

IMÁGENES DE POSLATINOAMÉRICA

Selección de Actas, Volumen 7

ÁLVARO RAMÍREZ, EDITOR



Institute for Latino and Latin American Studies

IMÁGENES DE POSLATINOAMÉRICA

Selección de Actas

Volumen 7

Álvaro Ramírez, Editor

Institute for Latino and Latin American Studies

Published by the Institute for Latino and Latin American Studies

August 2026

Imágenes de Poslatinoamérica

ISSN 2577-770X (Online)

Institute for Latino and Latin American Studies

Saint Mary's College of California

1928 St. Mary's Road

Moraga, CA 94575

Cover photograph: Álvaro Ramírez

The authors retain the copyright of their respective articles published in this volume.

Imágenes de poslatinoamérica

Volumen 7, agosto 2026

Editor

Dr. Álvaro Ramírez

Saint Mary's College of California

Actas

Undécimo Congreso Internacional

El retorno del nacionalismo

24 y 25 de julio de 2025

Sede

Universidad Internacional

Cuernavaca, México

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN: HACIA UNA NACIÓN GENTRIFICADA <i>Álvaro Ramírez</i>	1
NACIONALISMO Y ALIMENTACIÓN: CONTRASTES DURANTE LA PRESIDENCIA DE ABELARDO RODRÍGUEZ (1932-1934) <i>Rosa María Martínez Pérez, Victoria Abigail Sánchez Cortés, Ximena Sinaí Lino Díaz</i>	9
METAMORFOSIS FEMENINA Y CORPORAL EN LA DRAMATURGIA DE MARCELA DEL RÍO: UN ANÁLISIS DE MIRALINA <i>Niebla Estefanía Reséndiz García</i>	21
A PROJECT OF LIBERATION: DECOLONIAL THINKING IN NUEVO MEXICANO CULTURAL TRADITIONS AND SCHOLARSHIP <i>Dominique Rodríguez</i>	33
EL FUTBOL MEXICANO Y SU AFICIÓN: UNA RELACIÓN CAPRICHOSA <i>José de Jesús Torres Muñoz</i>	51
EL PODER DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN “LA FUERZA DE LA SANGRE” DE MIGUEL DE CERVANTES: LEOCADIA Y DOÑA ESTEFANÍA <i>María Mercedes Parés</i>	59
LA ALTERIDAD EN EL SIGLO XXI: ECOS ANTIGUOS Y UN MOSAICO DE VOCES CONTEMPORÁNEAS <i>Rubí Reyes Esquivel</i>	67
LA LITERATURA INDÍGENA COMO IDENTIDAD DE LAS NACIONES O PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO <i>Gustavo Zapoteco Sideño</i>	79

XOCHITLAHTOLE – POESIA

89

Kwikapiketl Poeta Gustavo Zapoteco Sideño

SEMBLANZAS DE AUTORES

107

INTRODUCCIÓN

HACIA UNA NACIÓN GENTRIFICADA

Álvaro Ramírez

En julio de 2025, varias manifestaciones y disturbios se llevaron a cabo en la Ciudad de México. No se trató de las eternas quejas y demandas de la Coordinadora Nacional de los Trabajadores de la Educación (CNTE) ni las de otros de los muchos grupos que, un día sí y otro también, se apoderan de diferentes puntos del centro histórico, causando graves problemas viales para la población de la megápolis mexicana. En esta ocasión, el blanco de las protestas fueron ciudadanos extranjeros, sobre todo estadounidenses, que se han asentado en dos colonias icónicas, La Condesa y Roma, como consecuencia de la llamada gentrificación. Lo preocupante de estas protestas contra la gentrificación radica en el tono nacionalista y xenófobo que emana de ellas. ¿A qué se debe esta reacción? En las siguientes páginas, quisiera postular una de las muchas explicaciones del rechazo violento hacia los extranjeros que sucedió en La Condesa y Roma.

La gentrificación surgió como un proceso de renovación de zonas en decadencia, especialmente de los centros históricos de varias ciudades europeas y estadounidenses en los años ochenta del siglo pasado.

En el caso de los Estados Unidos, en la década de 1970 hubo un éxodo de población hacia nuevas comunidades urbanas cuyo nuevo centro cívico solía ser el famoso “mall” con una cultura típicamente estadounidense. Kevin Smith retrata muy bien esta cultura en su filme *Mallrats* (1995). Esta despoblación provocó el abandono de los “downtowns” con el consiguiente deterioro económico y sociocultural. Para contrarrestar este fenómeno, los gobiernos locales decidieron renovar los centros históricos mediante inversiones en pequeños negocios—restaurantes, bistrós, salones de belleza, cines, bares—lo que en México suelen llamar PYMES. Es decir, en la típica oferta cultural estadounidense. La idea era atraer a una población joven cuyo poder adquisitivo iba aumentando rápidamente.

Este proceso de gentrificación en los Estados Unidos se llevó a cabo a la vez que el mundo se globalizaba y perdía fuerza el nacionalismo, dando paso a la transnacionalización y, como consecuencia, al fenómeno que Néstor García Canclini denomina “la desterritorialización” de las culturas nacionales. Esta desterritorialización cultural, particularmente en el área de la gastronomía, encontró un nuevo hogar en los espacios gentrificados de las ciudades estadounidenses. Las taquerías, el sushi y la comida tailandesa, peruana y cubana, para mencionar algunas tradiciones culinarias, pasaron a formar parte de la oferta gastronómica junto con las pizzerías, hamburgueserías y otras ofertas que suelen asociarse con la cultura estadounidense. Otro factor importante fueron las masivas migraciones de indocumentados que acompañaron la globalización, las cuales aportaron la mano de obra barata para el desarrollo de esta ola de negocios multiculturales.

Este proceso gentrificador fue exitoso porque atrajo una gran cantidad de jóvenes a los centros históricos con el fin de que consumieran lo más posible. Los millennials y la generación Z se criaron en estos espacios de diversidad cultural. Para estas generaciones, las zonas gentrificadas son lo que los “malls” fueron en los años setenta y ochenta para los que pertenecen a la generación X. Cabe mencionar, sin embargo, que cuando este modelo se aplicó en barrios étnicos, hubo consecuencias nefastas, ya que provocó un fuerte desplazamiento de minorías como resultado de las altas rentas de viviendas. Estas poblaciones étnicas fueron reemplazadas por personas en su mayoría blancas y jóvenes de alto poder adquisitivo, lo cual ha generado muchas críticas y resentimiento por parte de las minorías étnicas, que acusan a los nuevos residentes de haberles robado sus barrios.

Lo que quiero resaltar es cómo la gentrificación sirvió para venderle culturas extranjeras a los estadounidenses. Pero, en este sentido, cultura se limita, sobre todo, a aquello que se puede comer, beber, cantar y bailar. De este modo se crean entornos multiculturales en los que las naciones dejan de ser percibidas como entidades políticas diferenciadas, protectoras de sus culturas que les confieren identidad. Más bien, son vistas como comunidades abiertas, “people-friendly”, dispuestas a compartir sus manifestaciones culturales con otros, por más superficial que esto pueda resultar. El

mundo sigue siendo estadounidense, pero con un buffet cultural del que los estadounidenses pueden servirse según sea su deseo.

La gentrificación en la Ciudad de México se llevó a cabo de una manera muy diferente. Primero, llega la globalización y luego la gentrificación. Mejor dicho, la gentrificación es un efecto de la globalización. Inicialmente, la ciudad se globaliza, se americaniza. Se establecen las bases culturales, “American-friendly”, que terminan atrayendo los “tech nomads” y “expats” durante la pandemia de COVID-19. La llegada de estos migrantes, a su vez, impulsó la gentrificación de las zonas que prefirieron para establecerse, en particular las colonias La Condesa y Roma. En estas colonias se produjo un desplazamiento forzoso de los habitantes originales para darle cabida a los nuevos residentes. Además, a diferencia de los espacios gentrificados de Estados Unidos, la oferta cultural no es tan diversa en estas colonias, sino que se concentra principalmente en lo estadounidense y resulta accesible solo para ciertos sectores de la clase media y clase media alta.

Es de esperar que todo esto haya derivado en gentrifobia en algunos sectores sociales que se sienten excluidos de los “Gentrification Clubs” en que se han convertido La Condesa y Roma. Por supuesto, no todos se oponen a estos espacios globalizados. Quienes cuentan con los recursos económicos y desean vivir el “American Way of Life”, sostienen que el problema no es la gentrificación, sino la falta de vivienda en zonas centrales de la Ciudad de México. Por otro lado, quienes se oponen a este fenómeno acuden a un nacionalismo rancio, pleno de xenofobia, semejante al que han enarbolado Donald Trump y sus seguidores en Estados Unidos.

Lo curioso es que, durante la marcha del 4 de julio de 2025 en contra de la gentrificación, un reportero le preguntó a uno de los manifestantes a qué se oponían y qué era lo que les molestaba.

—No queremos—respondió un joven de unos veinte años— que se muden aquí los americanos y que vengan a imponernos su cultura.

Me gustaría que el reportero le hubiera dicho:

—Mírate en el espejo, amigo. Pareces bastante americanizado. Tu generación creció en México inmersa en la cultura estadounidense en todas sus formas. Ustedes son, en muchos sentidos, clones estadounidenses. Incluso su manera de manifestarse

es estadounidense. Es una combinación del movimiento de antiglobalización que surgió en Seattle y de las tácticas de Black Lives Matter. Cada vez que pintas un edificio con graffiti, también estás recurriendo a una forma de protesta asociada a Estado Unidos. Resulta irónico que estés utilizando la cultura de protesta estadounidense para protestar contra la cultura estadounidense.

En este entorno cultural, globalizado y gentrificado, en el que muchos vivimos, no es de extrañar que nos topemos con estas contradicciones. Por un lado, surge la nostalgia de volver a vivir en una nación en el sentido estricto de la palabra: en un espacio geográfico bien definido, con una etnia, un idioma, una historia y una cultura. Por otro lado, resulta difícil deshacer el embrollo político, económico y cultural que caracteriza la globalización. De ahí que gran parte de la población estadounidense apoye la política de “Make America Great Again” y la deportación de indocumentados promovida por Donald Trump, a la vez que quieran seguir gozando de su buffet multicultural sin el costo de viajar; y creer que el mundo es consumible, al alcance de su mano y de su estómago. En tanto que en la Ciudad de México algunos sectores sociales exijan deportar a los gringos, pero sin dejar de vivir al estilo estadounidense.

