelos Forte se destinarán al mercado estadounidense (Rivera y Bárcenas, 2016).

Como parte de la llegada de Kia a Pesquería en 2016, se desarrolló a la par un centro logístico de 72,000 m^2; que estará por concluir su construcción

Cuadro 6. *Flujos de IED de Corea del Sur hacia México y entidad federativa. Millones de dólares. (Secretaría de Economía, 2019)*

País	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	Total Acumulado 1999-2018
Corea, República de	100.4	82.7	80.4	38.7	259.6	129.0	133.5	126.9	152.7	624.2	156.2	158.2	155.7	220.6	458.5	597.2	933.5	1,004.3	249.3	631.7	6,293.2
Nuevo León	1.1	9.9	10.8	3.9	22.2	11.4	43.4	39.1	1.2	209.5	-0.5	-26.1	-2.1	6.7	72.2	206.4	708.5	371.9	-128.0	226.3	1,787.6
Baja California	47.2	49.2	45.2	30.2	54.6	69.7	46.8	64.2	24.3	64.7	21.5	98.4	4.9	107.5	194.6	277.6	116.9	181.4	83.9	65.5	1,648.3
Ciudad de México	16.4	-1.9	19.9	10.9	8.9	6.3	5.1	6.4	6.5	11.0	6.3	12.7	1.0	14.7	34.5	16.5	29.3	246.3	227.7	124.4	802.8
Tamaulipas	13.5	7.3	-11.6	-22.3	-2.6	0.4	27.5	9.5	68.5	90.5	28.7	44.1	89.6	32.2	87.9	44.0	44.5	58.2	26.3	17.5	653.6
Puebla	2.6	6.7	0.4	0.4	0.0	0.0	0.0	0.1	9.1	18.2	4.5	5.3	16.0	7.0	5.4	4.3	0.6	80.5	3.3	53.4	217.8
Durango	-1.0	0.0	0.0	8.5	164.1	11.6	5.3	0.3	0.0	0.0	0.0	0.0	-0.9	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	187.9
Querétaro	3.3	5.6	5.8	4.1	8.7	26.0	3.8	4.0	-0.3	10.9	3.6	14.0	0.4	12.1	4.0	22.3	21.4	0.0	0.0	10.0	159.8
Colima	0.0	0.0	0.2	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	84.2	38.5	0.0	0.0	0.0	12.8	5.4	-9.3	0.0	0.0	0.0	131.8
Guanajuato	1.5	0.2	4.0	-0.0	1.5	0.2	0.2	0.2	9.5	16.7	4.1	5.0	17.9	5.2	3.3	5.7	-0.6	1.3	2.6	49.1	127.7
San Luis Potosí	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	7.3	14.8	3.6	4.3	16.8	3.5	5.9	2.9	-0.5	1.3	2.9	53.2	116.1
Baja California Sur	0.0	0.0	0.5	1.5	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	83.7	46.5	-4.1	0.0	1.6	0.2	0.0	-22.0	0.0	0.0	0.0	108.0
Coahuila de Zaragoza	0.6	0.6	0.2	0.2	0.2	0.1	0.0	0.0	1.0	0.0	0.0	0.0	0.2	0.0	34.8	5.4	10.2	4.6	26.6	5.6	90.2
Aguascalientes	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	5.1	10.4	2.6	3.0	9.1	7.2	2.0	2.6	0.0	0.0	2.2	40.9	85.1
Estado de México	1.8	1.5	1.4	1.1	1.1	1.4	-0.3	2.5	20.5	2.5	1.8	0.8	0.0	22.0	0.2	3.1	-38.0	54.8	0.0	-15.3	63.0
Sonora	8.8	3.4	1.9	0.3	0.4	0.7	1.1	0.0	0.0	0.0	0.1	0.1	0.0	0.1	0.0	0.1	26.9	0.0	0.0	0.0	43.9
Veracruz de Ignacio de la Llave	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	32.2	0.0	0.0	0.0	32.2
Jalisco	2.3	0.2	1.1	0.2	0.2	0.4	0.3	0.2	0.0	6.8	-5.1	0.3	0.3	0.3	0.1	0.4	0.0	3.4	1.4	1.0	14.0
Zacatecas	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	11.9	0.0	0.0	0.0	11.9
Michoacán de Ocampo	1.7	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.6	0.4	0.2	3.0
Tlaxcala	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	2.2	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	2.3
Chihuahua	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.4	0.0	1.5	0.0	0.0	0.0	1.9
Tabasco	0.1	0.1	0.1	0.1	0.1	0.1	0.0	0.1	0.0	0.1	0.1	0.2	0.0	0.2	0.1	0.3	0.0	0.0	0.0	0.0	1.8
Quintana Roo	0.2	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.1	0.0	0.3	0.1	0.3	0.0	0.2	0.0	0.0	0.0	0.0	1.2
Guerrero	0.3	0.0	0.0	-0.5	0.0	0.6	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.4
Yucatán	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.2	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.4
Hidalgo	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.2
Morelos	0.0	0.0	0.2	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.2
Chiapas	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Sinaloa	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Oaxaca	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Campeche	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0
Nayarit	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0

en los primeros meses del 2020. Se encuentra al interior del Asia Pacific Park, complejo industrial que cuenta con 62.3 hectáreas. El centro será arrendado a LogisAll, compañía especializada en embalaje, protección y logística de mercancía que, en Nuevo León, estará a cargo del comercio internacional de componentes automotrices fabricados por los proveedores de Kia para satisfacer la demanda de la planta de Pesquería y de otras plantas del continente americano (Paz, 2019).

Conclusiones

México y Corea del Sur han consolidado por más de cinco décadas los vínculos diplomáticos, comerciales, económicos, políticos y culturales. Lo anterior se ve reflejado en la firma de diferentes mecanismos que han logrado acercar a estos países y, a su vez, ser promotores de iniciativas compartidas en la agenda global en los organismos internacionales.

Sin duda alguna, la firma del TLCAN trajo beneficios a México en cuanto a la llegada de inversiones e incremento del comercio donde el sector manufacturero resultó beneficiado y de manera particular la industria automotriz ya que, incluso, México se posiciona dentro de los 10 países productores de vehículos.

Si bien, al principio las relaciones comerciales entre México y Corea del Sur fueron poco significativas, el paso del tiempo muestra que ha ido avanzando de manera más considerable, pero aún se deben afianzar los lazos entre ambos países. Un tema pendiente desde el 2005 es la firma de un Tratado de Libre Comercio que no ha gozado de la 'aceptación' de los empresarios mexicanos.

Cabe destacar que la llegada de inversión coreana al estado de Nuevo León ha sido la más importante que ha recibido el país e, incluso, su centro logístico está considerado dentro de los más modernos. Las inversiones no solo han llegado a Nuevo León, sino también a estados como: Baja California, Ciudad de México, Tamaulipas y Puebla, por mencionar algunos.

Se debe trabajar en la creación de mecanismos más sólidos que fortalezcan la relación bilateral para hacer frente a los desafíos que enfrenta la dinámica internacional y la industria automotriz. El reto inmediato es la actualización del TLCAN (Tratado México Estados Unidos y Canadá "T-MEC") donde se realizaron modificaciones al sector automotriz y a las reglas de origen. Para mediados de enero de 2020, el tratado ya había sido ratificado por México y Estados Unidos, y en marzo pasado, la Cámara de los Comunes y el Senado de Canadá aprobaron la ratificación de manera unánime.

Bibliografía

Balderrama Santander, Renato y Ana Karen Velázquez Martínez (2017), "La política exterior y comercial de Corea del Sur en el marco de la Alianza del Pacífico: una visión desde México", en José Luis León-Manríquez (coord.), *Corea, ayer y hoy*. México: The Korea Foundation-Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 373-395.

CEPAL (2019), *La Inversión Extranjera Directa en América Latina y el Caribe*. Santiago: Naciones Unidas.

López Aymes, Juan Felipe (2011), "Comercio e inversión coreana en México: el TLC bilateral como víctima de respuestas divergentes a la crisis", *México y la Cuenca del Pacífico*, 14 (41), 31-64.

López Aymes, Juan Felipe (2018), "Relaciones económicas ente México y Corea: perspectivas en la era Trump", en Alejandro Carlos Uscanga Prieto (coord.), *China, Japón y Corea del Sur en las estrategias económicas de México: la política comercial frente a las tendencias del neoproteccionismo de Estados Unidos*. México: UNAM, pp. 7-24.

Mun, Nam-Kwon y Luis Quintana Romero (2003), "El comercio de México con Corea del Sur en el marco del TLCAN", *Comercio Exterior*, 53 (12), 1148-1154.

OICA Organización Internacional de Constructores de Automóviles (2019), *2018 Production Statistics*, http://www.oica.net/category/production-statistics/2018-statistics/ [consulta: 2 marzo 2019].

Olea Iturralde, José (1995) "México como alternativa de inversión para Corea", en Hyun Sook Lee Kim y Salvador Ruiz de Chávez (comp.), *México-Corea ¿Gemelos económicos para el siglo XXI?* México: Grupo Editorial Iberoamérica, pp. 89-96.

Paz, Maricela (2019), " Nuevo León, el imán surcoreano", *Manufactura*, 28 de noviembre, https://manufactura.mx/automotriz/2019/11/28/nuevo-leon-el-iman-

surcoreano [consulta:29 enero 2020].

Ramírez Bonilla, Juan José, Francisco Javier Haro Navejas y José Luis León-Manríquez (2016), "México en la industria de los automotores: de la desarticulación sectorial en América del Norte la integración interregional América-Asia del Pacífico", en *Explorando espacios para la integración productiva entre América Latina y Asia Pacífico*. Montevideo: Observatorio América Latina-Asia Pacífico, pp. 95-130.

Rivera, Eduardo y Arturo Bárcenas (2016), "Planta de KIA en México está casi terminada, afirma VP", *El Financiero*, 28 de marzo, https://www.elfinanciero.com.mx/empresas/planta-de-kia-en-mexico-esta-casi-terminada-afirma-vp [consulta: 28 enero 2020].

Romero Castilla, Alfredo (2012), "México y la República de Corea: reflexiones en torno a sus 50 años de historia", *México y la Cuenca del Pacífico*, 1 (2), 21-42.

Secretaría de Economía (2019), *Información estadística de la inversión extranjera directa*, julio, https://datos.gob.mx/busca/dataset/informacion-estadistica-de-la-inversion-extranjera-directa [consulta: 9 julio 2019].

Secretaría de Economía (2020), *Sistema de consulta de información estadística por país*, enero, http://www.economia-snci.gob.mx/sic_php/pages/estadisticas/ [consulta: 29 enero 2020].

SRE Secretaría de Relaciones Exteriores (2005), "La construcción de una Asociación Estratégica entre México y Corea para el siglo XXI", en *Dirección General para Asia-Pacífico de la Secretaría de Relaciones Exteriores*. México: SRE, pp. 51-63.

WITS World Integrated Trade Solution (2019), *Comtrade-World Bank*, http://wits.worldbank.org/es/visualization/detailed-country-analysis-visualization.html [consulta: 2 agosto 2019].

El Partido de Acción Nacional en las elecciones de gobernador (1989-1999)

Tatsuya Yoshino

Introducción

En comparación con otros países latinoamericanos, el sistema político de México ha sido excepcional debido a que desde los años 30 del siglo XX no ha surgido ningún golpe de Estado; además, los representantes políticos mexicanos se han elegido mediante elecciones. Bajo esta circunstancia, algunos investigadores lo han definido como "Excepcionalísimo [caso] mexicano" (Needler, 1995). Sin embargo el sistema político mexicano siempre estuvo sostenido por el autoritarismo del Partido Revolucionario Institucional (PRI). El PRI fue en una época uno de los partidos más centralizados y verticalmente organizados, no solo de México sino probablemente del mundo (Sartori, 1976).

Por otra parte, Diamond y Morlino profundizaron en la definición de la calidad de su democracia con varios elementos importantes, uno de ellos fue 'competencia'. Cuando hay igualdad de gastos en la campaña política, de accesos a medios de comunicación, surge más alternancia entre algunos partidos (Diamond y Morlino, 2005). Hasta la década de los ochenta del siglo pasado, las elecciones mexicanas se distinguían por su carácter no competitivo y convivían en armonía con reglas electorales desiguales por el PRI.

Generalmente, los investigadores han mostrado el proceso de democratización usando los resultados de las elecciones de diputados y del Senado, entonces en este artículo intento describir las circunstancias en el nivel estatal analizando algunos de los datos electorales para gobernadores de los panistas. Esta reflexión es importante porque las características políticas de México son bastante diferentes en cada estado (Rodríguez y Ward, 1995). La conclusión central es que la competencia electoral de los años 90 ha sido indispensable para la democratización de México.

La democratización latinoamericana de últimos años

La democratización latinoamericana principalmente desde la época de los años 80 ha entrado en un proceso constante hasta ahora. Por tal razón, como hemos mencionado, las últimas investigaciones se han enfocado más en "la calidad de la democratización" (Diamond y Morlino, 2005). Desde los años 70, ocurrieron las primeras transiciones democráticas llamadas "tercera ola", como en España, Portugal y otros países latinoamericanos. Después de la "tercera ola", los gobernantes autoritarios han empezado a aprovecharse de la arena electoral (Hunchington, 2002). La elección es un proceso que no puede faltar para la democratización, aunque al principio los gobiernos autoritarios la utilicen para minimizar el riesgo de derrota (Eisenstadt, 2004). También, intentan adquirir el control del Estado y los recursos concomitantes, incluyendo su capacidad de controlar y manipular las elecciones (Magaloni, 2006).

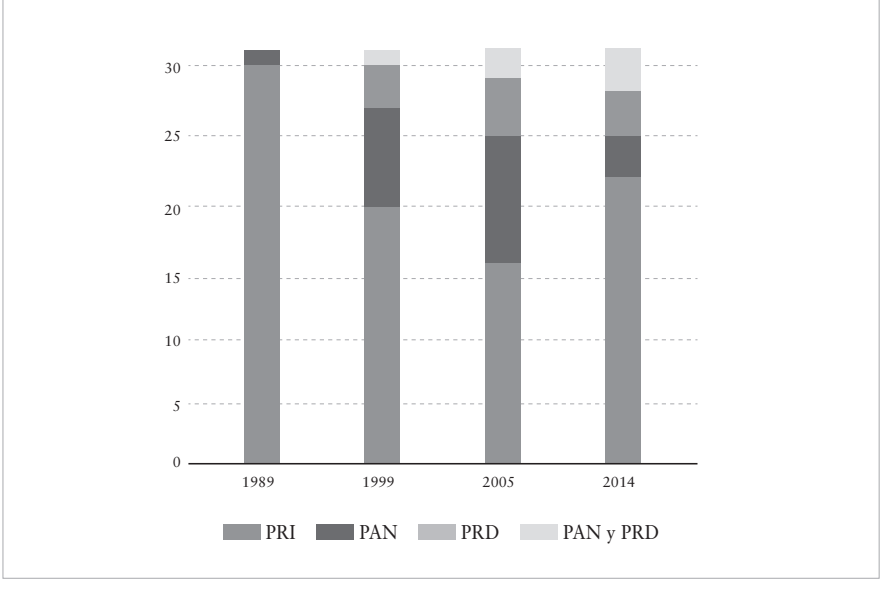
Sobre todo, el cambio político de los años 80 de Latinoamérica fue crucial cuando pensamos en la democratización, ya que se empezó a ver el acceso al poder de la oposición. Los partidos de oposición normalmente no aceptan elecciones viciadas como punto final de la democratización y, a la vez, los partidos de oposición toman el descontento de los pueblos, de los civiles, y juntos empiezan a criticar el dominio del primer partido. Bajo esta condición, los resultados de las elecciones crearon especiales circunstancias, se han empezado a mantener la normalidad y la alternancia política (Alcántara, 2010). El fenómeno democrático necesita ser estudiado desde visiones múltiples, porque los retos y desafíos que presenta una democracia en construcción tienen su base en al menos tres dimensiones: estructurales, culturales e instituciones. La democracia mexicana inicial no está al borde de una ruptura, pero sí está muy lejos de una consolidación. Al parecer, puede convivir sin grandes problemas una vida electoral relativamente democrática con dinámicas de poder completamente autoritarias e inercias crecientes de concentración de la riqueza (Aziz, 2010).