Es el *Undécimo Congreso Internacional: el retorno del nacionalismo* que se celebró el 24 y 25 de julio de 2025 en Cuernavaca, Morelos, nos propusimos tomar cartas en el asunto e indagar sobre el impacto de la pugna entre la globalización y el retorno del nacionalismo que se vive hoy en día en el mundo latinoamericano. Como parte del programa, el primer día realizamos la presentación del libro intitulado *Emiliano Zapata: el revolucionario social mexicano*, escrito por el Dr. Paul Hart, catedrático de Texas State University. La presentación la llevaron a cabo, el Dr. Alejandro Rodríguez Mayoral y Édgar Castro Zapata, bisnieto del gran héroe de la Revolución Mexicana. Además, en ambos días, el 24 y 25 de julio, profesores e investigadores de Estados Unidos, Centro América y México presentaron una variedad de excelentes ponencias en diferentes campos de estudio. En la presente edición de las Actas del Congreso ofrecemos una selección de estos trabajos que formaron parte de nuestro evento académico. En “Nacionalismo y alimentación: contrastes durante la presidencia de Abelardo Rodríguez (1932-1934)”, Rosa María Martínez Pérez, Victoria Abigail Sánchez Cortés, Ximena Sinaí Lino ofrecen un análisis agudo que demuestra cómo durante el nacionalismo

revolucionario, el presidente Abelardo Rodríguez abogó por el establecimiento del salario mínimo en México, medida que contribuiría a mejorar la alimentación de la población más desprotegida del país. Niebla Estefanía Reséndiz García aporta un estudio perceptible en “Metamorfosis femenina y corporal en la dramaturgia de Marcela del Río: un análisis de *Miralina*”, donde remarca en esta obra alegórica la centralidad del patriarcado y su poder a través del hombre para condicionar, crear y transformar el papel de la mujer en México. En “A Project of Liberation: Decolonial Thinking in Nuevo Mexicano Cultural Traditions and Scholarship”, Dominique Rodríguez enfoca su trabajo en el suroeste estadounidense y demuestra detalladamente las perspectivas coloniales y decoloniales que han sido utilizadas para construir e interpretar la población nuevomexicana, subrayando cómo las primeras favorecen una hispanofilia mientras que las segundas rescatan historias y culturas indígenas negadas. Por su parte, José de Jesús Torres Muñoz nos ofrece un artículo intitulado “El futbol mexicano y su afición: una relación caprichosa”, donde realiza una crítica severa y persuasiva de la industria del fútbol mexicano y de su voracidad capitalista, la cual explota a una afición binacional deseosa de un sentimiento de pertenencia, a la vez que les cierra las puertas de la participación en este deporte popular a los de abajo. En “El poder de los personajes femeninos en “La fuerza de la sangre” de Miguel de Cervantes: Leocadia y Doña Estefanía”, María Mercedes Parés argumenta concienzudamente que la fuerza aludida en el título de esta novela ejemplar no solo se refiere a los fuertes lazos familiares sino también a la potencia de las mujeres para lidiar y sobrevivir en el ambiente masculino de la España del Siglo de Oro. En “La alteridad en el siglo XXI: ecos antiguos y un mosaico de voces contemporáneas”, Rubí Reyes Esquivel traza metódicamente los conceptos de la alteridad y el Otro en la historia del pensamiento occidental, del Norte de África, del Medio Oriente y de pueblos originarios del continente americano, demostrando la importancia de ir más allá de la simple tolerancia para construir comunidades verdaderamente equitativas. El poeta morelense, Gustavo Zapoteco Sideño, participó en el Congreso con una charla titulada, “La literatura indígena como identidad de las naciones o pueblos indígenas de México”, una exposición reveladora sobre la producción, difusión y recepción de las literaturas indígenas en México, que puso de relieve algunas de las voces poéticas indígenas más importantes del país y el papel fundamental que estas

desempeñan en la preservación y fortalecimiento de las identidades de los pueblos originarios. Concluimos esta edición del Congreso Internacional con una lectura de poesía a cargo de dos poetas mexicanos: José Carreño Medina, radicado en Estados Unidos, y Gustavo Zapoteco Sideño, residente en el estado de Morelos. De Zapoteco Sideño también ofrecemos, a manera de colofón, una selección bilingüe de sus poemas escritos en náhuatl con traducciones al español por él mismo. Es una muestra de su gran talento creativo y poético que le ha valido varios premios y elogios tanto en Europa como en Estados Unidos y México. Por último, intercalamos entre los artículos varias pinturas enigmáticas de nuestro amigo, Edel Romy, un poeta, cuentista y pintor que recientemente falleció y a quien echamos mucho de menos.

El Undécimo Congreso Internacional: el retorno del nacionalismo no habría sido posible sin el esfuerzo y colaboración de numerosas personas. Una vez más, queremos expresar nuestro sincero agradecimiento al rector de Universidad Internacional, Francisco Javier Espinosa Romero, por el extraordinario apoyo que siempre nos brinda, poniendo a nuestra disposición las excelentes instalaciones de la Universidad Internacional, sede de este Congreso, y un equipo de personal administrativo y profesores que colaboran año tras año en la organización exitosa de nuestro evento académico. Extendemos nuestro reconocimiento también al Maestro Álvaro Vergara Villanueva por su diligencia con la cual selecciona, organiza y prepara a los moderadores de las mesas de ponentes. Igualmente valoramos el trabajo de Carlos Guzmán Jiménez y Francisco Cisneros Rosales, personas clave en la difusión de la información del Congreso y en obtener los espacios donde realizamos las actividades del evento. Nuestra gratitud también a los equipos de técnicos liderados por Alejandro Navarro Reyes y José Javier del Castillo Martínez, cuya labor hizo posible la transmisión en línea y grabación de las sesiones, permitiendo que el congreso llegara a un público mucho más amplio. Finalmente, deseo expresar un agradecimiento muy especial a mi querida amiga, Mónica Enríquez Villavicencio, por el trabajo que desempeña cada año, desde la organización de las comidas hasta los detalles de la decoración, su labor es verdaderamente admirable y contribuye de manera decisiva al éxito del congreso.

INTRODUCCIÓN: HACIA UNA NACIÓN GENTRIFICADA

Obras citadas

García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, 1995.

Mallrats. Directed by Kevin Smith, performances by Shannen Doherty, Jeremy London, Jason Lee, Claire Forlani, Priscilla Barnes, and Michael Rooker, Gramercy Pictures, 1995.



NACIONALISMO Y ALIMENTACIÓN: CONTRASTES DURANTE LA PRESIDENCIA DE ABELARDO RODRÍGUEZ (1932-1934)

***Rosa María Martínez Pérez, Victoria Abigail Sánchez Cortés,
Ximena Sinaí Lino Díaz***

Resumen: La presidencia de Abelardo L. Rodríguez (1932 a 1934) estableció valores emanados de la Revolución y un nacionalismo -con tintes socialistas-, en búsqueda del progreso económico, además de fijar un salario mínimo para mejorar la calidad de vida de los trabajadores y su alimentación, ya que las clases medias-altas accedían a variedad de alimentos, pero las clases pobres se alimentaban de forma sencilla e insuficiente.

Palabras clave: Abelardo L. Rodríguez, nacionalismo, salario mínimo, alimentación.

Nota introductoria

Un elemento fundamental en la construcción de una nueva etapa en el desarrollo y progreso de un país es la alimentación, que todo pueblo debe satisfacer para sobrevivir. Al cubrir esta necesidad básica, se pueden entonces dirigir sus planes hacia el avance de la nación en términos de cultura, educación, tecnología y ciencia.

Para poder realizar estos proyectos en el México posrevolucionario, se requería que las clases trabajadoras, las más desfavorecidas, tuvieran acceso a los ingresos que cumplieran de forma suficiente las necesidades de techo y comida, una situación que en la práctica se veía todavía muy limitada, tanto por una pobreza estructural que ya existía desde siglos atrás a partir de la Conquista, prolongada hacia la época del Porfiriato y la Revolución, como por las propias limitaciones que se derivaban de la vulnerabilidad de los más pobres en términos sociales, culturales y políticos. Sin embargo, el México posrevolucionario también evidenció las brechas económicas que había entre las diversas clases que componían la sociedad de aquel momento. Los recursos a los que tenían acceso las personas, como es de esperarse, dictaban una alimentación para quienes contaban con más poder adquisitivo y otra para quienes apenas ganaban lo suficiente para subsistir, con todas las especificidades que entre estos dos extremos hubiera en el abanico social.

Ante lo explicado hasta aquí, este trabajo indaga sobre el nacionalismo mexicano durante la presidencia del general Abelardo L. Rodríguez, pero con un enfoque muy puntual en el concepto de la alimentación vinculada al esquema nacionalista del oficialismo, para observar en este escenario las diferencias de alimentación entre las clases sociales. En este sentido, conviene determinar la naturaleza del nacionalismo de la etapa posrevolucionaria para visualizar el problema. Rebolledo lo describe una “armonización pragmática” impuesta desde los previos gobiernos de Álvaro Obregón (1920-1924) y Plutarco Elías Calles (1924-1928), con el fin de satisfacer las exigencias que en materia de política e ideología se orientaban a la reconstrucción económica del país (88). El nacionalismo, sin embargo, ya formaba parte del panorama cultural mexicano en esa etapa forjadora de la política nacional desde las guerras que plagaron el siglo XIX en el país (Pérez 178), esto es, todas las luchas que supusieron la búsqueda de una identidad independiente, mexicana, que se abriera paso entre las influencias que desde el extranjero buscaban dominar o influir en el país.

Así, pues, se tiene una escena en la que la vida de la población mexicana se desarrollaba en los términos ya expuestos, las clases altas, medias y bajas ambicionaban progresar al amparo del nuevo sistema político y económico, que se consolidaba bajo las alas del nacionalismo y los ideales de la Revolución Mexicana. La relevancia de este periodo histórico, y en especial, del año de 1934, es la creación de la Comisión Nacional del Salario Mínimo, un proyecto político que el general Rodríguez ya había visualizado años atrás y que pudo cristalizar una vez que contó con el poder que le concedía ser el presidente de la República, con el visto bueno desde luego, del expresidente, Plutarco Elías Calles. Esta comisión reflejó en sus ideales, propuestas y normativas el sello ideológico que el nacionalismo revolucionario imprimió en el país, era uno de los caminos para alcanzar la meta del proyecto planteado por la nueva clase gobernante. Dentro de este proyecto, por supuesto, figuraba la necesidad de que el pueblo mexicano comiera mejor: “[el trabajador no] puede tener una alimentación sana y nutritiva en la que la carne y la leche no sean extraño artículo de lujo,” dijo Abelardo L. Rodríguez en 1932, cuando se desempeñaba como Secretario de Industria, Comercio y Trabajo (Comisión Nacional del Salario Mínimo xxi).

En este orden de ideas, al ser el salario mínimo en México uno de los temas que generan mayor interés y posee innegable trascendencia, es menester estudiar sus orígenes políticos e ideológicos y la contribución que se pretendía tuviera para la elevación del nivel de vida de las personas trabajadoras. En el caso particular aquí estudiado, se examinará de forma sucinta la relación entre la alimentación y los ingresos de los trabajadores: qué comían unos y qué comían otros, en dependencia de sus alcances económicos.

Las fuentes primarias utilizadas para esta investigación son, en primer lugar, la *Memoria de la Comisión Nacional de Salario Mínimo* (1934), publicada por el gobierno al mando del general Rodríguez, y algunas notas y avisos tomados del periódico *El Nacional*, fundado en el año 1929, y que era el órgano de difusión del Partido Nacional Revolucionario, el partido oficial; así mismo el informe denominado *Censos Agropecuarios* que incluye comparativos entre las décadas de 1930, 1940 y 1950. A través de la técnica de investigación documental, se recopiló información de las fuentes mencionadas con el fin de obtener los datos que contribuyan a tener una visión, al menos somera, de los contrastes en la alimentación del pueblo en esa incipiente etapa del nacionalismo mexicano, con el fin de sentar las bases para un estudio más profundo que lleve a establecer un escenario más preciso en torno a la dieta del momento, así como los elementos en el discurso político en torno a ésta.