En otros países latinoamericanos, en varias ocasiones estallaron golpes de Estado después de los fracasos de la política de la industrialización por

sustitución de importaciones, y luego surgieron los gobiernos militares; por tal razón, anteriormente los investigadores se han enfocado en los problemas del gobierno bajo el militarismo. Sin embargo, el PRI no es un régimen de los militares, y siempre se elegían a los líderes políticos por las elecciones (Camp, 1995). Por tal razón, hace falta investigar sobre el problema democrático de México, ya que en los estudios de la democracia latinoamericana, el ejemplo de México es tratado como excepcional.

El trasfondo del acenso de los partidos de oposición de los años 80 y 90

Desde 1989 hasta 1999, en varias elecciones de gobernador ganaron los candidatos del partido de oposición, como el Partido de Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Este acontecimiento es crucial para reflexionar sobre el proceso de democratización de México,



Cuadro 1. *La pertenencia de partido entre los gobernadores (1989-2014)*
Fuentes: CIDAC (http://www.cidac.org.), INE (http://www.ine.mx.)

puesto que podemos reconocer el dinamismo de la democracia que ha ocurrido desde la región. Aunque desde la segunda mitad del siglo XX había empezado la debilitación de autoritarismo del PRI, existía una circunstancia bastante fuerte de vencer: la hegemonía de los priístas. En 1989, surgió el primer gobernador de oposición (del PAN) en Baja California, desde entonces empezamos a ver varios triunfos de la oposición en las elecciones locales:

Especialmente, el resultado de Baja California fue un hecho muy importante como la primera alternancia en la elección de gobernador. Y también luego los candidatos panistas ganaron en varios estados durante los años 90, como en Aguascalientes, Chihuahua, Jalisco, Guanajuato y Querétaro, y comenzaron a controlar la política estatal. Como decía antes, una gran ola de democracia no ha surgido exactamente desde el 2000 (cuando se dio el cambio del primer partido del PRI al PAN), sino que desde la segunda mitad de los años 80, ya había ocurrido en el nivel local.

Por otra parte, bajo una situación de autoritarismo los gobiernos estatales mantienen dicho sistema autoritario, y violan al menos uno de los tres atributos de la democracia: (1) elecciones libres, (2) amplia protección de las libertades civiles, y (3) razonable igualdad de condiciones en la competencia (Levitsky y Way, 2010). La situación del sistema político mexicano empezó a cambiar drásticamente después de la elección presidencial de 1988, ya que se cometió fraude en el conteo de votos y varios sectores públicos comenzaron a exigir el cambio de las reglas electorales. El PRI llegaba muy golpeado por una serie de factores que se habían acumulado desde inicios de los años 80, como la crisis económica, la nacionalización de la banca en 1982 y el fraude de la elección presidencial de 1988 (López Ulloa, 2017). Además, el PRI ya no lograba mantener el control de los gobiernos estatales a través de la vinculación de los políticos locales (Cornelius, 1999). La aparición del primer gobierno sin mayoría en México produjo un renovado interés por analizar experiencias similares en otros países. Los estudios de política comparada han mostrado que, lejos de ser la excepción en los sistemas presidenciales, los gobiernos sin mayoría son un acontecimiento recurrente (Casar y De la Madrid, 1998: 41-49). En 1997, los gobernadores de oposición administraban

entre el 55 y el 60 por ciento de la población total (Cornelius, 1999).

La reforma electoral de los años 90

Hasta la década de los años 80, las elecciones mexicanas se distinguían por su carácter no competitivo y convivían en armonía con reglas electorales parcialmente marcadas. Mientras ambos coexistieron, se dio por hecho que había un lazo directo y hasta causal entre las reglas que garantizaban el control gubernamental de la arena electoral y los bajos niveles de competitividad. Es decir, las reformas electorales que realizaron hasta los años 80 no eran un cambio favorable para los partidos de oposición. Sin embargo, las reformas electorales que cumplieron en los años 90 eran más significativas. En 1993, el Instituto Federal Estatal empezó a funcionar como una institución independiente, y la reforma electoral de 1996 tuvo logros importantes, como la inclusión de principios constitucionales en los que se establecía la afiliación individual a los partidos políticos y la elevación a rango constitucional del valor de la equidad al conjunto de las condiciones de competencia electoral (Méndez Hoyo, 2006). Con la reforma electoral de 1996, los ciudadanos ya no tendrían que salir a la calle a impugnar elecciones porque había instrumentos confiables para resolver los conflictos (Aziz y Alonso, 2009). A la reforma de 1996 se le conoció como la definitiva, así lo expresó el presidente Ernesto Zedillo. Bajo la reforma de 1996, el gobierno deja el control de los organismos electorales, los partidos y los poderes pierden el voto en los organismos electorales y se constituye por primera vez un IFE con autonomía, prácticamente esta reforma significa una refundación institucional (Aziz, 2010). Con avances y retrocesos se fue construyendo en México un sistema electoral que tuvo como uno de sus objetos centrales establecer comicios confiables. En la segunda mitad de los años 90, había capacidad de construir instituciones y procedimientos que garantizaran la imparcialidad y condiciones de la competencia medianamente equitativas (Woldenberg, 2006). Pese a que existían varios desafíos, México empezaba a instalar los dichos tres

atributos de la democracia que habían definido Levistky y Way.

Los triunfos del PAN en las elecciones de gobernador (1989-1999)

El PAN ganó en la elección de gobernador en el estado de Baja California en 1989. Después de 60 años de hegemonía priísta, el resultado de Baja California fue un golpe fuerte para el PRI. Y también luego los candidatos panistas ganaron en varios estados durante los años 90, como el estado de Guanajuato (1991), Chihuahua (1993), Jalisco (1995), Querétaro (1997), Nuevo León (1997) y Aguascalientes (1998). A partir de estos acontecimientos, la larga transición democrática entró también en otra etapa. Se le comenzó a llamar 'vía centrípeta' o la 'vía federalista' a la democracia. Ya hemos visto en el cuadro 1 que, hasta marzo del año 2000, diez entidades y el Distrito Federal fueron gobernados por la oposición.

Como decía antes, la alternancia de México no inició precisamente desde el año 2000, sino desde 1989 ya había ocurrido desde la entidad estatal. Por ejemplo, en el estado de Jalisco y en los estados del norte se encontraba la participación de la campaña electoral de los empresarios (Arellano Ríos, 2009). El PAN defendía de manera abierta la necesidad de una clase empresarial. También, predominaban los profesionales de clase media y había ciertas coincidencias entre las doctrinas del PAN y la religión católica (Reynoso, 2011). La abierta participación de los empresarios en la arena electoral transformó las reglas que gobernaban su relación con el gobierno. Los empresarios son hoy actores políticos visibles y su participación en la oposición es cada vez más abierta. Con esta circunstancia, el PAN se ha visto fortalecido y las elecciones se han convertido en procesos políticos más competitivos, al menos en el ámbito local.

Principalmente hasta los años 80, las elecciones eran aprovechadas por el PRI para movilizar a la población en su apoyo y para ratificar la ideología revolucionaria; pero desde los años 90 se han constituido verdaderos desafíos en contra de la hegemonía priísta y para muchos representan una oportunidad

Cuadro 2. *Los partidos gobernantes (1989-2002)*
Fuente: CIDAC (http://www.cidac.org.), INE (http://www.ine.mx.)

Cuadro 3. *Porcentaje de votos obtenidos por partido político en la elección de gobernador de Aguascalientes (1986-1998). Fuente: CIDAC (http://www.cidac.org.)*

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1986	71%	17%	0%	100%
1992	74%	20%	2%	100%
1998	38%	53%	7%	99%

Baja California (1983-1995)

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1983	65%	30%	2%	100%
1989	42%	52%	2%	100%
1995	42%	51%	3%	97%

Chihuahua (1986-1992)

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1986	60%	35%	1%	100%
1992	44%	51%	1%	100%
1998	50%	42%	5%	98%

Guanajuato (1985-1995)

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1985	62%	18%	1%	100%
1991	53%	35%	8%	100%
1995	33%	58%	7%	97%

Jalisco (1982-1995)

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1982	58%	22%	10%	100%
1988	61%	27%	1%	100%
1995	38%	54%	4%	98%

Nuevo León (1985-1997)

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1985	65%	23%	0%	100%
1991	63%	33%	3%	100%
1997	42%	49%	3%	100%

Querétaro (1985-1997)

	PRI	PAN	PRD	votación efectiva
1985	84%	13%	1%	100%
1991	74%	19%	2%	100%
1997	40%	45%	7%	100%

única para expresar su descontento contra el gobierno federal, incluso en aquellos lugares en donde la oposición ha tenido dificultades para hacer valer sus triunfos (Guillén López, 1995). Por otra parte, tenemos que analizar muy bien sobre el total de la población que vive en los municipios relacionándolo con los partidos gobernantes. En 1999, el 54.09 por ciento del total de la población nacional estaba gobernado por partidos de oposición: PAN, PRD y otros (49,308,300 habitantes). El PRI gobernaba sobre el 45.91 por ciento (41,849,990 habitantes). Pese a que en ese momento existían 20 gobernadores priístas, los partidos de oposición habían superado al PRI en los gobiernos municipales (INE http://www.ine.mx). Como pudimos ver en el cuadro 2, todavía hasta la primera mitad de los años 90 había un dominio de votos por el PRI, no surgía todavía una competencia significativa de los otros partidos de oposición. En el siguiente apartado trataremos sobre los triunfos del PAN en Baja California (1989), Guanajuato (1991), Chihuahua (1993) y Jalisco (1995).

Los casos de Baja California, Guanajuato, Chihuahua y Jalisco

Como he mencionado, el PAN obtuvo el apoyo de las empresas locales; en ese momento, el PAN mantenía el crecimiento de su poder gracias a la incorporación de los grupos empresariales locales. En la elección de Baja California de 1989, el partido pudo unificar el descontento social que se había expresado desde comienzos de la misma década, además, aún seguía tratándose sobre el problema del fraude de 1988 por el PRI (López Ulloa, 2017). El primer triunfo de un gobernador de la oposición, Rodolfo Ruffo en Baja California, registró cambios importantes en la situación de la alternancia.

En la elección de gobernador de Guanajuato de 1991, se anunció oficialmente el triunfo del priísta; según el cuadro 3, el candidato del PRI logró el 53 por ciento de votos; sin embargo, el PAN y su candidato Vicente Fox insistieron en que había fraude en las elecciones, al final, el candidato priísta renunció antes de que tomara su cargo, y fue nombrado un gobernador interino, el panista Carlos Medina. El PRI aceptó esa reivindicación a condición de que Fox no fuera el gobernador

oficial (Woldenberg, 2012; Rionda, 2000).

Los casos de Chihuahua y Jalisco tienen características semejantes. Por ejemplo, la consolidación del poder del PAN en Chihuahua fue a causa del aumento de participaciones políticas de los medios y de pequeños grupos empresariales. Sobre todo, la nacionalización de la banca en 1982 les dio una gran oportunidad ya que desde los años 80 habían surgido descontentos muy fuertes por las políticas priístas, además de que la distribución social, la cual servía para lograr el apoyo popular, también iba reduciéndose. Los grupos empresariales veían condiciones positivas en el partido del PAN, como los recursos financieros y la estrategia benéfica para sus negocios (Mizrahi, 1995: 81-111). En la elección de gobernador de 1993, el candidato panista ganó. Se puede considerar que Chihuahua fue uno de los estados donde más surgieron las participaciones empresariales.

En Jalisco, también existió la participación política de los empresarios, pero en el caso de este estado también tenía otra característica. La amplia participación ciudadana insatisfecha con los gobiernos del PRI inhibió la maquinaria del Estado. Después del triunfo de la elección de 1995, llegó la alternancia en el ejecutivo estatal: el PAN obtuvo la mayoría en el Congreso local y ganó los Ayuntamientos de la Zona Metropolitana de Guadalajara (Arellano Ríos, 2009).

Conclusión

Con las características de los triunfos del PAN en Baja California, Guanajuato y Chihuahua no se puede tener evidencia clara sobre los tres atributos de la democracia, sobre todo en la primera mitad de los años 90, aún no se garantizaba igualdad de condiciones en la competencia. Este fenómeno se puede definir como enclaves autoritario-competitivos estatales (EACE) (Petersen Cortés, 2015). En esta condición, se comparten con la democracia algunos aspectos, especialmente las instituciones representativas y los procesos electorales (Petersen Cortés, 2015). Como habíamos observado,

en los años 90 aún el autoritarismo del PRI era poderoso y el proceso de alternancia de México seguía caminando lentamente. En síntesis, afirmamos que el ascenso de los partidos de oposición de los años 80 y 90 fue la primera fase más importante de la democratización, ya que al menos empezó a surgir la alternancia (la competencia entre los partidos) en el nivel local de los estados. La competencia (entre los partidos) es un elemento indispensable para la democracia del país. El multipartidismo que existe ahora en México puede tener fundamento en dichas épocas; sin embargo, en cada estado existen circunstancias heterogéneas de la competencia. Por tal razón, como mecanismo para investigaciones futuras, conviene analizar el carácter de la alternancia usando los resultados de las elecciones locales.

Bibliografía

Alcántara, Manuel (2010), "Book Reviews: Alejandro Moreno (2009), *La decision electoral: Votantes, partidos y democracia en México", International Journal of Public Opinion Research*, 22 (2), 276-279.

Arellano Ríos, Alberto (2008), "Gobiernos panistas e inseguridad pública en Jalisco",

Arellano Ríos, Alberto (2009), "Empresarios y cambio político en Jalisco", *Acta Republicana Política y Sociedad*, 8 (8), pp.41-53.

Aziz Nassif, Alberto (2010), "Una polémica reforma electoral", México en el espejo latinoamericano", *¿Democracia o crisis?*, El Colegio de México, pp.361-386.

Aziz, Nassif, Alberto y Alonso, Jorge (2009), *México una democracia vulnerada*, Miguel Ángel Porrúa.

Camp, Roderic Ai (1995), "The PAN's Social Bases, Implications for Leadership", en Victoria Rodríguez y Peter M. Ward (eds.), *Opposition Government in Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico, 1995, pp. 65-80.

Casar, María Amparo y Ricardo Raphael de la Madrid (1998), "Las elecciones de 1998: La distribución del poder político en México", *Nexos*, 247, 41-49.

CIDAC Centro de Investigación para el Desarrollo, http://www.cidac.org

Cornelius, Wayne, A. (1999), "Subnational Politics and Democratization: Tensions between Center and Periphery in the Mexican Political System", en Wayne A. Cornelius, Todd A. Eisenstadt y Jane Hindley (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*. La Jolla-San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies-

University of California, pp. 3-16.

Diamond, Larry y Leonardo Morlino (2005), *Assessing the Quality of Democracy*. Baltimore: The Hopkins University.

Eisenstadt, Todd (2004), *Courting democracy in Mexico: party strategies and electoral institutions*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Guillén López, Tonatiuh (1995), "Alternancia y nuevas prácticas del poder político: las elecciones de 1994 desde la experiencia regional", *La voz de los votos: un análisis crítico de las elecciones de 1994*, FLACSO (México) pp.325-346.

Hunchinton, Samuel (2002), *La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX*, Paidos Iberica Ediciones S.A.

INE Instituto Nacional Electoral, http://www.ine.mx

Levitsky, Steven y Lucan A. Way (2010), *Competitive Authoritarianism*. New York: Cambridge University.

López Ulloa, Luis Carlos (2017), *Ruffo. Confesiones y conversaciones con el primer gobernador de oposición en la alternancia mexicana*. Tijuana: Amazon.

Magaloni, Beatriz (2006), *Voting for Autocracy, Hegemonic Party Survival and It's Demise in Mexico*, Cambridge University Press.

Méndez Hoyo, Irma de (2006), *Transición a la democracia en México. Competencia partidista y reformas electorales 1977-2003*. México: FLACSO.

Mizrahi, Yemile (1995), "Entrepreneurs in the Opposition, Modes of Political Participation in Chihuahua", *Opposition Government in Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico, pp. 81-111.

Needler, Martin (1995), *Mexican Politics: The Containment of Conflict*. Westport: Preeger.

Petersen Cortés, Germán (2015), *Alternancias en enclaves autoritarios: PRI, oposición y democracia en los estados. Elecciones de gobernador en Durango, Hidalgo, Oaxaca, Puebla y Sinaloa en 2010*. Tesis de maestría. México: El Colegio de México.

Reynoso, Diego (2011), *La estrategia dominante. Alianzas electorales en los estados mexicanos 1988-2011*. Buenos Aires: FLACSO.

Rionda, Luis Miguel (2000), "Política, alternancia y gestión administrativa en Guanajuato (1920-1998)", *Alternancia y transición política*, El Colegio de la Frontera Norte, pp.27-54.

Rodríguez, Victoria E. y Peter M. Ward (1995), "Introduction Governments of the Oposition in México", en *Opposition Government in Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico, pp. 3-16.

Sartori, Giovanni (1976), *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. New York: Cambridge University.

Woldenberg, José (2006), *Para entender los partidos políticos y las elecciones de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Nostra Ediciones.

Woldenberg, José (2012), *La transición democrática en México*. México: El Colegio de México.

La solución de diferencias mutuamente convenidas entre México y China ante la OMC. Una aproximación a partir del caso DS359: China-Impuestos

Yvonne Georgina Tovar Silva

Introducción

El presente capítulo tiene por objeto analizar los alcances de la solución mutuamente convenida entre México y China en el caso DS359: China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos. La referencia al caso expone la intención de México de someterse a las normas, principios e instituciones propias del comercio internacional. Bajo la temática de México en el comercio internacional con Asia y de las fortalezas de México en el siglo XXI, nuestro estudio apunta a considerar el compromiso de resolver conflictos por la vía institucionalizada, a mantener el equilibrio comercial entre los Estados, así como considerar la conveniencia de fortalecer el comercio internacional, para evitar recurrir a amenazas o a sanciones unilaterales.

Para tales efectos, en la primera parte se aludirá a la trascendencia de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en la solución de controversias. En la segunda parte, se identificarán los puntos más sobresalientes del caso DS359 China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos (DS359 China-Impuestos), y en la tercera parte se expondrá la conveniencia de que México se sujete a las normas, principios e instituciones existentes a nivel internacional, como una premisa de seguridad jurídica en sus relaciones comerciales con Asia.

Relevancia de la solución de diferencias mutuamente convenidas ante la OMC

Uno de los logros de la Ronda de Uruguay consistió en la elaboración y entrada en vigor del Entendimiento sobre Solución de Diferencias (ESD), que entre otros aspectos permitió unificar el sistema de resolución de controversias para los miembros de la OMC (Jackson, 1997: 124-126). El sistema de resolución de controversias se consideró como la piedra angular del sistema multilateral de comercio por su contribución a la estabilidad económica mundial, a la seguridad y previsibilidad del sistema de comercio al hacer hincapié en el imperio de la ley y en un procedimiento imparcial (Aguilar García, 2009: 563-577). Así, se buscó establecer un orden internacional orientado a las reglas, con un rol central, más que hacia los poderes económicos y políticos (Matsushita, 2008: 241). Lo anterior, favorece y permite:

- Asentar el principio de igual representación entre los miembros de la OMC, a fin de empoderar a los países en desarrollo en la negociación multilateral (Lamy, 2008: 47). Dicho principio a su vez lleva a considerar la legitimación de las reclamaciones jurídicas de las partes y no su poder político o económico (Matsushita, 2008: 242).
- Salvaguardar los principios de reciprocidad y de no discriminación, manifestados en la forma de la nación más favorecida y trato nacional (Lamy, 2008: 48), para alcanzar el objetivo de la protección del "justo equilibrio comercial" (Sorel, 2004: 4).
- Eliminar medidas unilaterales en materia comercial (Sorel, 2004: 14; Lamy, 2008: 45; Andrade, 2005: 37-38). En caso de que alguna medida o acción sea inconsistente con cualquier acuerdo de la OMC, se buscará su eliminación, modificación o que se concrete una solución mutuamente convenida, en términos de los artículos 3.2, 3.3 y 3.7 del ESD (Matsushita *et al.*, 2003: 25-33), o incluso la adopción de compensaciones o la suspensión de la aplicación de concesiones o exigirle al miembro denunciado el cumplimiento de otras obligaciones

(Andrade, 2005: 26-27).

Como se puede apreciar, las normas, principios y la institucionalidad de la OMC se dirigen a mantener un equilibrio entre los participantes del comercio internacional, lo cual busca evitar que factores de índole económica o política obstaculicen el comercio internacional. Lo anterior adquiere relevancia para países en vías de desarrollo, como México, en tanto que como actor del sistema internacional del comercio asume el compromiso de acatar las normas y los principios propios del sistema comercial internacional, a la vez que cuenta con la expectativa de un equilibrio en el funcionamiento del comercio internacional.

En la dinámica comercial que México tiene con Asia, dicho compromiso es significativo para generar certeza jurídica en las relaciones comerciales, a la vez que el ideal de equilibrio puede favorecer que México se sume a los esfuerzos para continuar con la reflexión e identificación de posibles mejoras al sistema de comercio internacional de la OMC.

México en la solución de controversias ante la OMC

México ha intervenido en 25 casos como parte demandante, 15 como demandado y 105 como tercero (OMC, s. f.). Dentro de las controversias se encuentran temas vinculados con las exportaciones de tomate fresco a Estados Unidos de América, las exportaciones de cemento a Guatemala, la forma de valorar en aduanas las importaciones europeas y las exportaciones norteamericanas de jarabe de maíz de alta fructuosa (Cruz Miramontes, 1999: 25), entre otros.

En relación con Asia, México ha iniciado cuatro procedimientos en contra de China,[1] identificados como DS359: China-Impuestos (OMC, 2008: DS359), DS388-Donaciones préstamos y otros incentivos (OMC, 2008: DS388), DS389-Medidas relativas a la exportación de diversas materias primas (OMC, 2013: DS398) y DS451-Medidas relativas a la producción y exportación de prendas de vestir y productos textiles (OMC, 2012, DS451).

La referencia al caso DS359: China-Impuestos pretende ejemplificar la manera en que es posible llegar a un mutuo acuerdo para solucionar conflictos en el marco de la institucionalidad de la OMC.

Síntesis del caso DS359: China-Impuestos

Con fecha 26 de febrero de 2007, México solicitó la celebración de consultas con China con respecto a determinadas medidas,[2] por las cuales se otorgaban a empresas devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos que las empresas constituidas en China pagarían al gobierno, supeditadas a la condición de que dichas empresas comprarían productos nacionales con preferencia a los importados, o que cumplirían determinados criterios relativos a los resultados de exportación. Dicha reclamación se sustentó en los artículos 1 y 4 del ESD, párrafo 1 del artículo XXII del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y de Comercio de 1994 (GATT), 4 y 30 del Acuerdo sobre Subvenciones y Medidas Compensatorias (Acuerdo SMC) y 8 del Acuerdo sobre Medidas en materia de Inversiones relacionadas con el Comercio (Acuerdo sobre las MIC) (OMC, 2007: WT/DS359/1).

México consideró que las medidas en comento eran incompatibles con el artículo 3 del Acuerdo SMC, con el párrafo 4 del artículo III del GATT de 1994 y con el artículo 2 del Acuerdo sobre las MIC, por otorgar a los productos importados un trato menos favorable que el otorgado a los productos nacionales 'similares', así como las obligaciones de China conforme a los párrafos 2 y 3 de la sección 7 y el párrafo 3 de la sección 10 de la Parte I de su Protocolo de Adhesión, y con el párrafo 2 de la sección I de la Parte I del mismo que forma parte de las condiciones de adhesión acordadas entre China y la OMC (OMC, 2007: WT/DS359/1). En este asunto, Australia, las Comunidades Europeas, los Estados Unidos y Japón solicitaron ser asociados a las consultas, cuyas solicitudes aceptó China conforme se informó al Órgano de Solución de Diferencias (OSD) (OMC, 2007: WT/DS359/2, WT/DS359/3, WT/DS359/4, WT/DS359/5).

El 4 de mayo de 2007, México solicitó la celebración de nuevas consultas con el fin de tomar en cuenta la nueva Ley del Impuesto sobre la Renta recientemente adoptada por China, en la que se otorgaban devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos a empresas ubicadas en China, a condición de que dichas empresas compraran productos nacionales en lugar de productos importados, o a condición de que cumplieran determinados criterios relativos a resultados de exportación. Las medidas incluían, además, el trato preferencial a las empresas con inversión extranjera y empresas extranjeras establecidas en zonas económicas en el territorio de China al otorgar devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos u otro tipo de contribuciones financieras a las empresas ubicadas en dichas zonas (OMC, 2007: WT/DS359/1/Add.1).

El 12 de julio de 2007, México solicitó el establecimiento de un grupo especial, de conformidad con el párrafo 2 del artículo 6 del ESD (OMC, 2007: WT/DS359/13). Mediante comunicación de México y China de fecha 7 de febrero de 2008, se notificó al OSD que habían llegado a un acuerdo respecto de la cuestión planteada en la diferencia WT/DS359, el cual se hizo constar en el Memorándum de Entendimiento relativo a determinadas medidas por las que se concedían devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos (OMC, 2008: WT/DS359/14). Los puntos a que hizo referencia dicho Memorándum fueron los siguientes:

1. Respecto de las preferencias fiscales, China acordó la derogación y el no restablecimiento de las medidas contenidas en la Circular relativa a la bonificación fiscal del impuesto de sociedades por los equipos nacionales adquiridos por empresas con inversión extranjera y por empresas extranjeras, en la Circular por la que se promulgaron las medidas relativas a la bonificación fiscal del impuesto de sociedades sobre las inversiones de las empresas con inversión extranjera y de las empresas extranjeras mediante la compra de equipos nacionales, y de la Circular relativa a la reducción y exención del impuesto de sociedades por las inversiones en equipos nacionales con fines de renovación tecnológica.

2. China confirmó la derogación de la Ley del Impuesto sobre la Renta de las empresas con inversión extranjera y las empresas extranjeras de la República Popular China (Ley del Impuesto sobre la Renta para las EIE) y su Reglamento (Reglamento de la Ley del Impuesto sobre la Renta para las EIE), con lo cual los artículos 8, 9 y 10 de las Disposiciones del Consejo del Estado dejarían de tener validez. Asimismo, China confirmó que no serían reestablecidas las preferencias fiscales establecidas en los artículos 8, 9 y 10 de las Disposiciones del Consejo del Estado, 6 y 10 de la Ley del Impuesto sobre la Renta para las EIE, Orden n.º 45, sección 8 del párrafo 1 del artículo 75 y 81 del Reglamento de la Ley del Impuesto sobre la Renta para las EIE y el Decreto 85 emitido por el Consejo de Estado.
3. China mencionó que no reestablecería la sección XIII de la Guía para el Fomento emitida el 30 de noviembre de 2004.
4. A propósito de los artículos 25, 28, 31 y 57 de la Ley del Impuesto sobre la Renta, China explicó que no implementaría ni aplicaría las preferencias en el impuesto sobre la renta derogadas.
5. China confirmó que el artículo 3 de las Disposiciones del Consejo de Estado no podría servir como fundamento legal para exentar a las empresas con inversión extranjera en la realización de pagos requeridos.
6. China procuraría que los equipos importados recibieran un tratamiento sobre el Impuesto al Valor Agregado en términos y condiciones no menos favorables que los aplicados a los equipos producidos localmente.

De lo expuesto con antelación es posible apreciar que existió igualmente la disposición de China de modificar y derogar aquellas normas jurídicas internas que pudieran contravenir disposiciones de la OMC, lo cual es un aspecto significativo, particularmente si se considera la discusión referente a las dificultades de ajustar el Derecho nacional al de la OMC (Cottier y Pluess, 2001: 85-101).

Como se puede apreciar, a más de 12 años del caso DS359: China-Impuestos, dicho caso es un referente para vislumbrar la participación que ha tenido México en el sistema de solución de diferencias de la OMC y la posibilidad de encontrar soluciones a las diferencias planteadas por posibles obstáculos del comercio.

Compromiso en el cumplimiento de reglas y principios de comercio internacional

Las actuales tensiones comerciales entre potencias mundiales, así como el cuestionamiento al foro de la OMC para hacer frente a los retos del siglo XXI, particularmente ante la fragmentación, los sentimientos de antiglobalización y el proteccionismo (Bohnenberger y Weinhardt, 2017: 96-102), genera la necesidad de continuar con el compromiso de cumplir con las normas y principios de la OMC para alcanzar los fines que apunta Matsushita de favorecer la operación adecuada de los mercados y generar la certeza y predicción necesarias en asuntos internacionales y apoyar la operación adecuada de los mercados (Jackson, 2000: 7-8). Igualmente, esta coyuntura apunta a la pertinencia de lograr el reforzamiento de las normas, principios e instituciones que rigen en materia de comercio internacional, a efecto de que respondan a las necesidades del siglo XXI.

En este rubro, para México es significativo continuar con el esfuerzo de respetar las reglas, principios e instituciones propias del Derecho Económico Internacional, de modo que ningún interés político o económico local desestabilice el orden jurídico existente en materia de comercio internacional.

Ciertamente, Asia ha adquirido relevancia para México en los últimos años, en la búsqueda de diversificación de los mercados internacionales, por lo que un aspecto significativo para consolidar dicha diversificación es generar condiciones mínimas de seguridad jurídica, que se pueden lograr precisamente con el compromiso y con el respeto a las reglas, principios e instituciones que rigen el comercio internacional. Dicho compromiso requiere

que desde el interior del país el sector privado, público y social fomenten la concientización en torno a la trascendencia del marco jurídico que rige las relaciones económicas de México con el mundo, a fin de que las decisiones adoptadas al interior del Estado sean congruentes con dicho marco jurídico.