Este trabajo se divide en dos secciones, a través de las cuales no se pretende en modo alguno cubrir a suficiencia la veta de este tema, sino tan solo poner sobre la mesa aspectos de base para iniciar el estudio de este vasto campo que supone la historia del salario mínimo en México en relación con la alimentación, en el marco de la presidencia del general Rodríguez. Así, la primera sección, intitulada “Abelardo L. Rodríguez, impulsor del salario mínimo para elevar la calidad de vida,” reseña de forma breve algunos antecedentes en la carrera política del general, así como su interés en mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras más vulnerables, y, con ello, superar lo que él denominó “salario de hambre.” La segunda sección, “¿Me alcanza o no me alcanza? Las limitaciones para los pobres y las posibilidades para los que tenían más,” se introduce de lleno en las posibilidades alimentarias de la población mexicana en

función del salario mínimo para unos y los recursos más generosos de las clases superiores.

I. Abelardo L. Rodríguez, impulsor del salario mínimo para elevar la calidad de vida

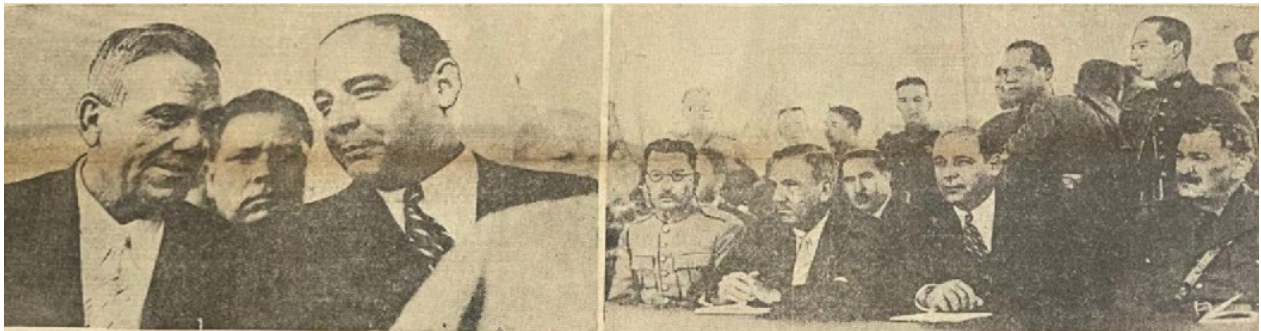
La imagen del general Rodríguez no ha sido objeto de gran interés en general, por lo que se ha realizado muy poca investigación en torno a este personaje. Además, como lo señala el historiador José Alfredo Gómez Estrada, Rodríguez no contaba con una reputación impecable, pues siempre existió a su alrededor la suposición de que mientras gobernó el territorio de la Baja California, se benefició en lo personal al mantener vínculos con empresarios de giros ilegítimos (Gómez Estrada 208), como bares, casas de mala nota, trasiego de droga, etc. Estos negocios ilegales que funcionaban sin mucha oposición por parte de la autoridad eran manejados sobre todo por chinos y estadounidenses (Castro Bojórquez 22). Con todo, esta oscura relación de Abelardo L. Rodríguez no ha quedado demostrada de manera indiscutible y clara como una forma de beneficiarse en lo personal. En cambio, y a pesar de los rumores, fueran éstos ciertos, ciertos a medias, o falsos, el general Rodríguez dejó unas finanzas sanas que se reflejaron sobre todo en Mexicali, Tijuana y Ensenada mediante la construcción de escuelas, caminos, edificios públicos, la formación de cooperativas, apoyo al campo y al turismo, entre otros beneficios para la población del territorio de la Baja California (Gómez Estrada 28).

Así, de acuerdo con Gómez Estrada y las evidencias documentales que halló en su investigación, esta serie de giros establecidos en el territorio de la Baja California no se podían atribuir a una determinación de índole personal de Rodríguez, e incluso tampoco de su antecesor, el coronel Esteban Cantú, de manera que ambos gobernadores en su momento toleraron la existencia de cantinas, bares, casas de prostitución, etc., con el fin de hacerse de recursos para la tesorería bajacaliforniana, bastante vulnerada por los años de guerra en la Revolución y las dificultades en el periodo posrevolucionario (Estrada 208).

No obstante, debe decirse asimismo que el general Rodríguez era, por sí mismo también empresario a la vez que político y militar, ya que desde 1918 sus negocios

marchaban de forma regular, por ejemplo, en asociación con el general Plutarco Elías Calles por medio de la explotación de campos agrícolas en un terreno de más 50 hectáreas (Gómez Estrada 126). Elías Calles, que era el expresidente de la República, llamado “Jefe Máximo de la Revolución,” tuvo un gran ascendiente sobre Rodríguez, sin que ello impidiera tampoco el movimiento autónomo de este último para muchos asuntos en temas de política y economía,¹ y su periodo de gobierno, aunque poco estudiado como ya se mencionó, merece especial atención pues a Rodríguez se debe, además de la fijación de un salario mínimo en el país, la creación de entidades importantes para el crecimiento económico como son: la Nacional Financiera, Petróleos Mexicanos, el Banco Hipotecario y de Obras Públicas; además estableció la Ley de Beneficencia Privada y la Ley Orgánica de la Universidad Autónoma de México, inauguró el Palacio de Bellas Artes y amplió el periodo presidencial de 4 a 6 años de gestión.

Imagen 1. Los generales Calles y Rodríguez en un evento del Ejército relativo a la apertura de cursos en la Escuela Superior de Guerra. *El Nacional*, 02 febrero 1934.



En este tenor, la presidencia del general Rodríguez, aunque sólo duró un par de años, se caracterizó por el esfuerzo continuo y generalizado para implantar los valores emanados de la Revolución y un nacionalismo con tintes socialistas, que, por una parte,

¹ Plutarco Elías Calles (1877-1945), que había sido maestro de escuela en su natal Sonora, se unió en 1912 a la lucha revolucionaria. Como sucesor del infortunado Álvaro Obregón, se convirtió en el líder supremo en términos de política e ideología, y entre 1928 y 1936 los presidentes que le sucedieron, asociados a él, gobernaron bajo su sombra en mayor o menor grado, como fue el caso de Abelardo L. Rodríguez. La figura política de Rodríguez quedó vinculada al establecimiento de un México posrevolucionario, progresista, de cara al futuro de aquel entonces, gracias a que bajo su mandato se fundaron instituciones como el Banco Nacional de México, el Banco de Crédito Agrícola y el propio Partido Nacional Revolucionario, que tiempo después se denominaría como Partido Revolucionario Institucional (PRI), a través del cual México fue gobernado en una estructura unipartidista por un periodo de setenta años.

desafiaba las influencias políticas y económicas procedentes del vecino país del norte, y, por otra, introducía esquemas extranjeros para implementar la modernización productiva a través del impulso industrial, tan necesario para el desarrollo del país. Con ello, se dieron cambios demográficos, económicos y sociales que se reflejaron en los patrones de consumo y alimentación.

En este contexto político, es necesario recordar que la problemática de un salario mínimo para mejorar la calidad de vida de los trabajadores era un proyecto que el general Rodríguez tenía en mente desde hacía muchos años, por lo menos desde 1925, y cuyo pensamiento en referencia al tema de la fijación del salario mínimo quedó plasmado en la “Memoria Administrativa” que presentó en 1927 como gobernador del territorio de la Baja California:

Es un hecho innegable que una de las peores consecuencias de la Guerra Mundial ha sido el decaimiento de la salud de los individuos [...] no pueden adquirir los alimentos necesarios para producir las energías que requiere su organismo, lo que ha ocasionado, irremisiblemente, que algunos males, considerados esporádicos hace cincuenta años, se hayan tornado endémicos en muchos lugares no obstante los esfuerzos y continuos progresos de las ciencias médicas.
(Comisión Nacional del Salario Mínimo v)

¿Pero cómo vivían las clases trabajadoras en esa época? ¿Qué circunstancias les aquejaban en sus lugares de trabajo y que constituían una preocupación para el gobierno federal? En 1932, el general Rodríguez, como Secretario de Industria, Comercio y Trabajo, ya en la antesala de la silla presidencial, afirmó lo siguiente:

[...] en las industrias florecientes, en las que apenas medran, en las grandes haciendas cuyos graneros guardan el maíz, el frijol y el trigo que alimentan a nuestros dieciséis y medio millones de habitantes, en las oficinas y despachos particulares o en los establecimientos industriales, constatamos que en la clase de los trabajadores más numerosos como son los empleados inferiores, obreros y peones humildes, los salarios resultan siempre de hambre, pues no pasan de unos cuantos centavos al día, que con dificultad ascienden al peso, o que llegando a él, se disminuyan lamentablemente por la falta de pago del domingo o de otro día de descanso obligatorio, al que el trabajador renunciaría con gusto por lo que

representa de ayuno para él y sus familiares. (Comisión Nacional del Salario Mínimo xxi)

De esta suerte, las condiciones salariales incidían de forma directa, como es natural, en la calidad y cantidad de la alimentación de los trabajadores y de sus familias. Por este motivo es que la expresión popular “salario de hambre” fue utilizada de forma reiterada por el general Rodríguez a lo largo de su ejercicio político en los diversos cargos que ocupó. Con este planteamiento en cuestión, es pertinente entonces reflexionar sobre el alcance de los ingresos para las diferentes clases sociales, y con ello, a qué alimentos podían tener o no acceso.

II. ¿Me alcanza o no me alcanza? Las limitaciones para los pobres y las posibilidades para los que tenían más

Por una parte, en el entorno de las clases medias y altas de las grandes ciudades en el contexto de la urbanización y la industrialización, se tenía acceso a restaurantes y cafeterías, abundancia y variedad de productos agrícolas y ganaderos, importaciones, y la familiaridad con preparaciones culinarias de origen extranjero, que daban cuenta del estatus de las familias en las élites que buscaban el progreso en el segundo tercio del siglo XX en México, al amparo de un gobierno unipartidista que permeaba todos los aspectos de la vida. Por otra parte, las clases menos favorecidas se alimentaban con comidas más simples, y quienes vivían en zonas rurales, consumían los productos que el campo y las zonas silvestres pudieran proporcionarles, salvo que migraran a las ciudades. Bajo estos planteamientos, se propone aquí hacer una revisión descriptiva de lo que se encontraba disponible en la época aquí estudiada.

En este contexto, el gobierno de Rodríguez mostró especial interés en la determinación del costo de la vida rural, para lo cual aplicó una encuesta en la que los alimentos más comunes acerca de los cuales se preguntaba a las personas eran: maíz frijol y pulque en función de las raciones y jornales pagados en especie al año; los ingresos por aprovechamiento de los bienes de la familia en relación con animales vivos, huevos, leche y queso; así mismo los productos de las cosechas, como maíz o frijol (Comisión Nacional del Salario Mínimo 249-250).

Otra parte del cuestionario trataba sobre los egresos de la familia en torno a la alimentación: qué cantidades se consumían al año, cuál era el precio el mercado local, etc. En esta sección, los alimentos enlistados para registrar por los encuestados eran los siguiente

Tabla 1. “4º. Egresos de la familia. A). Alimentación.” Fuente: *Memoria de la Comisión Nacional del Salario Mínimo* (250).

Maíz	Harina	Arvejón	Pescado	Queso
Frijol	Piloncillo	Sal	Huevos	Pastas alimenticias
Chile verde	Café	Pulque (se refiere al pulque que se consumía junto con los alimentos)	Leche	
Chile seco	Garbanzo	Arroz	Pan	
Grasas para guisar (manteca, sebo, aceite, etc.)	Habas	Carne o cecina	Frutas	

Por otro lado, el “Índice de la vida económica,” que se publicaba con regularidad en el periódico *El Nacional*, también contenía una lista amplia de productos que se hallaban disponibles en el mercado del país para su consumo, por ejemplo, papa amarilla y blanca, carnes de cerdo, de cabra y de res, piloncillo, sardinas, queso fresco, queso añejo, etc. (“Índice de la vida económica” 7). Estos productos ya incluían alimentos que no estaban a la mano para los bolsillos de todos, y que, por lo tanto, formaban parte de la mesa de quienes se hallaban por encima de las clases obrera y campesina.

Con mejores ingresos, las clases media y alta podían, con la frecuencia que su poder adquisitivo les permitiera, o sus costumbres familiares y culturales, acudir a una diversidad de restaurantes, fondas y cafeterías. Por ejemplo, en la Ciudad de México (entonces Distrito Federal), se encontraban, entre otros:

- “El Torito Veracruzano,” cuya especialidad eran los pescados y mariscos. Ofrecía comida corrida, comida a la carta y cena. El costo de la comida corrida era de \$1.00. Entre su oferta culinaria estaba el coctel de camarones, sopa de tortuga,

caldo largo,² pescado en escabeche, tamales rancheros,³ mondongo veracruzano, etc., para un total de 70 platillos disponibles a lo largo del año.

- “Fornos,” en pleno centro de la capital de la República, se encontraba en la esquina de Bolívar y 16 de Septiembre. El costo del cubierto era de \$1.00. Ofrecían comidas, cenas y también desayunos -que incluían leche Jersey-. El establecimiento estaba abierto hasta las 4 de la mañana.
- “El Mirador,” en la reconocida avenida Chapultepec -número 605-, también ofrecía su menú con el costo de \$1.00 por cubierto. El menú podía incluir arroz cubano, huevos al gusto, pescado a la veracruzana, ragout de carne,⁴ etc. (“Dónde comer bien” 5).

Por otra parte, el restaurant Sylvain era un poco más caro: el cubierto del menú comercial tenía un costo de \$1.50. También se hallaba en el corazón del centro histórico del Distrito Federal, en avenida 16 de Septiembre núm. 51. Un ejemplo de este menú para el día viernes 02 de febrero de 1934 incluía: entremés surtido, potage Conde, filete de sol Mantequilla Negra, cocido a la Española, ensalada, pastel y café (“Restaurant Sylvain” 4).

Para tener una idea de la proporción entre los costos y el alcance según el salario mínimo, debe considerarse que a partir del 1º de enero de 1934, dicho salario se fijó con arreglo a las diferentes entidades del país, así como a los rubros industrial y agrícola, “de acuerdo con la recomendación presidencial” del general Rodríguez. Por ejemplo, para el Territorio Norte de la Baja California se fijó en \$3.00; para el estado de Aguascalientes un único salario mínimo fijado de \$1.00; para el estado de Morelos fluctuaba entre 62 centavos y \$1.75 en dependencia de la localidad (Cuernavaca contaba con el salario más alto); el Distrito Federal contaba con \$1.50 para el salario industrial y \$1.00 para el salario agrícola; en el estado de Veracruz el salario mínimo variaba entre \$1.50 y \$3.00,

² Caldo de pescado con vegetales, hierbas de olor y chile. Puede llevar jitomate, zanahoria, papa, condimentarse con epazote, laurel, perejil, y el uso de chiles en escabeche o chipotle.

³ El tamal ranchero, propio del estado de Veracruz, se prepara con masa batida con manteca y caldo de cerdo, se rellena con cerdo o con pollo en una salsa preparada con chile ancho, o bien se puede utilizar salsa verde, **salsa** de chile morita, etc. Se condimenta con hoja santa.

⁴ El ragout o ragú es un estofado que se puede hacer con algún tipo de carne y verduras, la carne se corta en trozos, y el resultado es un platillo jugoso, caldoso y de gran sabor, que con frecuencia incluye en sus ingredientes vino tinto y condimentos como la pimienta.

según la localidad y el tipo de trabajo (industrial o agrícola), en el estado de Querétaro un único salario de \$1.00, etc. (Comisión Nacional del Salario Mínimo 290-291).

Con estas cantidades como referencia, es posible realizar un contraste que permita ver para qué le alcanzaba el salario mínimo a la clase trabajadora, qué podían comer, qué cosas estaban fuera de su alcance, y el ingenio que podía suplir la falta de recursos con la creatividad en la cocina. De esta manera, la facilidad de adquirir otros insumos, como maíz o frijol entre otros, daba paso a la confección de antojitos y guisos caseros que, sin ser platillos de alta cocina, podían satisfacer las necesidades alimentarias de las familias menos privilegiadas. Un ejemplo común eran las tortas, que siguen en la actualidad como un indispensable de la comida callejera y en el hogar. En Querétaro estaba la tortería “Cachuchas” (“¡Cachuchas! Tortería” 2), y este tipo de negocios estaban presentes en todo el país.

Imagen 2. Tortería Cachuchas, que existía en el primer cuadro del Centro Histórico de la ciudad de Querétaro en 1928. En este mismo anuncio, “La Industrial Mexicana,” que era una fábrica de refrescos y aguas minerales, ubicada, así mismo en el centro histórico, cerca del templo de Teresitas. Fuente: *El Diario*, 16 junio 1928 2).



Así mismo, también para las clases medias y bajas, los cafés de chinos eran una opción muy socorrida. En ciudades como el Distrito Federal y Mexicali, fueron un oportuno recurso para satisfacer el hambre a precios económicos, y se convirtieron en elementos emblemáticos en el panorama gastronómico urbano popular.

Reflexión final

Es cierto que la presidencia de Abelardo L. Rodríguez estuvo oscurecida por la presencia inevitable del llamado “Jefe Máximo de la Revolución,” Plutarco Elías Calles, como también es verdad que Rodríguez, en el transcurso de su gestión desde los inicios de sus carrera política, amasó una gran riqueza gracias a dudosas actividades. Sin embargo y a pesar de todo esto, su preocupación por la alimentación y calidad de vida de las clases más desprotegidas fue parte reiterativa de su discurso político desde mucho antes que fuera presidente de la República.

En escenario, aún si se concede que el esfuerzo de Rodríguez por instaurar el salario mínimo como un derecho pleno y efectivo para las personas de cierto no solucionó toda la problemática económica, sí fue suficiente para introducir mejoras que, con el paso de los años, estarían vinculadas a la consecución y defensa de los derechos de los trabajadores ante la voracidad de los patrones. En el contexto de un nacionalismo revolucionario definido como “armonización pragmática,” con la necesidad de aglutinar a todas las clases trabajadoras del país alrededor del nuevo aparato político en el poder, el llevar una mejor alimentación a la mesa fue una asignatura que se pretendió resolver o al menos mejorar a través del salario mínimo.

A pesar de la insuficiencia de estas medidas protectoras emanadas de este incipiente nacionalismo impulsado por el partido oficialista, la cocina mexicana, en su riqueza e ingenio, se desarrolló a lo largo de las décadas siguientes en el siglo XX al amparo de los ingresos determinados por el Estado, con poco recurso pero con creatividad, y los hogares mexicanos podían alimentarse mejor que en el periodo previo a la instauración del salario mínimo.

A la fecha, la figura del salario mínimo se conserva como un atributo central de los derechos laborales en todo el mundo, y en México se destaca dentro de la política y la economía nacional como uno de los aspectos cruciales que ha de tratarse año con año para -al menos intentar- llevarle el paso a los fenómenos inflacionarios que vulneran el acceso de las familias trabajadoras a la canasta básica.

Obras citadas

“¡Cachuchas! Tortería”. *El Diario*, 16 junio 1928, p. 2.

Castro Bojórquez, Rubén. “100 años de casinos en Mexicali. 1903-2013.” *El Río. Revista de Historia Regional de Mexicali y su Valle*, vol. 6, núm. 19, 2013, pp. 19-29. <https://es-histo.blogspot.com/2019/08/el-rio-num-19.html>.

Comisión Nacional del Salario Mínimo. *Memoria de la Comisión Nacional del Salario*. Ciudad de México, Presidencia de la República, 1934.

“Dónde comer bien”. *El Nacional*, 1ª sección, 18 septiembre 1934, pp. 5 y 7.

Gómez Estrada, José Alfredo. *Gobierno y casinos. El origen de la riqueza de Abelardo L. Rodríguez*. 2ª ed. Universidad Autónoma de Baja California, Instituto Mora, 2007.

“Índice de la vida económica”. *El Nacional*, 2ª sección, 02 febrero 1934, p. 7.

“El C. Gral. Elías Calles señala nuevas orientaciones al Ejército”. *El Nacional*, 2ª sección, 02 febrero 1934, p. 1.

Pérez Montfort, Ricardo. “Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo ‘típico’ mexicano 1920-1950)”. *Política y Cultura*, núm. 12, 1999, pp. 177-193. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701210>

Rebolledo Kloques, Octavio Bernardo. “México: posrevolución, nacionalismo y política inmigratoria”. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, vol. 18, núm. 2, 2017, pp. 83-102. <https://www.redalyc.org/pdf/439/43952197004.pdf>.

“Restaurant Sylvain”. *El Nacional*, 1ª sección, viernes 02 febrero 1934, p. 4.



METAMORFOSIS FEMENINA Y CORPORAL EN LA DRAMATURGIA DE MARCELA DEL RÍO: UN ANÁLISIS DE *MIRALINA*

Niebla Estefanía Reséndiz García

Resumen: Esta ponencia analiza *Miralina* (1964) de Marcela del Río, explorando las profundas transformaciones de una mujer en los años 60 a través de sus relaciones, que alteran su esencia, nombre y cuerpo. La investigación emplea categorías de cuerpo y género desde los Estudios Culturales Latinoamericanos y el análisis dramático de José Luis García Barrientos. Se busca revitalizar el estudio de Del Río, mostrando la vigencia de la obra sobre la identidad femenina en México.

Cinco palabras clave: Miralina; Marcela Del Río, Cuerpo, Género, Dramaturgia

1. Introducción

El presente estudio propone una lectura sobre la obra dramática *Miralina* (1964) de la escritora mexicana Marcela del Río, se busca que esta interpretación tome en consideración dos conceptos teóricos elementales. Por un lado, la categoría género y por otro el concepto de cuerpo explicados por los Estudios Culturales Latinoamericanos. Los objetivos principales se centran en ofrecer una interpretación de la obra que entreteja un análisis de los elementos dramáticos con una perspectiva que logre dar cuenta de cómo la obra representa la construcción y la transformación del cuerpo y el género femenino en la sociedad mexicana de los años 60, a través de las interacciones de su protagonista con diversas figuras masculinas. Aunado a esto, se pretende con este estudio motivar la lectura y análisis de la prolífica obra de Marcela del Río, al ofrecer una interpretación contemporánea de *Miralina*. Aquí se argumenta que la obra, a través de las metamorfosis de su protagonista, permanece como un espejo de las complejas dinámicas de poder y la construcción de la identidad femenina en la sociedad, lo que invita a una reflexión actual sobre su vigencia.