Asimismo, es de particular importancia optar por un diálogo y fortalecimiento de las relaciones cooperativas entre México y los países asiáticos con la finalidad de buscar soluciones conjuntas a la problemática que actualmente enfrenta el comercio internacional. Como bien lo indica Matsushita, el régimen de la OMC no existe en el vacío, sino que requiere de relaciones cooperativas con otros acuerdos internacionales en torno a relaciones comerciales entre las naciones (Matsushita, 2008: 245-246). Aquí, México podría exponer sus inquietudes a partir de la experiencia que ha tenido con la imposición de medidas unilaterales, o incluso en su carácter de demandado, demandante o tercero dentro del sistema de solución de diferencias ante la OMC. Dicha experiencia habrá de ser significativa para proponer soluciones a algunas de las imperfecciones identificadas dentro del sistema de resolución de controversias (Sorel, 2004: 187), para asegurar la apertura y la inclusión en el sistema comercial, para generar mecanismos permanentes que tiendan a garantizar que los costos y los beneficios se compartan de una manera justa (Bohnenberger y Weinhardt, 2017: 103-107), para atender la problemática referente a la diferencia *de facto* advertida entre los miembros de los países desarrollados y subdesarrollados a fin de que efectivamente se pueda recurrir al sistema de resolución de diferencias de la OMC (Bohnenberger y Weinhardt, 2017: 250), así como para participar en la incorporación de mecanismos de pesos y contrapesos en la toma de decisiones durante el procedimiento de solución de diferencias, lo cual respondería a la crítica formulada a la OMC de que el proceso se ha judicializado en extremo (Matsushita, 2008: 259).

México, conjuntamente con Asia, se sumaría a los esfuerzos por procurar la reforma de las estructuras internas y la toma de decisiones de la OMC para enfrentar las necesidades del futuro, responder a las demandas de la sociedad civil e incorporar aspectos sociales en su agenda (medio ambiente,

salud, derechos de los trabajadores, derechos humanos, pobreza, propiedad intelectual, transparencia y gobernanza) dentro de las reglas del comercio multilateral, atender al problema de la pobreza y ser más receptivo a las necesidades de los países desarrollados (Matsushita *et al*., 2003: 589-616).

Con base en lo anterior, México requiere refrendar su compromiso de brindar estabilidad en el comercio internacional, susceptible de aportar seguridad jurídica a sus socios comerciales en Asia, de que su actuación se enmarca en el contexto de las normas y principios que rigen el Derecho Económico Internacional, así como de contribuir a mejorar la confianza en el sistema de comercio internacional y de los mecanismos institucionales para resolver diferencias.

Conclusiones

El caso DS359: China-Impuestos se suma a la experiencia de México para acudir ante la OMC para continuar con la búsqueda de soluciones pacíficas, institucionalizadas y basadas en las reglas y principios en materia de comercio internacional. Frente a los retos que el comercio internacional experimenta en el siglo XXI, México debe refrendar su intención de sujetarse a las normas y principios que rigen el comercio internacional, con la finalidad de garantizar el óptimo equilibrio y funcionamiento del sistema de comercio internacional.

En este esquema, se requiere que se sumen esfuerzos por parte de los sectores público, privado y social a fin de que se asuma la trascendencia del marco jurídico que rige las relaciones económicas a nivel mundial. Para México, dicho esfuerzo contribuirá a generar certidumbre y seguridad jurídica que favorezcan el estrechamiento de vínculos comerciales con Asia, que a su vez propicie el diálogo y fortalezca las relaciones económicas necesarias para contribuir a la búsqueda de propuestas conjuntas, a fin de mejorar el panorama por el que atraviesa el comercio internacional.

Notas

1. Sobre el ingreso de China en la OMC, véase (Wang, 2002: 20-39; Holz y Zhu, 2003: 21-34).

2. La enunciación completa de las medidas se encuentra disponible en (OMC, 2007: WT/DS359/1).

Bibliografía

Aguilar García, René Alejandro (2009), "El procedimiento de solución de diferencias en la Organización Mundial de Comercio", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Nueva Serie, XLII (125), 549-592.

Andrade, Daniel (2005), "La solución de las diferencias en la OMC", *Revista del Colegio de Abogados de la Plata*, XLV (66), 25-39.

Bohnenberger, Fabian y Clara Weinhardt (2017), "Malestar en el libre comercio. Un nuevo rol para la OMC", *Nueva Sociedad. Las nuevas tramas de la globalización*, 271, 94-109.

Cottier, Thomas y Daniel Pluess (2001), "Derecho OMC y derechos internos: Una relación difícil", en Antonio Remiro Brotóns y Carlos Espósito (eds.), *La Organización Mundial del Comercio y el regionalismo europeo*. Madrid: Dykinson, pp. 81-101.

Cruz Miramontes, Rodolfo (1999), "La Organización Mundial de Comercio: Introducción, antecedentes, elementos fundamentales de su constitución y su aportación a la solución de controversias", *Ars Iuris*, 21, 19-26.

Holz, Carsten y Tian Zhu (2003), "China's WTO Accession and State Sector Reform", en Ding Lu, Guanzhong James Wen y Huizhong Zhou (eds.), *China's Economic Globalization through the WTO*. New York: Routledge, pp. 21-34

Jackson, John H. (1997), *The World Trading System. The Law and Policy of International Economic Relations*, 2.ª ed. Cambridge: MIT.

Jackson, John H. (2000), *The Jurisprudence of GATT & the WTO. Insights on Treaty Law and Economic Relations*. Cambridge: Cambridge University.

Lamy, Pascal (2008), "The WTO's Contribution to Global Governance", en Gary P. Sampson (ed.), *The WTO and Global Governance. Future Directions*. Hong Kong: United Nations University.

Matsushita, Mitsuo, Thomas J. Schoenbaum, Petros C. Mavroidis et al. (2003), *The World Trade Organization. Law, Practice and Policy*. New York, Oxford University.

Matsushita, Mitsuo (2008), "Some Thoughts on the WTO Dispute Settlement Procedure", en Gary P. Sampson (ed.), *The WTO and Global Governance. Future Directions*.

Hong Kong: United Nations University.

OMC (s. f.), "Diferencias por miembro", *Solución de diferencias*, https://www.wto.org/spanish/tratop_s/dispu_s/dispu_by_country_s.htm [consulta: 15 agosto 2019].

OMC (2007, WT/DS359/1), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de presentación de consultas presentada por México*, 28 de febrero, https://docs.wto.org/ [consulta: 13 julio 2019].

OMC (2007, WT/DS359/1/Add.1), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de celebración de nuevas consultas presentada por México. Addendum,* 9 de mayo, https://docs.wto.org/ [consulta: 16 julio 2019].

OMC (2007, WT/DS359/2), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de asociación de consultas. Comunicación de las Comunidades Europeas*, 12 de marzo, https://docs.wto.org/ [consulta: 14 julio 2019].

OMC (2007, WT/DS359/3), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de asociación de consultas. Comunicación de Australia*, 12 de marzo, https://docs.wto.org/ [consulta: 14 julio 2019].

OMC (2007, WT/DS359/4), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de asociación de consultas. Comunicación de Japón*, 13 de marzo, https://docs.wto.org/ [Consulta: 14 julio 2019].

OMC (2007, WT/DS359/5), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de asociación de Consultas. Comunicación de los Estados Unidos*, 14 de marzo, https://docs.wto.org/ [consulta: 14 julio 2019].

OMC (2007, WT/DS359/13), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solicitud de establecimiento de un grupo especial presentada por México*, 13 de julio, https://docs.wto.org/ [consulta: 16 julio 2019].

OMC (2008, DS359), "DS359: China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Solución de diferencias*, 7 de febrero, https://www.wto.org/ [consulta: 12 julio 2019].

OMC (2008, DS388), "DS388: China-Donaciones, préstamos y otros incentivos", *Solución de diferencias*, 19 de diciembre, https://www.wto.org/ [consulta: 12 julio 2019].

OMC (2008, WT/DS359/14), "China-Determinadas medidas por las que se conceden devoluciones, reducciones o exenciones de impuestos y de otros pagos", *Comunicación de China y México*, 13 de febrero, https://docs.wto.org/ [consulta: 17 julio 2019].

OMC (2012, DS451), "DS451: China-Medidas relativas a la producción y exportación de prendas de vestir y productos textiles", *Solución de diferencias*, 15 de octubre, https://www.wto.org/ [consulta: 12 julio 2019].

OMC (2013, DS398), "DS398: China-Medidas relativas a la exportación de diversas materias primas", *Solución de diferencias*, 28 de enero, https://www.wto.org/ [consulta: 12 julio 2019].

Sorel, Jean-Marc (2004), *Resolución de litigios en la OMC*, trad. de María Valeria Battista. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Wang, Yong (2002), "China's Stakes in WTO Accession. The Internal Decision-making process", en Heike Holbig y Robert Ash (eds.), *China's accession to the World Trade Organization. National and International Perspectives*. London: Routledge Curzon, pp. 20-39.

VI

Tecnologías educativas

Cooperación universitaria internacional. El caso de la Sede de la UNAM en China

Raúl L. Parra y Edmundo Borja

Introducción

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) considera que la internacionalización de las Instituciones de Educación Superior (IES) corresponde al carácter mundial del aprendizaje y la investigación. La globalización ha fortalecido los procesos de integración económica, política y cultural y ello ha traído consigo la necesidad de comprender y estudiar los fenómenos multiculturales y las relaciones internacionales, dadas las posibilidades de acceso a conocimientos que ofrecen las Tecnologías de Comunicación e Información (TIC) en un mundo hiperconectado (UNESCO, 1995: 42).

Las universidades, como los principales espacios con los que cuentan las sociedades para dotarse de los conocimientos que promuevan el desarrollo de las comunidades locales, no están exentas de los procesos globalizadores. Su internacionalización va en sintonía con el incremento constante del número de estudiantes, profesores e investigadores que, como lo expone la UNESCO, "estudian, dan cursos, investigan, viven y comunican en un marco internacional" (UNESCO, 1995: 42).

En consecuencia, la cooperación internacional es un objetivo compartido por la comunidad universitaria mundial, y las IES desempeñan un papel fundamental en la elaboración, transferencia e intercambio de conocimientos. La UNESCO recomienda que la cooperación universitaria internacional debe contribuir al desarrollo total del potencial humano, disminuir las desigualdades entre las naciones y entre las regiones en los ámbitos de la ciencia y la tecnología, así como aumentar el entendimiento entre individuos y entre pueblos, promoviéndose de este modo la cultura de paz (UNESCO, 1995: 42).

Para lograr estos objetivos, es importante que las universidades avancen en sus procesos de internacionalización, porque son claves para incrementar la calidad educativa y formar profesionales capaces de adaptarse y actuar con eficacia en la búsqueda de soluciones a problemas nacionales e internacionales.

Tomando como marco conceptual los postulados de la UNESCO, el presente capítulo analiza el proceso de internacionalización de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), siguiendo el caso de la Sede de la UNAM en China, entidad que se ha constituido en una plataforma para el intercambio de conocimientos científicos y culturales, y para generar oportunidades de movilidad de estudiantes y académicos entre las comunidades universitarias de México, China y Asia a nivel general.

Internacionalización de la UNAM

La UNAM, como la institución cultural y académica más importante de México, que se distingue por su carácter público, laico y gratuito, es una de las universidades más prestigiadas del mundo iberoamericano y ha desarrollado un modelo de internacionalización cuyos alcances trascienden los ámbitos estrictamente académicos, para situarse en terrenos propios de la diplomacia cultural, sin perder de vista sus funciones sustantivas que son la docencia, investigación y difusión de la cultura. En ella se imparten 128 carreras, 41 programas de posgrado y 42 programas de especialización. Los alumnos registrados en el ciclo escolar 2018-2019 ascendieron a casi 357 mil, lo que la sitúa entre las universidades más grandes del mundo y la de mayores dimensiones en Iberoamérica. Cuenta con 44 mil 300 académicos, de los cuales 12 mil 300 son de tiempo completo. Del total de artículos científicos publicados por académicos mexicanos, el 26 por ciento corresponden a investigadores de esta universidad (UNAM, 2019a).

La UNAM es heredera de la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1551. En 1910, se fundó como Universidad Nacional de México

y desde entonces existe una vinculación académica con IES de otros países, ya que en el acto solemne de inauguración estuvieron presentes, en calidad de instituciones 'madrinas', representantes de las universidades de Salamanca, París y Berkeley. El entonces ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Justo Sierra, señaló la importancia de "universalizar lo mexicano y mexicanizar lo universal" (UNAM, 2017).

Esta universalización de lo mexicano es entendida como la internacionalización de la UNAM, ya que dicha institución representa los valores culturales, sociales y científicos de México y es considerada la Máxima Casa de Estudios, como reflejo de ello se incorporó en su imagen institucional la frase "La Universidad de la Nación".

En este sentido, la UNAM ve en la internacionalización un pilar fundamental para mejorar los estándares educativos y, en consecuencia, generar mayores oportunidades de vinculación, asociación y movilidad para su comunidad estudiantil, docente y de investigación (Graue Wiechers, 2016).

Con la operación desde el 2012 del Centro de Estudios Mexicanos (CEM) en China, hoy Sede de la UNAM en China, la Universidad inició una nueva etapa en su internacionalización, ya que este modelo representó un esquema organizacional innovador que fue impulsor para expandir su presencia en el extranjero. Dicho modelo consiste en que las representaciones de la UNAM se alojan como una instancia académico-administrativa dentro de destacadas universidades del mundo e instituciones con las que ha establecido convenios de colaboración (Graue Wiechers, 2016). En este caso, la UNAM-China se encuentra alojada en la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing, la más importante en el estudio de lenguas y considerada la cuna del hispanismo en el país asiático. UNAM-China rebasó expectativas desde su fundación, en 2012, porque en corto tiempo se constituyó como una plataforma para generar mayores oportunidades de vinculación, cooperación, intercambio y movilidad para la comunidad estudiantil, científica, artística, docente y de investigación.