2. Objeto de estudio

En *Miralina*, Marcela del Río presenta la historia de su protagonista homónima, quien vive en un terreno baldío de una ciudad mexicana en los años sesenta. Aunque se

ofrece poca información directa sobre Miralina, su carácter se revela por sus acciones y por su comportamiento.

Miralina se encuentra rodeada por figuras masculinas como Herlo, Belio, Imov, Lárcom y Amner. Su principal anhelo es construir una casa que la resguarde del exterior. Sin embargo, las características de esta casa ideal se modifican con cada hombre en su vida. Miralina experimenta una constante transformación a medida que los conoce, y ella asume un rol femenino distinto según el hombre que la acompaña; así, es la amante con Herlo, la esposa con Belio, la madre con Imov y la mujer sumisa con Lárcom.

La obra presenta tres momentos críticos, marcados por los abandonos de sus amantes. Para Miralina, cada pérdida genera una profunda angustia. La primera vez que sufre esta experiencia ocurre cuando Belio causa el suicidio de Herlo, su gran amor y compañero de sueños. Su desdicha se acentúa al perder parte de su ser, un hecho que se simboliza con la progresiva reducción de su nombre (de Miralina a Mí) y la pérdida gradual de su belleza, su movimiento y su capacidad comunicativa con cada partida.

El desenlace es decisivo: Miralina conoce a Amner, quien la había observado a lo largo de cada etapa con los distintos hombres de su vida. Él intenta seducirla, y la insta a desechar su pasado y a construir su vida sobre él. Miralina procede a "enterrar" ese pasado —representado por Amner como una figura de memoria— y edifica una nueva casa sobre su cuerpo.

3. Marco teórico

Para analizar la profundidad de *Miralina*, esta investigación emplea un enfoque teórico-metodológico que integra, como ya se expuso en la introducción de este estudio, las categorías de cuerpo y género desde la perspectiva de los Estudios Culturales Latinoamericanos. Esta aproximación se complementa con la propuesta que la misma autora de la obra gesta como parte de las vanguardias, la cual denominó Teatro Relativista¹ y con los elementos básicos propuestos por José Luis García

¹ La propuesta que Marcela del Río presenta en su manifiesto gira en torno a la creación de un teatro dinámico, que refleje las diversas realidades que se experimentan en el mundo y que establezca una conexión con la realidad en constante movimiento. En dicho Manifiesto, ella propone: “un teatro que comprenda la realidad, y la realidad es frágil e inestable; su fijeza se compara a la del humo. Entonces, ¿cómo construir un teatro estático? [...] El “teatro del absurdo” busca señalar lo absurdo de la realidad, pero en mi concepto lo absurdo de la realidad es solo una apariencia,

Barrientos² para el acercamiento al análisis dramático. Por ello, en las siguientes líneas se presenta una aproximación a las nociones género y cuerpo, pues su entendimiento es primordial para la interpretación de la obra.

Género y cuerpo

Aunque género, por lo general, designa a las mujeres y a todo aquello que tiene que ver con el universo femenino, es relevante aclarar que, a pesar de ser un pilar en los estudios feministas y femeninos, género acuña a algo más imparcial y abre las puertas a los estudios tanto de las masculinidades como del mundo femenino. El género es una clasificación que evidencia cómo la sociedad está organizada, este, junto con la categoría “sexo” se complementan, pues mientras este último alude a las diferencias biológicas que diferencian al hombre de la mujer, género se refiere a rasgos contruidos³ socioculturalmente que los distinguen.

Siguiendo a Maricruz Castro Ricalde, se puede decir que fue posible, a través de la categoría género, reflexionar acerca de cómo se había normalizado, a lo largo de la historia, la desigualdad entre hombres y mujeres, y de qué manera, pertenecer a un sexo o a otro, era factor determinante para los papeles y roles que debía desempeñar en la sociedad (110).

Desde una mirada antropológica se ha demostrado que el conjunto de significados que apuntan hacia un género u otro operan de manera distinta en las diversas sociedades y culturas, por lo que es claro que no son un grupo de características permanentes e inamovibles, sino que dichos significados son constructos socioculturales. De esta manera aceptamos la siguiente afirmación tomada del *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*: “Las marcas del género, por lo tanto, están presentes en cada momento de la existencia de los seres humanos,

en la que no debemos detenemos, sino avanzar hacia su profundidad para desentrañarla . . . Propongo un teatro donde sean perceptibles las diferentes significaciones que cada ser posee para otros seres (Del Río 3).

² El análisis realizado toma en consideración elementos constitutivos del texto dramático planteados por el autor, por ejemplo, su concepción de nociones como personaje, tiempo, espacio, etc.

³ En consideración a la famosa frase: “No se nace mujer: llega una a serlo” pronunciada en 1949 en el influyente *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir, la crítica feminista ha establecido una escisión entre el sexo, entendido como condición biológica dada en el momento de nacer, y el género, concebido como constructo cultural cuyas características varían históricamente según la época, el lugar, el tipo de cultura, etc. (Potok 206).

inmersas en el vasto rango de las prácticas sociales y se ven influidas por el momento histórico y el contexto espacial” (Castro Ricalde 111). Dichas prácticas sociales están reguladas por el discurso. Por lo tanto, el discurso es creador de conocimiento, mismo que regula los modos de hablar acerca de esos objetos de conocimiento, así que posee la autoridad para enarbolar la “verdad” sobre ellos. He ahí la importancia del discurso sobre las prácticas sociales, pues es a través del conocimiento, siempre discursivo, que se estipulan las normatividades de conducta válidas en ciertos contextos y momentos específicos (López y Pérez 88).

El trabajo sobre el cuerpo está fuertemente ligado al de género en el sentido de que es a través de esta categoría que se producen cuerpos sexualizados. Tres autores que han abordado el tema del cuerpo son: Karl Marx (1818-1883), Pierre Bourdieu (1930-2002) y Michel Foucault (1926-1984). Marx es uno de los filósofos que ha influido fuertemente en muchos pensadores del siglo XX (a pesar de que se trata de un autor del siglo XIX), por ello se ubica al inicio de esta lista, pues con sus obras: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (1932) y *El capital* (1867), inauguró los aportes a los estudios sobre el cuerpo, los cuales serían continuados y nutridos posteriormente por los franceses Bourdieu y Foucault (Barrera Sánchez 122). Marx entendía al hombre como un ser que se produce a sí mismo y es el trabajo el hecho que produce esa autogeneración. Así, una de las consecuencias de la producción capitalista fue la reorientación en las relaciones del sujeto y su cuerpo, ya que a partir de ese modo de producción se instituyen unas reglas para el cuerpo y los nuevos espacios donde se despliega. De esta manera se le da mayor privilegio a la rapidez, a la eficacia y a su capacidad productiva, dando como resultado la instauración de una identidad funcional para la motricidad del cuerpo humano, reconociendo que los usos y las funciones de este tendrían que ser afines con la educación, el manejo racional del entorno, la adquisición y la adecuación del ámbito laboral y la división técnica de las ocupaciones (Barrera Sánchez 126).

En el trabajo que realiza Bourdieu sobre el cuerpo humano, este es concebido como un producto social, es decir, modelado por la cultura, por las relaciones de poder, por las relaciones de dominación y también por las de clase. Así, es posible plantear una noción del cuerpo de quienes “dominan” y una de quienes son “dominados”. Es

precisamente por medio del cuerpo que se pueden percibir las condiciones de trabajo, los hábitos de consumo, la clase social y la cultura. El cuerpo se convierte entonces, en un lugar en el cual se inscriben las relaciones sociales de producción y dominación, por lo tanto, se puede decir que el cuerpo tiene un carácter históricamente determinado, así, la historia del cuerpo humano corresponde a la historia de su dominación (Barrera Sánchez 129).

Los cuerpos, son leídos como series históricas, siempre relacionados con los dispositivos de poder, con saberes y operan como líneas de transformación y de rearticulación de sentidos y conductas (Giorgi 66). Sobre este mismo plano de pensamiento se mueven las ideas de Foucault, quien difiere de las ideas de Marx con respecto a su concepción del trabajo como esencia concreta del hombre. Para él, los cuerpos se convierten en objeto de modelación, disciplinamiento y experimentación, esto con fines de producción de sujetos capaces de funcionar en su sociedad.

Los trabajos realizados sobre el cuerpo, vistos desde una perspectiva femenina contrastan con la de los pensadores ya mencionados, un ejemplo de ello se encuentra en el libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004) de Silvia Federici. Ahí, se hace un examen de lo que acontece en los siglos anteriores y posteriores a la implantación del capitalismo y el inicio de la expansión oceánica y la conquista de América. Siguiendo a Amparo Moreno Sardà: “Federici se centra en las formas de resistencia populares a estos proyectos, uno de cuyos episodios más sangrientos fue la caza de brujas, fenómeno que la mayoría de los historiadores ha silenciado y al que las feministas sí han prestado atención” (Moreno Sardà)

En su libro, Federici habla del disciplinamiento del cuerpo femenino, mismo que expresa, no fue abordado por Foucault y que juega un papel primordial en las estructuras sociales y de poder. Evidencia que dicho disciplinamiento fue la regulación de la procreación de las mujeres y la intensificación de la persecución de las “brujas”, ambas situaciones ubicadas en la crisis de población de los siglos XVI y XVII. Además, se satanizó cualquier forma de control de la natalidad y de sexualidad no procreativa, también se estipularon penas severas a la anticoncepción, al aborto y al infanticidio. La consecuencia de estas medidas de control fue, como menciona Moreno Sardà, la esclavitud de las mujeres a la procreación (Moreno Sardà).

De acuerdo con Moreno:

‘Sus úteros se transformaron en territorio político controlado por los hombres y el Estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista’. La desposesión de la tierra y la devaluación del trabajo asalariado femenino condujo también a la masificación de la prostitución, tolerada en la Edad Media, pero, desde el siglo XVI, sujeta a nuevas restricciones y criminalizada. Se formó, así dice, una ‘nueva división sexual del trabajo’, un ‘nuevo contrato sexual’ que definía a las mujeres –madres, esposas, hijas, viudas – en términos que ocultaban su condición de trabajadoras, y daba a los hombres libre acceso a sus cuerpos, a su trabajo y a los cuerpos y el trabajo de sus hijos. (Moreno Sardà)

Esta investigación revela cómo *Miralina* utiliza elementos dramáticos para proyectar las complejas dinámicas de género y cuerpo. A continuación, se expondrán los resultados del análisis de la obra, donde se aplicó el marco teórico ya desglosado para desentrañar las transformaciones de la protagonista y los mensajes que la obra comunica sobre la identidad femenina y las estructuras de poder.

4. Principales hallazgos

A) Elementos alegóricos: Esta investigación revela cómo *Miralina* utiliza elementos dramáticos para proyectar las complejas dinámicas de género y cuerpo. Lo alegórico en la obra es central. Al situar todo el drama en un terreno baldío con una casa a medio construir que nunca se muestra terminada, este espacio se interpreta como la vida en construcción de la protagonista y su condición femenina. El enfoque en la construcción del hogar sugiere que este es el espacio asignado a la mujer. Este lugar se observa como un sitio para el disciplinamiento del cuerpo femenino, mientras el espacio público se reserva para el ámbito masculino. La falta de especificidad en las acotaciones espaciales y temporales, y el uso de lugares anómalos como el baldío, apoyan esta lectura alegórica de la búsqueda de identidad de Miralina.

B) Conflictos y transformaciones de Miralina: En *Miralina*, se identificaron cinco conflictos principales que quiebran el equilibrio en la vida de la protagonista. Cuatro de ellos son abandonos que Miralina sufre por parte de sus parejas, y cada partida le

arrebatada una parte de sí. Esta fragmentación culmina en un quinto conflicto, que se resuelve al final de la obra.

Primer abandono (Herlo): Miralina pierde a Herlo, su amor ideal, quien se suicida hipnotizado por Belio. Esta pérdida la transforma de una mujer débil y dependiente a una sin miedo y dominante. Su nombre se acorta a "Miralí", lo cual marca el cambio en su comportamiento.

Segundo abandono (Belio): Belio, al notar la nueva actitud de Miralina, la abandona después de cortarle el cabello, que simboliza su belleza. Con esta pérdida, el nombre de Miralina se reduce a "Mira", su apariencia se torna opaca, y ella adopta un comportamiento maternal. Belio representa al hombre egoísta y machista que busca sumisión y comodidad.

Tercer abandono (Imov): Con la llegada de Lárcom, Imov, quien representa al hombre dependiente que busca un amor maternal, siente celos y se va. Su partida arrebatada a Miralina su capacidad de movimiento; ella queda postrada en una silla de ruedas, y su nombre se acorta a "Mí". Miralina, antes maternal, ahora se muestra desinteresada e indiferente con Lárcom, y recupera el miedo.

Cuarto abandono (Lárcom): Lárcom, un hombre vanidoso e inteligente, vende los "alfeles" de Miralina (objetos que simbolizan su comunicación interna) para obtener materiales de construcción. Una discusión por esta acción culmina en su abandono, dejando a Miralina desamparada. Este hombre no comprende que le quitó a Miralina su comunicación interna. Tras su partida, Amner entra al terreno, y el nombre de Miralina vuelve a estar completo. El soliloquio de Miralina de este momento expresa su devastación: "Realidad que aplasta. Aislamiento. Lengua devorada. ¡Mutilación! Todo perdido: ilusión, belleza, fantasía, movimiento, comunicación. ¡Sólo el recuerdo, como lastre o como puerta abierta a la espalda me pertenecía! ¿Cómo reunir mis trozos? ¿Cómo encontrarme?" (Del Río 196).

La presentación de estos momentos de ruptura evidencia cómo la obra rompe con la unidad de acción y cómo la protagonista intenta cumplir con las expectativas de cada figura masculina. Tras cada intento, Miralina resulta mutilada y fragmentada, lo que la hace perder el rumbo de su identidad. Se observa una lucha constante entre ambos géneros, al no satisfacerse sus deseos mutuos.

C) Representación de roles de género y violencia corporal: La obra lanza mensajes ideológicos sobre la condición femenina y los roles de género esperados por la sociedad, así como el comportamiento ante las diversas caras de la masculinidad. El epígrafe inicial de Lawrence Durrell —"Ofrecemos a cada uno una cara diferente del prisma" (Del Río 175)— anticipa la característica principal de la protagonista: mostrarse de manera distinta a cada hombre que conoce, reflejando las diversas facetas que una mujer puede vivir en una sociedad patriarcal las cuales se han identificado como:

- i. Tradicionalista: Al inicio, Miralina cumple el rol de esposa dedicada.
- ii. Independiente y desafiante: Tras Herlo, con Belio, su horizonte se expande.
- iii. Maternal: Con Imov, se convierte en la figura maternal, agotada e inmovilizada.
- iv. Autosacrificio: Con Lárcom, se sacrifica para retenerlo.
- v. Autosuficiente: Al final, reconstruye sus facetas y logra una unión armónica, aunque un hombre todavía impulsa su futuro.

La mayor presencia de acotaciones corporales en Miralina es notable. Estas acotaciones dilucidan la objetivación de la mujer y la necesidad sexual. Miralina es frecuentemente percibida como objeto de placer, y, a pesar de su resistencia, algunos hombres insisten en tomarla (como Amner y Belio).

El aspecto corporal también se manifiesta en la faceta maternal de Miralina. La transformación de Imov en niño al buscar el cuidado de una madre repercute en el cuerpo de Miralina al convertirse en su madre. La indicación "hacerse niño" expresa un cambio de postura que lo lleva de hombre a niño, al tiempo que afecta a Miralina. Esto subraya cómo la obra juega con el cuerpo masculino y femenino, sus capacidades y comportamientos asignados. La asignación de la construcción de la casa a los hombres, por ejemplo, habla de actividades destinadas a cuerpos masculinos, dejando al cuerpo femenino para la procreación y las labores domésticas.

Además, las acotaciones son operativas: contribuyen a la acción y caracterización. La violencia en la obra se muestra de forma gráfica mediante estas acotaciones, exhibiendo agresiones corporales a personajes como Miralina y Herlo. Ejemplos incluyen el acto de Belio al hipnotizar a Herlo hasta su muerte (185), el corte de cabello a Miralina por Belio (187), y la pasividad de Miralina al construir sobre el cuerpo de Amner (204).

5. Desenlace y cimientos patriarcales

El final de la obra, y la solución al conflicto de Miralina, muestra que la figura masculina siempre estará presente en su vida, ya que conforma los cimientos de lo que ella construirá. A pesar de la búsqueda de independencia femenina, esta no se logra completamente. Amner, quien representa a todos los hombres en la vida de Miralina y su memoria, es enterrado en los cimientos de la construcción de Miralina. Este acto simbólico plantea que la base de todo sistema, incluso la autonomía femenina, se erige sobre el hombre, es decir, sobre el sistema patriarcal representado por los personajes masculinos. Miralina lo comprende: "¿Mi pasado? ... ¡Mi pasado! Tú eres mi pasado ... ¡Entonces, solo sobre ti puedo construir ...!" (204). La obra termina con Miralina impasible, construyendo sobre el cuerpo vivo de Amner, y su diálogo final: "Ahora encontraré mi montaña, aunque no sea azul" (204), lo cual indica una búsqueda de un futuro propio, aunque condicionado por el pasado patriarcal.

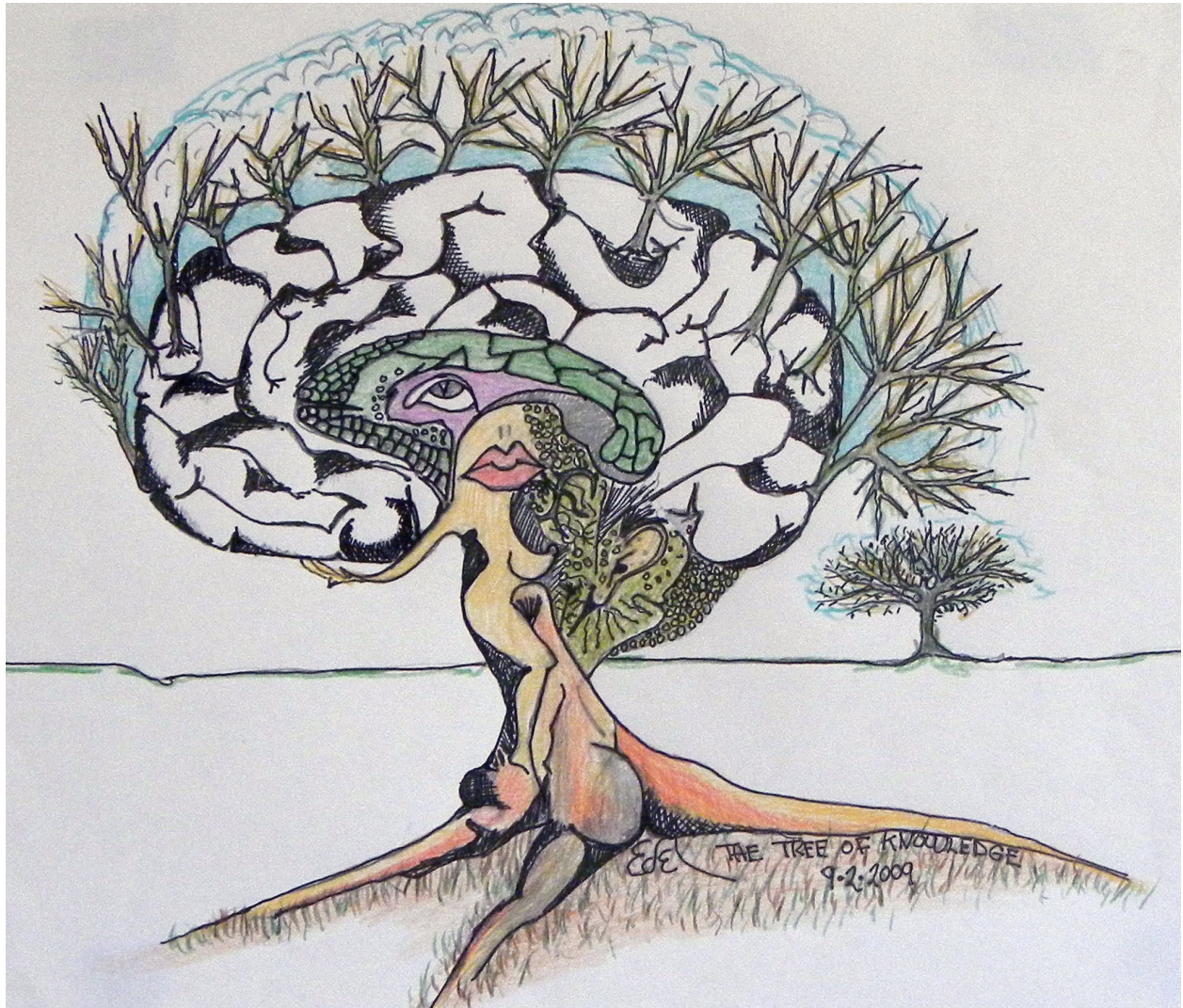
6. Cierre:

Para finalizar, *Miralina* de Marcela del Río se establece como una obra fundamental para comprender la compleja construcción del cuerpo y el género femenino en el México de los años sesenta. Por medio de su propuesta de Teatro Relativista, Del Río desvela cómo la identidad de Miralina se fragmenta y transforma bajo las expectativas y el poder masculino, lo cual evidencia las imposiciones de una sociedad patriarcal en el ámbito más íntimo de la existencia. Esta investigación revela que la obra utiliza la alegoría para explorar la vida de Miralina como un espacio de constante construcción y disciplinamiento del cuerpo femenino. Asimismo, se muestra cómo los sucesivos abandonos masculinos conllevan a la protagonista a adoptar roles y a sufrir mutilaciones físicas y nominales que reflejan la opresión de género. La obra también destaca la violencia y la objetivación que las acotaciones corporales exhiben de manera explícita. A pesar de la búsqueda final de autonomía, el desenlace sugiere que la independencia femenina se edifica sobre los cimientos de ese mismo patriarcado que la moldea.

Con este análisis, la presente ponencia contribuye a revitalizar el estudio de Marcela del Río, al ofrecer una lectura que subraya la vigencia de sus planteamientos sobre las dinámicas de género y la corporalidad. *Miralina* invita a una reflexión profunda sobre la persistencia de estas tensiones en la construcción de la identidad femenina en la sociedad actual. Se considera en este estudio que futuras investigaciones podrían explorar comparaciones con otras dramaturgas latinoamericanas que aborden temas similares de cuerpo y género, o analizar la recepción crítica de *Miralina* en diferentes periodos históricos.