Bajo el concepto organizacional del CEM en China, más la experiencia en el funcionamiento de las Escuelas de Extensión en Estados Unidos y Canadá,

Cuadro 1. *Elaboración propia con datos de la Coordinación de Relaciones y Asuntos Internacionales-UNAM*

Sede	Año de creación	Institución donde se aloja
UNAM-China	2012	Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing
UNAM-España:	2013	Instituto Cervantes, Madrid
UNAM-Costa Rica	2014	Universidad de Costa Rica, San José
UNAM-Francia	2014	Universidad Pierre y Marie Curie, Paris VI, que en 2018 se transformó en la Sorbonne Université.
UNAM-Seattle	2014	Inicialmente operó en 2012 como Oficina de la UNAM para el Pacífico Noroeste, luego se transformó en Sede hospedada en la Universidad de Washington
UNAM-Los Ángeles	2014	Originalmente se fundó en 2005 como Escuela de Extensión. Se transformó en Sede, hospedada en la Universidad Estatal de California, Northridge
UNAM-Reino Unido	2015	King's College, Londres
UNAM-Tucson	2015	Universidad de Arizona.
UNAM-Alemania	2017	Universidad Libre de Berlín
UNAM-Boston	2017	Universidad de Massachusetts
UNAM-Sudáfrica	2017	Universidad Witwatersrand

se abrieron Centros de Estudios Mexicanos en otros países, como se muestra en el cuadro 1, los cuales se enlistan por el orden cronológico de su creación:

Estructura institucional para la internacionalización

Al analizar la cooperación universitaria internacional de la UNAM debe diferenciarse entre las dinámicas propias de las relaciones e intercambios con IES e instituciones de otros países, del proyecto de internacionalización que considera la presencia de sedes en el extranjero. En 1921, el entonces rector José Vasconcelos fundó la Escuela de Verano, que en 1981 se transformó en el Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE), en el que se promueve la enseñanza de la lengua española y la cultura mexicana entre los no hispanohablantes. Con el tiempo, este espacio se convirtió en una plataforma internacional de cooperación académica, apoyando en el ámbito educativo y cultural tanto a los extranjeros que estudian en la

Cuadro 2. *Oficinas para la internacionalización. Elaboración propia con datos de la Coordinación de Relaciones y Asuntos Internacionales-UNAM*

Año de creación	Oficina en funciones	Rector
1955	Oficina de Intercambio Cultural y Becas	Nabor Carrillo Flores (1953- 1961)
1961	Departamento de Intercambio Cultural, Relaciones Públicas y Becas	Ignacio Chávez Sánchez (1961-1966)
1970	Comisiones de Becas e Intercambio Académico	Pablo Gonzalez Casanova (1970-1972) Guillermo Soberón Acevedo (1973 -1981)
1977	Dirección General de Intercambio Académico	Guillermo Soberón Acevedo (1973 -1981)
2000	Oficina de Colaboración Interinstitucional	Juan Ramón de la Fuente (1999-2007)
2009	Dirección General de Cooperación e Internacionalización	José Narro Robles (2007-2015)
2015	Coordinación de Relaciones y Asuntos Internacionales	Enrique Graue Wiechers (2015-2019)

UNAM como a las comunidades mexicanas en el exterior. En 1944, se abrió la primera escuela de extensión en San Antonio, Texas, constituyéndose al paso de los años como la primera sede de la UNAM en el extranjero con instalaciones propias. En 1995 se inauguró, en Canadá, la segunda sede en el extranjero. En 2004, abrió sus puertas la Escuela de Extensión en Chicago y, trazando el mismo camino de cooperación internacional, en 2005 se abrió la Escuela en Los Ángeles, California, que posteriormente se transformaría en Centro de Estudios Mexicanos (CEM), como se analiza más adelante. La internacionalización ha pasado de un crecimiento lento en su etapa de inicio, —considerando que transcurrieron 51 años antes de que se abriera la segunda Escuela de Extensión— a una vertiginosa expansión, tomando en cuenta que tras la fundación de la UNAM-China, en 7 años se constituyeron 11 nuevas sedes. Actualmente, la UNAM extiende sus funciones sustantivas en el plano global a través de 14 sedes ubicadas en 4 continentes y 9 países. No existe en el ámbito hispanoamericano universidad pública o privada con tal presencia internacional.

En distintos momentos de su historia, la UNAM ha creado oficinas encargadas de su proyecto de internacionalización. Resulta interesante

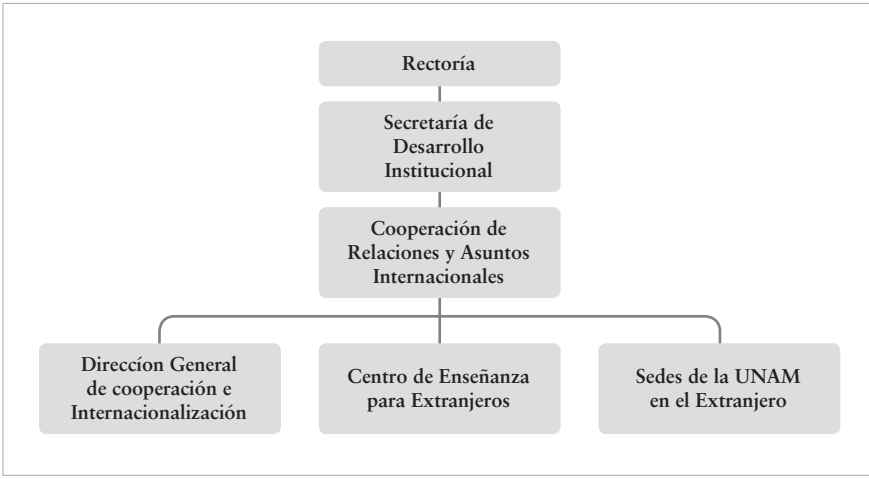
observar, como se ilustra en el cuadro 2, que en la nomenclatura institucional la palabra 'internacional' aparecerá hasta el 2009, con la creación de la Dirección General de Cooperación e Internacionalización (DGECI), encargada de fomentar y operar programas de intercambio estudiantil internacional de nivel licenciatura y posgrado, así como de gestionar los convenios de colaboración académica con IES de otros países. Anteriormente, lo internacional se conceptualizaba institucionalmente como intercambio cultural, académico y becas.

El crecimiento de la presencia universitaria en el extranjero y las consecuentes relaciones con IES de otros países motivó a la UNAM a reorganizar las funciones de sus oficinas centrales, lo que implicó un cambio en la estrategia para la cooperación universitaria internacional, vista como un componente integral que incluye intercambios académicos y culturales, becas y relaciones interinstitucionales. Todo ello quedó comprendido con la creación, en 2015, de la Coordinación de Relaciones y Asuntos Internacionales (CRAI), oficina encargada de organizar, operar y supervisar la política de internacionalización de la UNAM y que depende de la Secretaría de Desarrollo Institucional. A esta Coordinación quedaron adscritas la DGECI y el CEPE, del que originalmente dependían las sedes. En 2018, se determinó que las Sedes en el Extranjero quedarían adscritas directamente a la CRAI (Graue Wiechers, 2018).

La organización institucional para el proyecto de internacionalización se compone de la siguiente forma:

De Centros a Sedes

Con este nuevo entramado institucional enfocado a la internacionalización, en 2016 la UNAM determinó que las Escuelas de Extensión y los Centros de Estudios Mexicanos cambiaran su nomenclatura para convertirse en Sedes de la UNAM en el Extranjero, las cuales adquieren su nombre de acuerdo con el país en que operan. Cuando se instalan dos o más representaciones en un



mismo país, se denominan según la ciudad en la que se ubican. Esto no solo representó un cambio de nombre, ya que la identificación como Sedes en lugar de Centros refleja la naturaleza misma de sus funciones que van más allá de los estudios mexicanos, porque operan como oficinas de representación de la UNAM.

En el caso de la UNAM-China, como se mencionó anteriormente, se ha constituido como una plataforma para la cooperación universitaria en Asia, ya que su trabajo no solo se limita a su relación con China, si no que ha establecido vínculos con otras instituciones de países en la región, por la naturaleza de sus actividades y por los programas académicos y culturales que ha desarrollado desde su fundación. Existen algunas funciones que son propias de esta Sede, como la difusión de los estudios y la cultura china, labores de traducción e interpretación al chino para el funcionamiento de la representación, y la difusión del quehacer universitario sino-mexicano.

Dentro de las funciones de la Sede UNAM China se encuentran:

- La vinculación, colaboración e intercambio académico con universidades e Instituciones de Educación Superior, dependencias de gobierno o cualquier entidad educativa o cultural de China, así como diversos países y regiones.

- El establecimiento de vínculos con Instituciones de Educación Superior de prestigio para desarrollar programas de doble titulación o grado, de conformidad con lo previsto en la normatividad de la UNAM.
- El fortalecimiento del proyecto de internacionalización de la UNAM mediante la divulgación de sus actividades, a través de la promoción del intercambio de investigadores y personal docente.
- El impulso y la difusión a estudios de la cultura mexicana, particularmente los orientados a las relaciones de México con China, así como la difusión y promoción de los estudios chinos.
- El desarrollo de programas de enseñanza de chino y cultura china para beneficio de la comunidad universitaria, favoreciendo la movilidad internacional del alumnado.
- El apoyo a la comunidad mexicana en el extranjero, a través de programas académicos, culturales y sociales; la organización de grupos universitarios de exalumnas y exalumnos, y de talentos mexicanos, entre otros.
- La enseñanza, evaluación y certificación del español para personas extranjeras.
- Las demás que sean encomendadas por la persona titular de la Rectoría. (Graue Wiechers, 2018)

Otro aspecto a considerar para el desarrollo de las funciones mencionadas es que todas las actividades de la Sede UNAM-China son gratuitas, lo que permite ampliar su impacto entre la comunidad de académicos, estudiantes y público en general. Gracias a la relación costo-beneficio es posible que el proyecto mantenga su solvencia económica y maximice sus recursos, considerando que la Sede opera en las instalaciones de la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing que, como parte del convenio de colaboración, le ofrece espacios sin costo, los cuales constan de dos oficinas y un aula.

Desde su origen, la Sede UNAM-China fue concebida estratégicamente para fomentar y generar vínculos institucionales que han permitido establecer proyectos de la UNAM con IES, organizaciones culturales y gubernamentales

tanto de China, México y otros países. Esto se traduce en que el 80 por ciento de los costos de los programas académicos y culturales son patrocinados, auspiciados y/o financiados por las instituciones con las que colabora.

Programas académicos y culturales

De acuerdo con la información reportada por la Sede UNAM-China, en el periodo de 2012 al 2018 se habían organizado 397 actividades académicas y culturales beneficiando a 51 mil 820 personas, esto se traduce en un promedio de 55 actividades por año. El 70 por ciento de los participantes son académicos y estudiantes y el 30 por ciento restante es público en general (UNAM-China, 2018).

Dentro de las actividades se consideran seminarios, simposios, congresos, mesas redondas, conferencias, exposiciones, ciclos de cine, presentaciones de libros, conciertos, cursos, talleres, entre otras. La organización de estos eventos, más que alinearse a dinámicas coyunturales, persiguen crear redes de colaboración académica, ya que uno de los ejes es institucionalizar dichas actividades.

Asimismo, en la organización de los proyectos académicos la Sede mantiene un enfoque multidisciplinario, procurando una visión multilateral de los temas para fomentar el diálogo entre académicos mexicanos, chinos y de otros países, además que algunas actividades se realizan alternadamente en México y China (UNAM-China, 2017).

Como una forma de dejar constancia del trabajo académico y permitir que el público disponga de material de consulta actualizado, la Sede ha promovido la publicación de libros o memorias derivados de las actividades organizadas. En algunos casos las publicaciones son bilingües (chino-español) contribuyendo con ello a la divulgación del conocimiento en disciplinas como ciencia, tecnología, política, economía, historia, idiomas, humanidades, artes, entre otras.

Intercambio académico

En lo que respecta a los académicos de la UNAM que han visitado China para participar en actividades como congresos, coloquios, seminarios, conferencias, entre otros, en 7 años la Sede ha registrado 146 visitas en las que han participado 103 universitarios provenientes de facultades, institutos y centros (UNAM-China, 2018). La diferencia entre el número de visitas y de académicos se debe a que hay investigadores que han realizado actividades en China en más de una ocasión.

Una de las características de la UNAM es que la mayoría de sus funcionarios también son académicos, y algunos de ellos se mantienen activos como docentes. Esto permite que la visita de las autoridades universitarias sea una oportunidad para que, además de sostener reuniones con sus contrapartes chinas, también ofrezcan conferencias o participen en otra actividad académica dependiendo del contexto. Con el fin de aprovechar al máximo la presencia de los académicos y autoridades universitarias, la Sede organiza una agenda de trabajo en la que se define el número de IES Chinas que visitarán, dependiendo de la estancia y las áreas de interés en materia de cooperación universitaria. Se procura que los universitarios mantengan contacto con IES e instituciones con las que la UNAM ha firmado convenios, en seguimiento a los proyectos académicos y culturales en los que se colabora, o bien, se programan visitas a instituciones con las que no existen convenios, a fin de explorar y generar nuevos proyectos de cooperación universitaria internacional.

Por otro lado, la Sede también lleva un registro de académicos chinos y de otros países que participan en alguna de las actividades que coorganiza, tanto en China como en México. De acuerdo con la estadística, en el periodo 2012-2018 sumaban 400 personas (UNAM-China, 2018). En ocasiones, cuando las contrapartes chinas buscan realizar alguna visita académica a la UNAM, la Sede las orienta y canaliza con sus respectivas contrapartes en México. De este modo, el intercambio académico opera en dos sentidos. La UNAM-China es el intermediario para facilitar la vinculación y la comunicación entre

las partes, lo que refleja la importancia estratégica de contar con una oficina de representación, máxime por las dificultades idiomáticas entre el chino y el español, además de las diferencias culturales y organizativas de cada institución.

Vinculación institucional

Las actividades académicas y culturales no podrían realizarse sin una permanente vinculación institucional. Una de las funciones de la UNAM-China es mantener, fomentar y generar nuevos vínculos entre las diversas dependencias de la UNAM con IES e instituciones de China y de otros países.

La vinculación institucional se entiende como las interacciones entre al menos dos o más entidades con el fin de entablar una relación para organizar una actividad en común. Cuando no se concreta una actividad conjunta, entonces se habla de un contacto institucional más que de una vinculación. Dicha vinculación, a su vez, se divide en intrainstitucional, que se refiere solo a las dependencias de la UNAM, e interinstitucional, que incluye solo las dependencias externas. Hasta 2018, la UNAM-China ha establecido vinculación con 142 instituciones, de las cuales, 51 son entidades de la UNAM (intrainstitucionales) y el resto (interinstitucionales) se componen por 54 IES e instituciones de China, 10 de México y 27 de otros países (UNAM-China, 2018).

Convenios e instrumentos de cooperación universitaria

La gestión y realización de convenios requiere de un vínculo institucional previo, aunque no toda vinculación genera instrumentos de cooperación. Antes de la fundación de la Sede existían 7 convenios con IES de China. Desde el funcionamiento de la UNAM China, el crecimiento ha sido exponencial. En 2019, la UNAM tenía registrados 41 convenios (generales y específicos),

los cuales han sido suscritos con 27 IES de China, así como con organismos dependientes del Consejo de Estado de China. Es importante precisar que la Sede no suscribe dichos instrumentos de colaboración, sino que su función es vincular a las dependencias de la UNAM con sus contrapartes en China para que ambas partes, según las necesidades de cada institución, acuerden los términos de la cooperación. En algunos casos, se asesora a las dependencias universitarias con el fin de contribuir a la definición y gestión de los programas académicos y culturales motivo del convenio.

Apoyo a la movilidad estudiantil

Una de las contribuciones medulares de la representación en China es el impacto que ha representado en el apoyo a la movilidad estudiantil, tanto para los alumnos de la UNAM que realizan intercambio en el país asiático (movilidad saliente) como estudiantes de IES chinas que estudian en la UNAM (movilidad entrante). Desde la apertura de la Sede al cierre del 2018, 117 alumnos de la UNAM provenientes de 17 facultades, a nivel licenciatura y posgrado, han realizado estudios distribuidos en 16 universidades de China, la mayoría de las IES se encuentran clasificadas entre las mejores del país y con altos puntajes en los *rankings* internacionales (UNAM-China, 2018). En el caso de los alumnos de licenciatura, todos los estudiantes cuentan con beca de la UNAM para realizar sus estudios de intercambio por un periodo semestral, como parte de los convenios de colaboración. En el caso de posgrado, los alumnos cursan sus estudios por un periodo anual o bianual, y reciben apoyo de las instituciones receptoras o bien del Consejo de Becas de China.

En lo que respecta a la movilidad entrante, en el periodo 2012-2018 se registraron 162 alumnos de China que estudiaron becados en la UNAM, tanto a nivel licenciatura como en posgrado, distribuidos en 7 programas académicos (UNAM-China, 2018). En su mayoría, los apoyos por parte de la UNAM consisten en la exención del pago de matrícula como estudiantes

extranjeros, además de que cuentan con apoyo del Consejo de Becas de China para realizar sus estancias en México, que van de un semestre en licenciatura a un año en los casos de posgrado.

Programa de doble titulación

En apoyo al desarrollo de programas internacionales de doble titulación y gracias a los vínculos institucionales de la Sede, se concretó el primer programa de posgrado compartido de la UNAM con una universidad china. Es el primer posgrado en su tipo que se registra a nivel de relaciones educativas entre México y China. Se trata del Posgrado Compartido de Estudios Latinoamericanos, el cual fue suscrito en 2015 entre el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM y el posgrado de la Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing (UNAM-China, 2015b). A fin de lograr la doble titulación, los estudiantes de la UNAM deberán cursar sus estudios en dos años, mientras que en el caso de los alumnos de la BFSU deberán hacerlo en tres. Se establece que dentro de los periodos mencionados, los estudiantes de ambas universidades pueden cursar de forma presencial un año en la universidad receptora. El programa entró en operación en 2017.

Difusión del español y la literatura mexicana

Una de las funciones de la Sede consiste en apoyar en la enseñanza, evaluación y certificación del español para personas extranjeras y, en el caso particular, entre el público chino. La UNAM-China, a diferencia de una Escuela de Extensión, no cuenta con profesores de español. Su contribución consiste en promover y difundir las diversas iniciativas universitarias en la materia, y con mayor proyección en China, país donde el estudio del español como lengua extranjera ha tenido un mayor impulso. Se estima que en el país asiático cerca de 50 mil personas estudian el idioma, el cual se imparte en 135

universidades, además de centros privados de estudios de lenguas. El gobierno chino incluyó en el plan curricular de secundaria y en algunas primarias el idioma español como lengua extranjera optativa (junto con el francés, alemán e inglés), lo que ha incrementado considerablemente la demanda de recursos de aprendizaje y certificaciones (UNAM 2019b).

En este sentido, la UNAM-China ha promovido el lanzamiento y presentación académica del Servicio Internacional de Evaluación de la Lengua Española (SIELE), primer examen con reconocimiento internacional que acredita el dominio del idioma desde la perspectiva panhispánica. La prueba fue diseñada y creada en 2015 de forma conjunta por la UNAM, el Instituto Cervantes, la Universidad de Salamanca y la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, existen 15 centros examinadores SIELE en 9 ciudades de China. Además, a través del vínculo entre la UNAM y la BFSU, se logró que esta universidad se incluyera como institución asociada al SIELE, la única proveniente de un país no hispanohablante (Parra, 2018a).

Dentro de las actividades de promoción del idioma, la Sede organizó en colaboración con Publicaciones UNAM y la BFSU el Primer Concurso Nacional Universitario de Cuento en Español de China, en el que se presentaron 162 trabajos de más de 40 universidades (UNAM-China, 2019b). Una iniciativa sin precedentes porque es la primera ocasión en que se organiza un concurso de este tipo, que además contempla la publicación de los trabajos ganadores en una edición chino-español, editada bajo el sello de Publicaciones UNAM. Además de estas actividades, la Sede ha institucionalizado la realización de la Semana de Literatura Mexicana en China (Parra, 2018c), en la que participan destacados escritores mexicanos, quienes también son académicos de la UNAM.

Rincón UNAM

El Rincón UNAM es un espacio físico para la difusión de los recursos multimedia contenidos en la plataforma Descarga Cultura, creada hace 10

años y gestionada por la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM. El concepto Rincón UNAM es relativamente nuevo. Nació en China, donde se instaló el primer espacio en 2015, alojado en la Biblioteca "Antonio Machado" del Instituto Cervantes de Beijing (UNAM-China, 2015a). El espacio consiste en un *stand* con computadoras conectadas a la plataforma Descarga Cultura UNAM, con códigos QR disponibles en las paredes para que el público, a través del escaneo con sus teléfonos, instale la aplicación y acceda gratuitamente a los recursos que pueden guardarse en el teléfono, la tableta o la computadora. Bajo este concepto, la Sede ha promovido la instalación de cinco Rincones UNAM ubicados en universidades de China donde se imparte la carrera de español y recientemente se abrieron dos espacios en Australia.

Programa cultural

Aunado a las actividades mencionadas, la Sede promueve de forma permanente la difusión de la cultura mexicana a través de la planeación y organización de eventos culturales que contemplan exposiciones, ciclos de cine, música, conferencias, talleres mesas redondas, presentaciones de libros, entre otros eventos. Entre los eventos organizados destacan el Ciclo de Cine Contemporáneo Mexicano (Parra, 2018b). Realizado en cuatro ediciones, se ha convertido en un referente en China para mostrar lo más reciente de la filmografía mexicana. Está también el Festival de Música UNAM-CCOM (Parra, 2018d). Organizado en tres ocasiones, ha permitido que académicos tanto de la Facultad de Música como del Conservatorio Central de Música de China (CCOM, por sus siglas en inglés) realicen actividades en ambos lados del Pacífico. Los académicos han tenido la oportunidad de difundir la cultura musical tanto en México como en China, en escenarios como la Sala "Nezahualcóyotl" de la UNAM o en el Centro Nacional de las Artes en Beijing.

En otro de los proyectos de mayor impacto se encuentra la traducción

y publicación al chino de la obra insigne del profesor emérito de la UNAM, Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos-Relaciones indígenas de la Conquista*, así como *El reverso de la Conquista*. Este proyecto simbolizó tanto la difusión de los conocimientos sobre México entre el público chino, como la cooperación editorial sino-mexicana, ya que el libro se editó bajo el sello de Commercial Press, que adquirió los derechos de Publicaciones UNAM (Parra, 2017).

Traducción e interpretación

Como se ha expuesto, la traducción e interpretación español-chino son funciones propias de la Sede, lo que permite el intercambio de académicos y estudiantes, la comunicación entre autoridades de la UNAM con sus contrapartes chinas, la realización de las actividades de promoción, eventos académicos y culturales, así como las tareas cotidianas para la operación de la oficina. Dada la complejidad de ambas lenguas, esta tarea se ha convertido en una función sustantiva.

Si bien el inglés se ha constituido como la *lingua franca* internacional, el espíritu de una auténtica comunicación intercultural es el utilizar la lengua materna de los interlocutores. Este factor ha contribuido al eficiente funcionamiento de la Sede y es uno de los valores agregados que aporta el contar con una representación universitaria en China; permite que la interlocución entre las partes sea fluida y se acorten las barreras idiomáticas y culturales en pos de la colaboración universitaria.

Difusión y divulgación

La traducción va de la mano con la difusión y la divulgación de las actividades de la Sede. Es gracias a la promoción permanente lo que permite la visibilidad del trabajo universitario de alumnos, académicos y autoridades que tienen en

China o en México su punto de encuentro y de colaboración. Como ejemplo de este trabajo se cuenta el Boletín Electrónico *En el Ombligo de la Luna* (UNAM-China, 2019a), una publicación bilingüe (español-chino) editada por la Sede con el fin abrir un espacio de difusión de las culturas mexicana y china. Además, la UNAM-China mantiene una permanente colaboración con los órganos de comunicación institucionales universitarios, así como con medios de comunicación, tanto nacionales como internacionales, para posicionar el trabajo a través de la publicación de notas informativas. Se han elaborado más de 250 artículos desde la creación de la entidad. También, se realizan entrevistas a los universitarios para dar a conocer su trabajo tanto en los espacios propios de difusión, como en el sitio web o en redes sociales de México y China, lo que implica un proceso de cobertura periodística previo y durante la estancia académica, así como la posterior publicación de la información y su seguimiento.

Conclusión

Como se ha analizado en este capítulo, la Sede de la UNAM en China se constituye como un ejemplo de colaboración universitaria internacional, acorde con los postulados de la UNESCO, porque desempeña un papel fundamental en la elaboración, transferencia e intercambio de conocimientos entre las comunidades universitarias sino-mexicanas; sus actividades contribuyen al desarrollo del potencial humano y a la comunicación intercultural. Parafraseando a Justo Sierra, la Sede de la UNAM-China contribuye a universalizar lo mexicano en Asia, un concepto entendido como la proyección internacional de la Universidad.

Asimismo, la Sede es una plataforma para generar mayores oportunidades de vinculación, asociación y movilidad para su comunidad estudiantil, docente y de investigación, en apoyo al proceso de internacionalización de la UNAM en China y en Asia, ya que su operación contribuye a la construcción de un amplio programa académico y cultural, lo que posibilita el intercambio

en diversas disciplinas, tomando como eje las funciones sustantivas de la UNAM: docencia, investigación y difusión de la cultura.

Bibliografía

Graue Wiechers, Enrique (2016), "Acuerdo por el que las Escuelas de Extensión Universitaria y los Centros Estudios Mexicanos se denominan Sedes en el extranjero", *Gaceta UNAM*, 4782.

Graue Wiechers, Enrique (2018), "Acuerdo por el que las Sedes de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Extranjero se Integran a la Coordinación de Relaciones y Asuntos Internacionales", *Gaceta UNAM*, 27 de septiembre.

Parra, Raúl L. (2017), "La *Visión de los vencidos* se convierte en un *best seller* en China", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 31 julio, https://unamenchina.net/2017/07/31/la-vision-de-los-vencidos-se-convierte-en-un-best-seller-en-china/ [consulta: 17 junio 2019].

Parra, Raúl L. (2018a), "Anuncian incorporación de universidad de China al Servicio Internacional de Evaluación de la Lengua Española", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 12 de abril, https://unamenchina.net/2018/04/12/anuncian-incorporacion-de-universidad-de-china-al-servicio-internacional-de-evaluacion-de-la-lengua-espanola/ [consulta: 26 abril 2019].

Parra, Raúl L. (2018b), "IV Ciclo de Cine Mexicano Contemporáneo abre en China con película ganadora del Ariel 2018", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 13 de junio, https://unamenchina.net/2018/06/13/iv-ciclo-de-cine-mexicano-de-la-unam-china-abre-con-sueno-en-otro-idioma-ganadora-del-ariel-2018/ [consulta: 3 junio 2019].

Parra, Raúl L. (2018c), "Gonzalo Celorio, Hernán Lara y Jorge Volpi ofrecen conferencias en China sobre literatura mexicana", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 9 de noviembre, https://unamenchina.net/2017/11/09/gonzalo-celorio-hernan-lara-y-jorge-volpi-ofrecen-conferencias-en-china-sobre-literatura-mexicana/ [consulta: 18 abril 2019].

Parra, Raúl L. (2018d), "Cautivan en China con música barroca mexicana", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 21 de noviembre, https://unamenchina.net/2018/11/21/cautivan-en-china-con-musica-barroca-mexicana/ [consulta: 26 mayo 2019].

UNAM-China (2015a), "Inauguran en el Cervantes de Beijing el Rincón de la UNAM", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 18 de septiembre, https://unamenchina.net/2015/09/18/inauguran-en-el-cervantes-de-pekin-el-rincon-de-la-

unam/ [consulta: 26 mayo 2019].

UNAM-China (2015b), "Crean el primer posgrado entre México y China", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 24 de noviembre, https://unamenchina.net/2015/11/24/crean-el-primer-posgrado-compartido-entre-mexico-y-china/ [consulta: 25 mayo 2019].

UNAM-China (2017), *5 Aniversario. Sede UNAM-China*. Beijing: Centro de Estudios Mexicanos UNAM-BFSU.

UNAM-China (2018), *Numeralia 2012-2018*. Beijing: UNAM-China.

UNAM-China (2019a), *El Ombligo de la Luna,* en *Publicaciones*. Beijing, UNAM-China, https://unamenchina.net/inicio/difusion/publicaciones/ [consulta: 25 mayo 2019].

UNAM-China (2019b), "Supera expectativas en China concurso universitario de cuento en español", *UNAM-China. Centro de Estudios Mexicanos*, 6 de marzo. https://unamenchina.net/2019/03/06/supera-expectativas-en-china-concurso-universitario-de-cuento-en-espanol/ [consulta: 21 mayo 2019].

UNESCO (1995), *Documento de política para el cambio y el desarrollo en la educación superior*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

UNAM (2017), *Políticas de Internacionalización de la UNAM*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-SDI-CRAI, https://www.unaminternacional.unam.mx/doc/politicas/politicas-de-internacionalizacion-de-la-unam.pdf [consulta: 7 julio 2019].

UNAM (2019a), *Portal de Estadística Universitaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, http://www.estadistica.unam.mx/numeralia/ [consulta: 7 julio 2019].

UNAM (2019b), "UNAM impulsa en China certificación del español", *Boletín UNAM-DGCS*, 304, http://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2019_304.html [consulta: 7 julio 2019].

La utilización de las TIC como instrumento potencializador del aprendizaje, en la Facultad de Arquitectura y Diseño de la UAEMéx

Irma Eugenia García López y Abel Garza Ramírez

Lo estructural, contextual y circunstancial de las TIC en México

Como en diferentes sistemas sociales, los sistemas educativos se esfuerzan por incorporar las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), así como se hacen esfuerzos similares por incorporarlos a la administración pública, hospitales o corporativos. Quien dedique su atención a encontrar los determinantes del sistema educativo mexicano dará cuenta de que se da en circunstancias muy particulares, que su contexto es complejo, pero con investigaciones científicas localizará la presencia de comportamientos predecibles y patrones de conducta que aportan evidencia de un fenómeno estructural.

México es un país considerado como en vías de desarrollo. Legalmente, la educación que provee el gobierno es laica y gratuita hasta lo que se considera el nivel básico (preescolar, primaria, secundaria y bachillerato), mientras que el gobierno también provee de educación superior pública, aunque esta no necesariamente es gratuita. Diferentes universidades estatales tendrán una composición demográfica distinta, por diferentes circunstancias, las habrá unas con mejor o peor infraestructura, calidad educativa o disposición hacia las tecnologías.

En el caso de las TIC para la educación, se ha abierto camino en países en vías de desarrollo, como México, debido al abaratamiento y acelerado uso de tecnología móvil, particularmente de los teléfonos inteligentes y con acceso a Internet (Dutta, Geiger y Lanvin, 2015). El uso de tecnología móvil ha impulsado una serie de estudios con una renovada visión del fenómeno: se trata de contextos, circunstancias y estructuras que cambian cada vez más aceleradamente. Por ejemplo, Becker (2000: 1) critica a Cuban, quien en

1985 exponía las dificultades y peripecias de incorporar las TIC al proceso educativo, como descomponer los ordenadores o el desconocimiento del uso del correo electrónico, mientras que para Becker (2000: 7) estas problemáticas ya no están presentes, pero se presentan nuevas; se puede argumentar que ni los problemas que detectan Becker o Cuban están presentes del todo en el contexto mexicano, sino que se han modificado tanto a nivel estructural como contextual y circunstancial.

Herrera-Batista (2009) estudia el uso de las TIC en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y muestra cómo un 75 por ciento de los estudiantes prefiere utilizar *Messenger* de *Facebook* para coordinarse y organizar las actividades educativas con sus compañeros, en comparación con el correo electrónico (16%), aun cuando hace algunos años podría haber sido el medio de comunicación predilecto en la comunidad académica. Mientras que en la actualidad aún existen profesores que no utilizan *Messenger* de *Facebook* por diferentes razones que pueden ser de carácter ideológico, de la viabilidad como herramienta pedagógica o administrativa, e incluso el (des) conocimiento de la aplicación.