Obras citadas

- Barrera Sánchez, Óscar. "El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault". *Revista de ciencias sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. 5, núm. 11, 2011, pp. 121-137.
- Castro Ricalde, Maricruz. "Género". *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Editado por Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irgwin. Siglo XXI, 2009.
- Del Río, Marcela. *Miralina, El hijo de trapo, Claudia y Arnot*. UNAM, 1964.
- Giorgi, Gabriel. "Cuerpo". *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Editado por Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irgwin. Siglo XXI. 2009.
- López Bonilla, Guadalupe y Carmen Pérez Fragoso. "Discurso". *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Editado por Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irgwin. Siglo XXI. 2009.
- Moreno Sardà, Amparo. "'Calibán y la bruja': Reseña de Amparo Moreno Sardà". *Marxismo crítico*, <https://marxismocritico.com/2012/03/04/caliban-y-la-bruja-resena/>. 17 de mayo de 2025.
- Potok, Magda. "El texto femenino: el discurso literario como expresión de la diferencia". *Itinerarios*, vol. 10, 2009, pp. 205-219.



A PROJECT OF LIBERATION: DECOLONIAL THINKING IN NUEVO MEXICANO CULTURAL TRADITIONS AND SCHOLARSHIP

Dominique Rodríguez

Abstract: Cultural identities in New Mexican populations have been substantially shaped by multiple waves of colonization. This literature review examines the liberatory capacity of Nuevomexicano ethnographic and cultural studies theory and methodological approaches. The analysis focuses on the trajectory of how Nuevomexicano scholarly traditions have produced theoretical frameworks that critique colonial systems of thought and systemic oppression within this region. This inquiry begins with early critiques of U.S. imperialism that embraced hispanophilic ideologies and then goes on to examine how more recent scholarship complicates these understandings of Nuevomexicano existence. These later approaches to researching New Mexican culture and identity emphasize decolonial empowerment, Indigeneity, and cultural resistance and persistence. The scholars illustrate the importance of contextualizing contemporary issues in the history of the region and of employing culturally responsive research approaches. Their research demonstrates the value of decolonial methodologies in order to challenge colonial research structures, recover suppressed histories, and center community knowledge and empowerment.

Introduction

This literature review examines works on ethnographic and cultural studies approaches from Chicana¹ Studies rooted in New Mexico. Cultural Studies scholarship from New Mexico is informed by the collective memory of a population that experienced multiple waves of colonization preceding its current status as a U.S. state. This research examines the liberatory capacity of ethnographic and cultural studies theory and methodological approaches through their applications in scholarly traditions from Nuevo México. Theoretical frameworks created by Nuevomexicana/o/x scholars that inform contemporary Chicana Studies approaches to culture emphasize the decolonial empowerment of Chicana communities and resistance to systemic oppression. Scholars in New Mexico have dedicated their studies to exploring questions linked to ethnicity and identity in the context of a population with complex connections to their history. I argue that New Mexican scholarship emphasizes erased histories of resistance and activism,

¹ “Chicana” is utilized in this essay as a gender inclusive identifier. When “Chicano” and “Chicana” are utilized throughout the text, they refer specifically to masculine and feminine identities, respectively.

demonstrating how Nuevomexicano communities continue to engage with histories of colonialism to reveal and resist colonial systems of oppression that remain deeply rooted in our region.

Exemplifying the application of these research methodologies and theories, Chicanx scholars have taken on the task of conducting research rooted in critical understandings of power relations in the research process and grounded in a dedication to communication that begets understanding. Many of these scholars focus on traditional expressions of culture in New Mexico, such as the Matachines dances, and those of similar traditional communities in Texas. Several examine these cultural practices in light of the complex colonial legacies that they are impacted by and yet simultaneously resist (Lamadrid 2003, Romero 2016, Rodríguez 2009, and Gandert and Lamadrid 2000). Contemporary scholarship examines topics such as erased histories of resistance, continued connections between Chicanx scholarship and activism, and how New Mexican communities continue to engage with histories of colonialism.

Foundational Works

Espinosa and Espinosa (1985) explore the Spanish language folklore that can be found in New Mexico and Southern Colorado, the region previously demarcated by the territory of Nuevo México under New Spain and later Mexico (Lamadrid 414). As a foundational folklorist, Aurelio Espinosa defines folklore as the “branch of human knowledge and investigation that collects, classifies, and studies with scientific method the materials of popular knowledge in their broadest sense in order to interpret as far as possible the life and the spirit of peoples across the ages” (67). While Espinosa has made significant contributions to understandings of New Mexican culture in his work to collect and preserve cultural products such as folktales, songs, sayings (*dichos*), and rituals, he has been criticized by contemporary scholars for his emphasis on purely Spanish origins for the folklore found in New Mexico. In *The Folklore of Spain in the American Southwest* (1985), he argues that “the numerous popular customs, superstitions, and beliefs that are found in New Mexico are for the most part of Spanish origin” (72). This emphasis on Spanish origins aligns with the Spain-centric/Hispanophilic ideologies of his era as

Espinosa grew up during the highly racialized struggle for the rights statehood would afford Nuevomexicanos in 1912 (Lamadrid 416).

According to Lamadrid's reflection on Espinosa's work, not only were inhabitants of New Mexico discriminated against for their Indigenous or mixed racial origins, they were also discounted for their Spanish heritage due to the "Leyenda Negra" (416) which typified the Spanish as less advanced or civilized than other European peoples. He credits Espinosa with addressing this part of the stigma that Nuevomexicanos experienced through his investigations into the local folklore and its connections to Spain (416-17). While he credits Espinosa with these important linguistic (420), literary (422) and folkloric (416, 425-6) contributions to documenting and understanding Nuevomexicano culture, Lamadrid also notes the problematics of Espinosa's insistence on purity of Spanish inheritance in New Mexican ancestry and culture (418) as well as his promotion of Catholic hegemony following the ideologies of the Franco dictatorship in Spain (427-8).

Renata Limón was among the first scholars to analyze Espinosa's personal papers and files. Limón discusses how Espinosa's affiliation with the Franco regime in Spain influenced the development of his ideologies surrounding Spanish origins for New Mexican cultural phenomena. She argues that through his "historic-geographic" method for studying folklore and culture, and "through both his theory of folklore and his published political essays, Espinosa lent active support to Franco's vision for Spain" (450). Limón contends that his work supported and contributed to the continuity of the mythology of Spanish purity of descent (at the expense of erasing the impact of miscegenation and Indigenous culture on New Mexican cultural development). However, Espinosa utilized this mythology to counter the encroachment and hegemony of Euro-Americans (458) and produced richer and more nuanced depictions of Nuevomexicanos than Euro-American ethnographers of his era. Despite his contradictory resistance to Anglo domination in New Mexico through narratives of Spanish purity, he used these same narratives in support of the traditionalism that helped to prop up the Franco dictatorship in Spain (461-2). While both Limón and Lamadrid emphasize the problematic tendencies in Espinosa's work that erased Indigenous and Mestizo heritage and propped up fascism in Europe, it is important to acknowledge that he was one of the first to give scholarly attention to culture and

folklore in New Mexico and to study populations of early Mexican Americans. His documentation of cultural production serves as a valuable resource as we continue to research the community knowledge found in the traditions and lore of Nuevomexicano communities. Yet, we must examine his work within the context of his conservative and Hispanophilic ideologies.

From a similar period and ideological orientation, Alfredo Jiménez Núñez wrote an ethnography of cultural shifts in Northern New Mexico following the establishment of the national scientific laboratories conducting atomic weapons research, testing, and development (15). He wrote from the perspective of a Spaniard studying Anthropology in the United States during the mid-1960s (17) and later translated his graduate research into Spanish which the University of Seville published in 1974 (9). ~~to publish this work with the University of Seville (9).~~ As a participant-observer living with his wife and daughters in Española, New Mexico (18), Jiménez Núñez studied the cultural transformation in progress (due to contact with Anglo-American institutions) in New Mexico through field work in the surrounding northern villages (55). While he acknowledged some degree of miscegenation in Hispano populations, Jiménez Núñez reinforced throughout his text the myth of purity of Spanish descent in New Mexican populations, erasing their mixed and Indigenous heritage and cultural influences. Interestingly, he noted that the Nuevomexicano population referred to themselves most often as “Mexicanos” which he struggled to square with his insistence that the “the Hispanic population of [this] area is of direct Spanish descent” (141; my translation). He conceded that the music and food of the region are truly Mexican but maintained that the language and people were directly from Spain (141).

Despite his tendency to glorify and propagate the romanticization of Spanish colonial history in the region, Jiménez Núñez is critical of the treatment of Hispano populations at the hands of the Anglo settlers and the U.S. government (49). In his analysis, the introduction of Los Alamos National Laboratory to the region brought the contradiction of increased economic prosperity alongside breakdowns in the traditional family and community values that had previously sustained Nuevomexicanos (216). He argued that much of the poverty and suffering of Hispano populations was due to the loss of land and accompanying livelihood that came with the U.S. invasion and acquisition of

Nuevo México as a territory (49, 210) and that New Mexico as a state remained economically, socially and culturally marginalized from the rest of the U.S. (56-57). While Jiménez Núñez wrote from an explicitly Hispanophilic perspective that erases the mixed Indigenous ancestry and cultural origins of Nuevomexicanos, he was an early critic of U.S. imperialism and its negative impact on the Nuevomexicano population.

Influences from Tejano Scholarship

Nuevomexicano Cultural Studies did not develop in a vacuum, and it is crucial to discuss related scholarship and approaches from traditional Hispano communities in Texas. East of New Mexico, Américo Paredes took a much more decolonial path in his study of folklore, setting the stage for future Chicanx and Nuevomexicano analyses that resist colonial ideologies. Trained as a literary folklorist, Paredes examined texts and rhetoric surrounding the corrido (ballad) of Gregorio Cortez and how it demonstrated the injustices that Mexican populations were subjected to in the U.S. following the Treaty of Guadalupe Hidalgo. He pointed to how representations of dominated peoples were constructed to reinforce their subjugation. In his study of how these rhetorical devices have been used to disparage the Indigenous ancestry of Mexican populations, Paredes argues that “in the Southwest one finds Americans of Mexican descent attempting to hide their [Indigenous] blood by calling themselves Spanish, while Americans of other origins often boast of having [other Indigenous blood]” (21). He asserts that this impulse among people of Mexican descent in the U.S. to distance themselves from their Indigenous and Mexican origins are the product of the racist narratives spread by the dominant class. Applying this sociocultural context to the corrido of Gregorio Cortez, Paredes examines the history of resistance found in the protagonist’s story and its retellings through the many versions of the corrido. In his analysis, Paredes examines themes of rurality/urbanity, national identity, cultural identity, class, and border conflict. He notes that the resistive intention of the ballad was felt by Euro-American communities who were rumored to assault Mexicans for singing the corrido. Paredes argues that the heroic folk-ballad style that developed in the Lower Rio Grande Valley of Texas illustrates the resistance against the imposition of U.S. culture and corresponding oppression (244-45).

His work demonstrates how Chicana ethnography can and should interrogate oppressive power relations alongside cultural research inquiries.