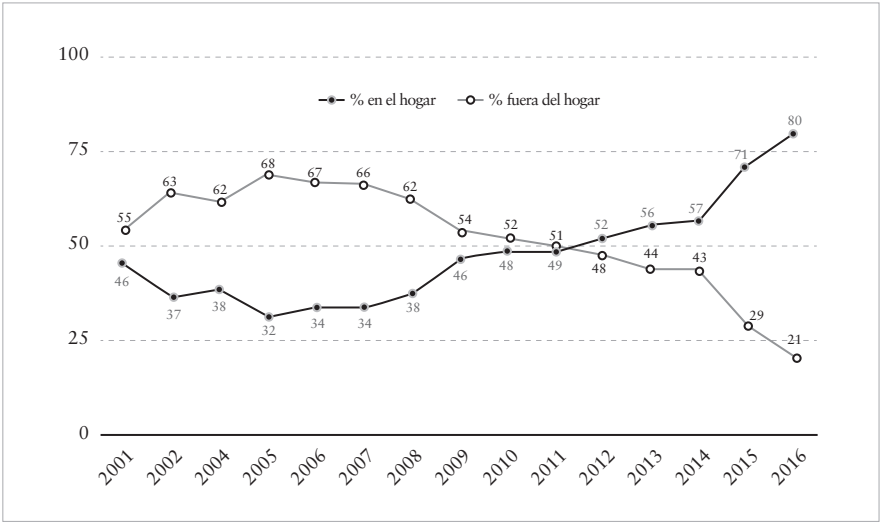
El Estado de México, como una entidad federativa de México, está inmerso desde hace tiempo en un contexto de violencia, en donde la Encuesta Nacional de Victimización y Precepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) ubican la percepción de los habitantes del Estado de México como de los más inseguros, superados mínimamente por la Ciudad de México, Guanajuato y Tabasco (INEGI, 2019a). La percepción de inseguridad y violencia afecta a algunos profesores, quienes evitan tener contacto con estudiantes mediante el uso de redes sociales por miedo a que vulneren su privacidad y seguridad. Igualmente, este contexto de violencia impide que se realicen con comodidad algunas actividades de campo; incluso, afecta en la disposición del uso de tecnología en el espacio público, como el transporte público o en el aula, por vulnerar su seguridad.

Este fenómeno de violencia se hizo presente en gran parte del país y probablemente, aunado a ello, el uso del Internet fuera del hogar ha

disminuido para dar paso al uso de Internet en el hogar, como lo demuestra el histórico de la Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH) del INEGI (2016).

La gráfica anterior puede aclarar los cambios en la conducta del uso de TIC a nivel nacional, mas no necesariamente en una disminución de uso, o en el decrecimiento del acceso a la información. De acuerdo con el Directorio Estadístico de Unidades Económicas (DENUE) del INEGI (2019b) en la actualización 2016, el Estado de México cuenta con 687 cibercafés (INEGI, 2018a),[1] mientras que el promedio del resto de entidades federativas es de 70 cibercafés. El Estado de México es el que más tiene; en otras palabras, concentra poco más del 30 por ciento de todos en México, registrados en el DENUE (N=2,243). Aunado a lo anterior, la ENDUTIH del INEGI (2016) señala que el Estado de México tiene el primer lugar de personas mayores de 5 años tanto con celulares comunes (3.65%) como con celulares inteligentes (10.8%).

En síntesis, el Estado de México está entre las zonas más densamente pobladas del país; a pesar de su riqueza cultural, es una zona con una



Gráfica 1. *Usuarios de Internet por lugar de acceso, 2001 a 2016, de acuerdo con ENDUTIH de INEGI (2016)*

percepción de inseguridad muy alta, y tiene grandes retos para atender las vulnerabilidades de su población. Aun con lo anterior, la educación universitaria tiene estándares de calidad que hacen que la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx) se ubique, por ejemplo, en el ranking de la empresa británica Quacquarelli Symonds (QS, 2019), en el lugar número 11 entre 50 universidades mexicanas evaluadas.

El modelo RECREA

El presente capítulo surge de una serie de análisis que se ha realizado en la incorporación de TIC en el proceso educativo; proceso educativo que implementa el modelo de la *Red de Comunidades para la Renovación de la Enseñanza-Aprendizaje* (RECREA). Dicha red es una propuesta de la Secretaría de Educación Pública del gobierno federal, promovida por la Subsecretaría de Educación Superior y Coordinada por la Dirección General de Educación Superior para Profesionales de la Educación y la Dirección General de Educación Superior Universitaria.

La forma en cómo se ejecuta la RECREA descansa en la activa participación de facilitadores y docentes que conforman la "Comunidad(es) de Práctica" integrada por catorce organizaciones de educación pública, siete escuelas normales y siete universidades públicas del fuero estatal.[2] El presente capítulo surge en este marco de acción al que se le conoce entre los miembros como 'modelo RECREA' que se analizará brevemente en esta sección (Aseguramiento de la Calidad en la Educación y el Trabajo, 2009).

El objetivo primordial con el que fue creado la RECREA era impulsar una renovada práctica educativa y el mejoramiento del proceso de enseñanza-aprendizaje en la educación superior de México. Aun cuando los cambios democráticos de la administración pública han afectado, tanto positiva como negativamente, el interés por la sostenibilidad y permanencia de la red descansa casi exclusivamente en la Comunidad de Práctica, que participa activamente a nivel nacional e internacional en la generación de propuestas y

en la difusión de hallazgos científicos relativos a la docencia. Los principales obstáculos para la Comunidad de Práctica, además de los políticos de interés cívico-nacional, están en consolidar metodologías compartidas, en la amplitud de la red para su extensión a otras instituciones, así como en la colaboración internacional.

Tanto los objetivos como los retos próximos a la RECREA se abordan desde tres ejes centrales que guían la labor de la Comunidad de Práctica, desde ser una guía para las indagaciones e investigaciones científicas, hasta sumarse a los retos globales de la educación. Estos ejes centrales son (1) el pensamiento complejo, (2) investigación-docencia, y (3) tecnologías de información y comunicación (TIC). En la medida de sus posibilidades, contextos e intereses, los miembros de la Comunidad de Práctica aportan a estos ejes y se van consolidando consensos entre sus miembros al punto que se han convertido en estructuras de la dinámica académica de la RECREA.

Estos tres ejes y la dinámica académica que da vida a la RECREA se va poco a poco materializando en una *Estrategia para la Transformación e Innovación Docente* a nivel nacional que pretende ser integral, reconociendo las tendencias globales en la pedagogía. De las principales actividades de la red, está el organizar semestralmente foros para la reflexión relativas a los tres ejes anteriormente mencionados que favorezcan nuevos procesos, metodologías de seguimiento y la difusión de resultados en la experiencia educativa a nivel superior.

Estos tres ejes centrales se complementan con otros tres transversales: (A) Planeación de la enseñanza, (B) Seguimiento, y (C) Comunidades en práctica.

Cuadro 1. Matriz de ejes de la RECREA (Elaboración propia)

	Sistema (complejo)		
	1. Pensamiento complejo	**2. Investigación-docencia**	**3. TIC**
A. Planeación de la enseñanza	1.A	2.A	3.A
B. Seguimiento	1.B	2.B	3.B
C. Comunidades en práctica	1.C	2.C	3.C

Esta matriz de posibles combinaciones entre los ejes centrales y transversales permite una diversidad para la reflexión y la experiencia docente, todo ello sumergido en un sistema que es complejo, como se muestra a continuación:

En este sentido, el presente estudio concentra su atención en el eje central (3) TIC e intenta abarcar las tres transversalidades (3.A, 3.B y 3.C). En este estudio se hará la reflexión relativa a la práctica docente con el uso de TIC, desde la planeación, seguimiento y la práctica. En adelanto a los resultados y experiencias: el papel de la 'complejidad' ha sido el medio para la transición de teoría casi exclusivamente pedagógica y psicológica a aproximaciones científicas generales, particularmente en la incorporación del estructural-funcionalismo (Parsons, 1951; Beltrán Villalva, 2011: 83-109), en la experiencia de la RECREA, principalmente auspiciada por la teoría general de sistemas (Bertalanffy, 1976), pero también con la amplitud de la teoría como el estudio del "control" (cibernética) (Ashby, 1958: 83-99), la "autopoiesis" (Maturana y Varela, 1980), así como el diseño de tareas ante la complejidad (Morin, 1999); aunque la operatividad y la incorporación de estas perspectivas teóricas en las prácticas de la RECREA ha sido posible por la importancia que se le ha dado a la obra del grupo de Jeroen J. G. van Merriënboer (Van Merriënboer y Kirschner, 2011; Van Merriënboer, Clark y Croock, 2002: 39-64).

Con base en la matriz anterior, el objeto de estudio de cada unidad de aprendizaje, carrera o intereses de investigación del estudiante se personifica en un 'Sistema (Complejo)' y los ejes, tanto centrales como transversales, se convierten en guías para que la complejidad de la que se hace el fenómeno o profesión, se aborda con herramientas igual o más complejas que permitan al docente y alumno generar sus propios modelos interpretativos, al mismo tiempo que no desatiende la naturaleza compleja de su objeto, como indica el principio de variedad requerida (Ashby, 1958).

Como se mencionaba con anterioridad, la experiencia gira en torno a la puesta en marcha de estrategias de incorporación de TIC en el marco del modelo de la RECREA, en el caso de dos asignaturas (Agua y Ecología Urbana) de la UAEMéx. Además, como se destacó con la matriz de

congruencia de los ejes envueltos en un sistema complejo, los siguientes apartados dan particular énfasis al eje central de las (3) TIC, aun cuando los tres ejes centrales se desarrollan tanto en la (A) Planeación de la enseñanza-aprendizaje, (B) Seguimiento, y (C) Comunidades de práctica.

(3.A) TIC y Planeación de la enseñanza-aprendizaje

La planeación de la enseñanza-aprendizaje se concentra principalmente en las actividades, tareas y proyectos de aprendizaje que realiza el estudiante junto con su facilitador del conocimiento. Este eje transversal tiene por objetivo que el estudiante aborde situaciones reales para su preparación ante una realidad compleja; también pretende que se identifiquen conocimientos, saberes y datos para que se transformen en información que son esenciales ante situaciones reales para así desarrollar las competencias, e incorporar modelos, técnicas y métodos para abordar problemáticas con autonomía en el estudiante.

El modelo RECREA incluye seis pasos para la planeación de la enseñanza-aprendizaje: identificar el propósito de la asignatura; diseñar actividades, tareas y proyectos con atención en la complejidad (Morin, 1999); material,

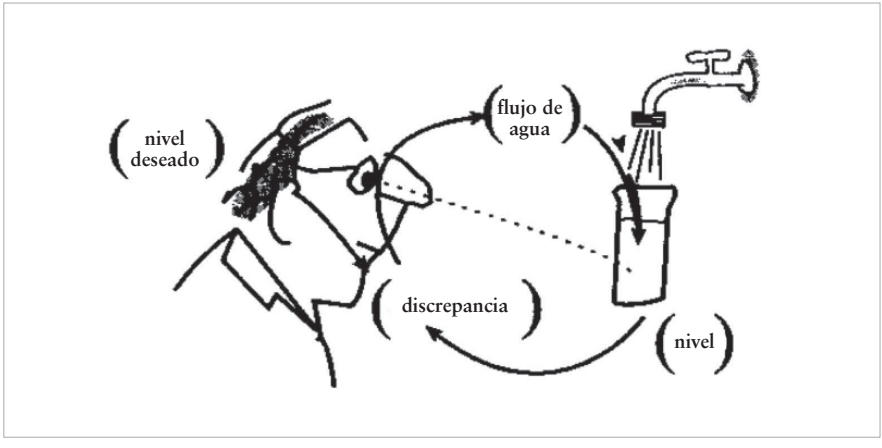


Imagen 1. *Diagrama explicativo del proceso de retroalimentación (Aracil y Gordillo, 1997)*

fuentes, conocimientos, saberes y datos que permitan su transformación en información (contenidos); apoyos y mediación del docente en la realización de las actividades, tareas y proyectos; diseño de evaluación(es), y presentación a los estudiantes. Sin embargo, como aportación teórica de los sistemas complejos hemos redescubierto el valor que tiene la retroalimentación en sistemas autopoiéticos, y el proceso de enseñanza-aprendizaje no es la excepción.

La retroalimentación es el eslabón comunicativo que permite diferenciar entre un proceso lineal de un sistema. Sin la retroalimentación un proceso comunicativo no puede ser reconocido como autopoiético (Maturana y Varela, 1980). En el modelo de RECREA, se le da particular importancia en el eje transversal (B) Seguimiento, aunque, dicho sea de paso, se considera elemental en la etapa de planeación. Conocer las expectativas de los estudiantes con respecto de la materia y aquellas competencias que esperan desarrollar con la asignatura permitirá que el facilitador se adapte ante este flujo de información y se logre un mejor clima pedagógico.

Las TIC en este eje central están presente en muchas formas; en primera instancia, la planeación se realiza con procesadores de texto como aquellos que provee *Microsoft Office* como *Word, Excel* o *PowerPoint*. También están presentes en Sistemas de Gestión del Aprendizaje como *Moodle* o *Google Classroom*. Los materiales en creciente medida son digitales, dejando de lado los tradicionales libros y artículos impresos; cada vez se vuelve menos necesario ir a la biblioteca, pero al mismo tiempo se vuelve cada vez más necesario que tanto docentes como alumnos dominen técnicas de búsqueda web y en bases de datos científicas ante la desinformación en Internet. Las evaluaciones digitales se abren cada vez más campo en el sector mexicano, permitiendo otras actividades que no se pueden realizar con papel: incluir material audiovisual o transmitir de manera automática calificaciones al departamento de escolar, entre otras.

Retroalimentación no solamente es el seguimiento; como séptimo paso adicional al modelo tradicional de RECREA, en la planeación de la enseñanza-aprendizaje ha permitido que se incorporen en el diseño

instruccional una serie de indicadores como las encuestas sociodemográficas al comienzo del curso. Estas encuestas sociodemográficas tienen como objetivo hacer un perfil de los estudiantes y, aunque las variables que se incluyen están en discusión por la utilidad que presentan, esto permitirá la construcción de hipótesis en la medida en que se desarrolla el curso. Otro ejemplo de la retroalimentación desde la planeación es elegir los canales de comunicación adecuados para el aprendizaje: no se tienen experiencias innovadoras cuando estos canales son tradicionales como el correo electrónico, que está en creciente y acelerado desuso en las nuevas generaciones; por otra parte, el uso de otras plataformas como *Facebook* o *WhatsApp* vulnera la vida personal de los participantes, además de no ser ambientes idóneos para la educación sino de ocio; la experiencia más enriquecedora, de la que se tratará más adelante, está en el uso de *Google Classroom*. Por último, las TIC en este propositivo paso número siete está en la selección de las tecnologías que se desarrollarán en paralelo con la unidad de aprendizaje, así para los casos de las materias anteriormente descritas, la incorporación de Sistemas de Información Geográfica (SIG) y bases de datos como las del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), han dado buenos resultados y son de particular interés en los estudiantes por su perfil.

(3.B) TIC y Seguimiento

El seguimiento es una parte importante de la retroalimentación abordada en el apartado anterior; sin embargo, en el modelo RECREA se le da énfasis a otros aspectos: se concentra en generar una transformación y mejora significativa del docente, pero se centra en la ejecución de la asignatura. Como se mencionaba, la propuesta está en que el 'seguimiento' se vaya diseñando desde la planeación, y no suscribirse exclusivamente en encuestas de salida para evaluar la actividad docente.

Se reservó, para este apartado, la experiencia más significativa: y es que la incorporación del Sistema de Gestión del Aprendizaje *Google Classroom*

tiene ventajas comparativas con otros sistemas. A saber, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2018b) encuentra que 63.9 por ciento de los mexicanos que accede a Internet es mayor de cinco años (71.3 millones de usuarios), siendo que de ellos 89.7 por ciento accede por medio de celular inteligente, mientras que el 33.1 por ciento accede por computadora y 32.8 por ciento por computadora portátil, entre otros. De estas personas que acceden a Internet por medio de sus celulares, 86.8 por ciento lo hace utilizando la conexión móvil de su dispositivo, y solo 13.2 por ciento lo utiliza mediante la conexión *wifi* (INEGI, 2018b).

La tendencia del uso de dispositivos está cambiando en México y cada vez más personas utilizan sus celulares inteligentes para acceder a Internet, cada vez menos estudiantes se pueden costear una computadora portátil, mientras que el celular inteligente acorta la brecha tecnológica en estratos socioeconómicos más desfavorecidos. Muchas de las plataformas educativas o Sistemas de Gestión de Aprendizaje gratuitas y de amplio uso en las universidades públicas de México se ven sobrepasadas por el acelerado desarrollo tecnológico; mientras que *Google Classroom*, siendo gratuita, incorpora algunas utilidades al contexto mexicano, como su uso en teléfonos y tabletas, además de los medios tradicionales como computadoras de escritorio y portátiles.

El seguimiento por una plataforma amigable permite que la brecha tecnológica impacte menos en docentes mayores o desactualizados tecnológicamente, y que estén en mejor disposición de practicar un 'aprendizaje combinado', es decir, complementar las clases presenciales con un 'seguimiento' continuo del estudiante desde un teléfono celular, que está al alcance de cada vez más mexicanos. En síntesis, *Google Classroom* atiende tres de las principales barreras del seguimiento en contextos en 'vías de desarrollo': (1) implementación de la tecnología accesible y de bajo costo, (2) implementación de la tecnología multiplataforma (*cross platform*), y (3) administración digital de la educación.

Con lo anterior, es de destacar que el uso de *Google Classroom* permite la generación de bases de datos con gran facilidad, desde las evaluaciones,

registro de actividades y tareas, así como el levantamiento de encuestas de seguimiento. Esta información es fácil de exportar e importar a plataformas oficiales en universidades públicas y, al mismo tiempo, si las condiciones políticas-universitarias lo desean, pueden integrar esta plataforma en sus procesos administrativos como de control escolar o bibliotecas virtuales. En el caso particular de la experiencia con *Google* ha sido que cuenta con amplia documentación, guías, talleres y cursos en línea para aquellos que desean aprender a utilizar o sacar más partido a las TIC.

(3.C) TIC y Comunidades de práctica

Las Comunidades de Práctica, como las que dan vida a RECREA, están compuestas por actores que se involucran en el desarrollo y mejora de la educación. Aunque este modelo tiene una alta orientación hacia el docente como el principal actor, no excluye a que los estudiantes se involucren activamente en la construcción de mejoras.

Como se mencionaba anteriormente, el propósito de estas Comunidades de Práctica está en la construcción de la *Estrategia para la Transformación e Innovación Docente*, esto también se delimita por un proceso: (1) planear e innovar de manera conjunta la práctica docente; (2) observar, evaluar, sistematizar y documentar la experiencia; (3) compartir resultados con la Comunidad de Práctica; (4) planear mejoras para el seguimiento periódico; (5) repetir la experiencia de implementar, dar seguimiento y compartir resultados.

Esta estrategia también se utiliza por comunidades virtuales; *Google Classroom* como parte del área de *Google for Education* permite que encuentres "Grupos de Educadores Google" (GEG) cerca de ti que te inspiren, aprendan y compartan experiencias (Google for Education, 2019), por lo que la implementación de *Google Classroom* a la estrategia pedagógica que se reporta no solo cumple con el modelo RECREA, sino que lo impulsa a una comunidad global apoyado por una de las más importantes compañías de servicios digitales del mundo.

Resultados

El diseño instruccional de las dos unidades de aprendizaje (UA): Agua y Ecología Urbana, se analizaron a través de la experiencia educativa de práctica docente a partir del modelo RECREA aplicado a tres grupos de la Licenciatura en Administración de la Obra Urbana (LAPOU) (FAD, 2015). Los resultados del estudio incluyen el diseño de planeación de la UA, la investigación-acción por medio de la intervención de la práctica docente, semestres 2017A, 2017B y 2018B. El seguimiento y la evaluación observaron cambios tanto en la enseñanza como en el aprendizaje. Es decir, el análisis estadístico de la encuesta aplicada a los alumnos, el registro académico y anecdótico del docente, y las reflexiones de la intervención enfatizaron el impacto evaluativo del modelo en cada UA.

El estudio indicó que más del 80 por ciento de los estudiantes mejoró su aprovechamiento escolar, quedando exentos con promedio arriba de 8.0 puntos. Los resultados se manifestaron a través de la encuesta de seguimiento, resaltando que el 90 por ciento utilizó herramientas y estrategias pedagógicas para la realización de proyectos o tareas. El 78 por ciento mencionó la utilidad de aplicar tareas y actividades en la resolución de problemas cotidianos. Igualmente, el 79 por ciento manifiesto estar totalmente de acuerdo con la información que se proporcionó para desarrollar investigación y consultas científicas. El 94 por ciento declaró aplicar TIC en realización de tareas, actividades, reportes, consultas o proyectos. El 85 por ciento expresó

Cuadro 2. *Escala de calificaciones de los estudiantes de la LAPOU (Elaboración propia)*

		Ciclo escolar		
Escala		**2017A**	**2017B**	**2018B**
Uso de Google Classroom		80%	90%	100%
Agua	Examen (5.0 puntos)	3.58	3.59	4.3
	Proyecto integrador (5.0 puntos)	3.58	4.0	4.68
Ecología Urbana	Examen (5.0 puntos)	No data	2.58	3.01
	Proyecto integrador (5.0 puntos)	No data	3.89	4.01

que las actividades y estrategias encomendadas facilitaron y reafirmaron su aprendizaje. Por último, el 80 por ciento expresó haber recibido retroalimentación pertinente y acertada para desarrollar trabajos y tareas:

Adicionalmente, un análisis de las mismas unidades de aprendizaje a las que se les aplicó el uso de *Google Classroom* en tres proporciones diferentes, como se puede observar en el cuadro anterior, ha afectado positivamente en el rendimiento académico tanto en el Examen como en el Proyecto Integrador; en la medida en que más se utiliza *Google Classroom*, mejor calificación promedio obtienen los grupos.

Conclusiones

Los resultados señalan que el modelo RECREA puede ser una herramienta útil y precisa para coadyuvar en el proceso de aprendizaje basado en tareas y proyectos vinculados a situaciones reales que debe enfrentar el alumno en el campo laboral, particularmente porque el modelo se replica en las TIC incorporadas (*Google Classroom*). Es decir, las cifras en el aprovechamiento escolar y la forma de asumir esta experiencia educativa al parecer revelaron el impacto favorable en el aprendizaje del estudiante. Asimismo, para el profesor resultó ser un instrumento estratégico de mejora continua de la práctica docente respecto al diseño y planteamiento de proyectos, trabajos, procedimientos, información, apoyos, contenidos y mediación de la enseñanza.

En suma, el diseño instruccional es una estrategia que busca orientar la atención del maestro para reflexionar continuamente sobre su práctica docente a partir del conocimiento de la situación y contexto de sus estudiantes, y que propone nuevas acciones que mejoren el aprendizaje. Acciones que lleven al alumno a motivarse y comprometerse en sus aprendizajes tanto individual, como grupal; que los lleven a vincular sus aprendizajes con la realidad, a reconocer su responsabilidad de responder 'con-ciencia', con propuestas innovadoras y compromiso a las situaciones y problemáticas de su entorno

y, por último, que los lleven a hacerlo a partir de los últimos avances de los campos disciplinar y profesional. En pocas palabras, favorecer el desarrollo de innovaciones para alcanzar niveles de excelencia en la formación profesional y ser competentes en el mercado laboral de la administración urbana.

Notas

1 El Sistema de Clasificación Industrial de América del Norte 2018 (SCIAN) es un sistema mediante el cual se clasifican las Unidades Económicas presentes en el territorio mexicano, Estados Unidos y Canadá. La versión que utiliza el INEGI puede consultarse en el siguiente enlace: https://www.inegi.org.mx/app/scian/

2 México es una república federativa, en donde cada circunscripción administrativa cuenta con soberanía y libertad, que no es otra cosa más que decir que tienen sus propias constituciones y leyes, así como su propio régimen fiscal (impuestos). En ese orden de ideas, además de contar con Secretarías de Estado (en otros países reconocidos como ministerios) en el orden federal, además existen las Estatales, y estas a su vez crean organismos autónomos como las Universidades Estatales. En el caso de la RECREA, esta surge en la federación y se va materializando gracias a la existencia de otras instituciones públicas de carácter local.

Bibliografía

Aracil, Javier y Francisco Gordillo (1997), *Dinámica de sistemas*. Madrid: Alianza Universidad.

Aseguramiento de la calidad en la educación y el trabajo (2009), *Guía de reflexión para documentar la aplicación de las tareas / proyectos diseñados*. México: ACET.

Ashby, William Ross (1958), "Requisite Variety and its Implications for the Control of Complex Systems", *Cybernetica*, 1 (2), 83-99.

Becker, Henry Jay (2000), "Findings from the Teaching, Learning, and Computing Survey: Is Larry Cuban Right?", *Education Policy Analysis Archives*, 8 (51), 1-32.

Beltrán Villalva, Miguel (2011), "Funcionalismo, Estructuralismo y Teoría de Sistemas", en Salvador Giner (coord.), *Teoría sociológica moderna*, 2.ª ed. Barcelona: Ariel, pp. 83-103.

Bertalanffy, Ludwing (1976), *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, trad. Juan Almela. México: FCE.

Dutta, Soumitra, Thierry Geiger y Bruno Lanvin (Eds.) (2015), *The Global Information Technology Report 2015: ICTs for Inclusive Growth*. Geneva: World Economic Forum, http://www3.weforum.org/docs/WEF_GITR2015.pdf [consulta: 28 junio 2019].

Facultad de Arquitectura y Diseño [FAD] (2015), *Licenciatura en APOU-FAD*, https://www.faduaemex.org.mx/apou/ [consulta: 3 agosto 2019].

Google for Education (2019), *Comunidades: Grupo de Educadores Google*, https://edu.google.com/intl/es-419/latest-news/communities/?modal_active=none [consulta: 3 agosto 2019].

Herrera-Batista, Miguel Ángel (2009), "Disponibilidad, uso y apropiación de las tecnologías por estudiantes universitarios en México: perspectivas para una incorporación innovadora", *Revista Iberoamericana de Educación*, 48 (6), 1-9.

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016), "Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares 2016 [ENDUTIH]", *INEGI*, https://www.inegi.org.mx/programas/dutih/2016/default.html [consulta: 1° julio 2019].

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2018a), "Sistema de Clasificación Industrial de América del Norte 2018", *INEGI*. Clave 561432, https://www.inegi.org.mx/app/scian/ [consulta: 1° agosto 2019].

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2018b), "En México 71.3 millones de usuarios de Internet y 17.4 millones de hogares con conexión a este servicio: ENDUTIH 2017", *INEGI*. SCT-IFT-INEGI, 20 de febrero, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/OtrTemEcon/ENDUTIH2018_02.pdf [consulta: 1° agosto 2019].

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019a), "Encuesta Nacional de Victimización y Precepción sobre Seguridad Pública [ENVIPE]", *INEGI: Tabulados V. Percepción sobre seguridad pública 2018-2019, 5.10*, https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2019/default.html#Tabulados [consulta: 17 enero 2020].

INEGI Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019b), "Directorio Estadístico de Unidades Económicas [DENUE]", *INEGI*, https://www.inegi.org.mx/app/descarga/?ti=6 [consulta: 17 enero 2020].

Maturana, Humberto R. y Francisco J. Varela (1980), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.

Morin, Edgar (1999), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, trad. Mercedes Vallejo-Gómez. París: UNESCO, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117740_spa [consulta: 3 agosto 2019].

Parsons, Talcott (1951), "El Sistema Social", *MultiMania*, febrero, http://members.

multimania.co.uk/apuntesdesociologia/archivos/parsons1.pdf [consulta: 11 marzo 2013].

Quacquarelli Symonds [QS] (2019), "QS Mexico University Rankings 2019", *TopUniversities*, https://www.topuniversities.com/university-rankings/rankings-by-location/mexico/2019 [consulta: 17 enero 2020].

Van Merriënboer, J. G. Jeroen y Paul A. Kirschner (2011), "Diez pasos para el aprendizaje complejo: Un acercamiento sistemático al diseño instruccional de los cuatro componentes", *CORE*, https://core.ac.uk/download/pdf/55535948.pdf [consulta: 3 agosto 2019].

Van Merriënboer, J. G. Jeroen, Richard Edward Clark y Marcel B. M. de Croock (2002), "Blueprints for Complex Learning: The 4C/ID-Model", *Educational Technology Research and Development*, 50 (2), 39-64.

DE LOS AUTORES (orden alfabético)

Zaida Fabiola Aguilar
Texas A&M University (EE. UU.)
zaguilar@tamu.edu

María Fernanda Álvarez Ramírez
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
mariafernandalvarezramirez@gmail.com

Edmundo Borja
Universidad Nacional Autónoma de México (Sede en China)
eborja@cem.unam.mx

Moisés Alberto Gallo Gómez
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México)
moygallo374@gmail.com

Irma Eugenia García López
Universidad Autónoma del Estado de México (México)
galiuaemex@gmail.com

Abel Garza Ramírez
Investigador independiente (México)
abel.garza.00@gmail.com

Gerardo Gómez Michel
Institute of Iberoamerican Studies-BUFS (República de Corea)
palinuromx@gmail.com

Verónica González Laporte
Escritora y antropóloga (México)
veroshuka@yahoo.com

Krzysztof Kulawik
Central Michigan University (EE. UU.)
kulaw1ka@cmich.edu

Eunmi Kwak
Seoul National University (República de Corea)
margarita53@snu.ac.kr

Francisco Javier López Rodríguez
Aichi Prefectural University (Japón)
lopez@for.aichi-pu.ac.jp

Claudia Macías
Seoul National University (República de Corea)
maciascl@snu.ac.kr

Randy Muth
Kyo University (Japón)
r.muth@kio.ac.jp

Raúl L. Parra
Universidad Nacional Autónoma de México (Sede en China)
raullparra@hotmail.com

Verónica Quezada
Soka University of América (EE. UU.)
vquezada@soka.edu

Mara Andrea Rivas Bonilla
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México)
marassun1@hotmail.com

Saúl Serna Segura
Woosong University (República de Corea)
saulsernas71@gmail.com

Bradley Tatar
Ulsan National Institute of Science and Technology (República de Corea)
bradleytatar@gmail.com

Yvonne Georgina Tovar Silva
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
ygtosil@gmail.com

Tatsuya Yoshino
Universidad de Estudios Económicos de Osaka (Japón)
07mb0108@gmail.com