Following the path opened by Paredes' critical, literary, folklorist work in the lower Rio Grande border region, anthropologist Richard Flores conducts an ethnographic study of folklore and performance through his analysis of *Los Pastores* plays in South Texas. *Los Pastores* (the shepherds) performances center the biblical story of the nativity and take place during the Christmas season. Flores notes that *Los Pastores* performances have their roots in Spain and were brought with the Spanish during the process of colonization. He argues that this performance takes on greater meaning for and about the community that enacts it beyond the surface-level narrative of the nativity. In this light, his study of *Los Pastores* in South Texas seeks to uncover the social subtext and motivations of the communities that perform it. Through his methodological approach, Flores seeks to immerse himself in the practice of *Los Pastores* as a participant observer performing in a troupe (1-5). Regarding his positionality as both ethnic insider and literal insider in the performing group, Flores offers the following advice to ethnographers of their own cultures:

The old anthropological adage that one is too close to study one's own culture is, I believe, more ideologically motivated than theoretically proven: all of us have prejudices we need to encounter and qualify. The issue is not the identity of one's position, but ability to communicate, in dialogical fashion, with our ethnographic interlocutors. Any tools we bring to such dialogue, whether they be those of language, personal history, or a commonly perceived social self, are merely resources that must be put to the ultimate task of communication. (5)

In this way, he examines the benefits of his insider status in enabling his ability to communicate. At the same time, he also acknowledges that as an academic with a different educational and socioeconomic background, he is also an outsider in some respects. This type of self-reflection is key to Chicana applications of ethnography. Through his research, Flores finds empowerment in the enactment of *Los Pastores*. While *Los Pastores* performances may not carry the overt narrative of resistance found in the corrido of Gregorio Cortez. Flores notes that the performers and community have

developed a project of reinforcing and creating their identities through the play despite the context of dispossession that they experience (174).

Contemporary Nuevomexicano Scholarship

Returning to explorations of culture and identity in New Mexico, Enrique R. Lamadrid, a historian trained in the Spanish Department at the University of Southern California, takes an ethnographic approach to study the cultural and historical complexities that lie beneath the surface of “Comanche” ritual dances in Nuevomexicano and Indigenous Pueblo communities. La “cultura Comanche” refers not to the culture of the Numunuh (commonly referred to as Comanche) people themselves, but rather to the longstanding and prolific tradition in Nuevomexicano and Pueblo communities of reproducing “Comanche” dances retelling the epic story of conflict that played out between their communities and the Numunuh (8). Lamadrid explores the cultural implications of the dances, songs, imagery, attire, rituals, and accompanying history of the “Cultura Comanche,” leaning into a vision of Nuevomexicano identity through cultural hybridity, asserting that

cultural theory has opened a way to understand... performance and identity formation. Revisionist history enables a reconfiguration of the historical subjects and a deeper understanding of ethnogenesis, the emergence and configuration of new cultural groups. Postcolonial theory reveals the agency and resistance of subjugated peoples. (9)

Lamadrid criticizes what he views as a trend in the study of folklore to focus solely on Iberian influence and descent in the study of New Mexican culture. His approach instead emphasizes the history of miscegenation. It explores the complexity of identity that goes beyond Chicanx identity to include identifying as dancers of the Comanche tradition as a cultural marker (9). This work points to the evolution in how Nuevomexicano identity is conceived and studied, bringing in a decolonial claim to his analysis of the Comanche dances.

Brenda Romero conducts a genealogy of one of the most iconic ritual dances in Nuevomexicano and Puebloan cultures in New Mexico and Southern Colorado—the Mataachines dance traditions—from the perspective of an applied ethnomusicologist. She

seeks their origins in the territory of New Spain and in Spain itself by examining the relationships between Pueblo and Nuevomexicano populations as demonstrated in their performances of the Matachines dances (206-209). She asserts that

[Nuevomexicano] and Puebloan have interacted in limited, yet profoundly spiritual ways for over four hundred years. Negotiating differences has not meant abandoning ethnic and cultural identities, rather, the two cultures have maintained a ceremony in common, sharing its music and its musicians freely, learning from and gradually influencing each other... Matachines in New Mexico illustrate a sharing of spiritual intent that is mutually expressed in musical/artistic forms, and which helps bridge cultural distance. (231)

While Romero grew up around Matachines traditions, her entrance as a researcher soon turned to participant observer when she was asked to join the musicians playing for the Matachines dances in the Pueblo of Jémez (209). Romero finds that while the dances started as a colonial program to promote Catholicism, she argues that Indigenous resistance to conversion and colonization has led to changed meaning in the Matachines dances (226). Sylvia Rodríguez, in an ethnography of the meanings and interpretations of Matachines dances in New Mexican Hispano Villages and Indigenous Pueblos, argues that while Indigenous communities and Nuevomexicano villages agree on the Christian origins of Matachines traditions, these groups record Moctezuma as the transmitter of the dance while Nuevomexicano communities give credit to Spanish colonizers such as Juan de Oñate, Diego de Vargas, or Hernán Cortés (2). In content and interpretation, Rodríguez notes that in Pueblo contexts, the subtext of the dances takes on a narrative of resistance. Her analysis of Nuevomexicano enactments of the performance points to a lesser presence of anti-colonial remembrance in terms of Indigenous-Spanish relations; however, in contemporary dances, a theme of survival in the face of Anglo encroachment arises (144-148). Both analyses of Matachines traditions take a critical approach to understanding the folk ritual within the context of multiple forms of colonization and the resulting cultural hybridity in New Mexico.

Miguel A. Gandert and Enrique R. Lamadrid document and discuss the rituals traditional to the people of New Mexico in *Nuevo México Profundo: Rituals of an Indo-Hispano Homeland*. Their title alludes to Guillermo Bonfil Batalla's book *México Profundo*,

a title Bonfil Batalla coined to describe the lower strata of society experienced by Indigenous Mexicans. In his book, the Mexican anthropologist ascribes Mestizo identity to one of the ruling classes in Mexico, (the other being the “imaginary Mexicans”) (13-14). Chicana scholars, however, associate Mestizo identity in the U.S. with working class people of color (Alarcón 65). For his part, Lamadrid links Nuevo México Profundo with a Mestizo experience within the Chicana interpretation of the term that demonstrates a facet of the racial/cultural context of New Mexico in which Indigenous and European miscegenation is a key part of identity formation for the Nuevomexicano population that Gandert and Lamadrid describe (2-3). Throughout the text, the authors examine these cultural phenomena in context of their historic development through the conflict of Spanish colonization. This allows the reader to understand the at-times contradictory history of cultural mixing and violence that has produced these traditions. Lamadrid argues that the specific context of New Mexico from the Reconquista to the end of the 1800s, in which Pueblo and Nuevomexicano populations were forced to rely on one another, to certain degree allowed for greater preservation of Indigenous culture than in other colonized regions (8-9). From a Nuevomexicano photographer’s perspective, Gandert’s images and the accompanying descriptions of his life’s work depict a Nuevomexicano identity whose Indigeneity is undeniable (161-75). The photo essays in *Nuevo México Profundo* provide a rich window into Nuevomexicano identity, and the accompanying text contextualizes these traditions in the history of colonial conflict from which Nuevomexicanos as a people emerged.

Further exploring the nuances of Nuevomexicano Indigeneity, the contributors in Moises Gonzales and Enrique R. Lamadrid’s *Nación Genízara: Ethnogenesis, Place, and Identity in New Mexico*, presents the history and continued legacy and lived realities of Genízaro² people, communities (nations) and their descendants. Genízaro history and culture is investigated and presented through multi-disciplinary approaches in this collection; contributors utilize ethnographic, photographic, historical, archival,

² The term Genízaro refers to Indigenous people separated from their communities and cultures through capture or displacement. They were incorporated into the social fabric of New Spain as slaves and later as indentured servants. While some remained captive within the system of indentured servitude following the outlaw of slavery, some became free peoples and established land grant communities (naciones genízaras) or populations in outlying settlements (Gonzales and Lamadrid 2019, 1-3).

archaeological, literary, and genealogical methods to unearth and preserve narratives of community resilience in Genízaro Nations. Gandert represents the continuity of Indigeneity in New Mexican pueblos and villages through his photography and text. He describes several of the rituals still celebrated by these communities and highlights the Indigenous roots in these practices (19-26). Cristina Durán writes about how Genízara women advocated for themselves and their communities through the Spanish territorial court systems despite facing oppression due to their sex, race, and detribalized status (64-75). Ramón Gutiérrez describes the Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, today known as the Hermanos Penitentes, as originally having been formed by Genízaro communities to fill gaps in services for the Catholic faithful as the presence of Franciscan friars dwindled in New Mexico. Their organization became a vehicle for community advocacy and leadership which resisted numerous attempts by the Catholic Church to bring los Hermanos back under its control (100-111). Michael Trujillo examines Genízaro narratives of continued existence and resistance in G. Benito Córdova's novel *Big Dreams and Dark Secrets in Chimayó* (261). In conversation with Gandert and Lamadrid's work, he finds narratives of continued Genízaro identity in Córdova's novel as the characters proudly don "Indian" identities during the feast days celebrated with ritual dances of the Matachines despite regularly referring to themselves as "mejicanos" or "Spanish-Americans" in other settings (277-78). Trujillo concludes with an emphasis on the future of Genízaro communities who have so often been depicted as a people of the past. In the conversation around race, culture, identity, and power that arises throughout *Nación Genízara*, the editors make the key point that Genízaro narratives provide a powerful contestation to the

hegemonic Hispanophile or 'Spanish-American' identity, so (in)famous beyond the borders of New Mexico, a fantasy heritage originally promoted by nineteenth-century Anglo-American political elites impatient with the much-delayed political process of statehood. This anthology creates an opportunity to broaden this dialogue in a new resolana. (15)

This collection demonstrates the importance of the pursuit of research questions centering self-determination and empowerment of Indigenous Nuevomexicano communities.

Beyond discussions of ritual, ethnographers and cultural studies scholars have examined questions of identity, race, and culture in diverse phenomena in New Mexico, including car culture. Ethnographers such as Brenda Bright and Ben Chappell examine the practice of lowriding as a means of exercising agency in larger power dynamics and countering forces that would marginalize Mexican Americans (Chappell 7). Through ethnography, Bright examines questions of culture, tradition, commodification, and locality in the lowrider culture of Española, NM, and surrounding villages. She asks questions such as “how is local culture constructed in the presence of mass-produced and mass-circulated commodities? How ‘local’ is local culture?” (585). Methodologically, to approach these questions, she examines the generational development of the object/theme (cars) in the broader national context. She then contextualizes the object’s social history within the location of study (Española, NM), and finally, engages in research around the social significations carried by the object (cars) (585). In her analysis of Northern New Mexican lowriding, Bright contends that “lowriders merge regional ethnicity, working-class ideologies, and Chicano nationalism in a discourse of tradition to claim a ‘place’ and a unique identity for themselves” (586). One of the primary themes that arises from her examination of lowriding in Northern NM is the use of religious iconography in the imagery painted on the vehicles. Bright argues that these depictions represent “identity and resistance” (591) for the community and that their portrayal on the cars demonstrates the extent to which “religious iconography is a local form of popular culture” (600). “Customizing a car enlarges the possibilities of bodily inscription, exhibition, and, for many lowriders, social relations” (596). She concludes that lowriders (cars and owners) are the perfect example of how cultural meaning can be inscribed in mass-produced objects in ways that carry profound social, relational, and local significance and her ethnographic work highlights liberatory cultural expressions.

Examining contemporary issues that face Nuevomexicano communities, Angela Garcia is an anthropologist who sets out to provide an ethnographic analysis of substance use disorder (SUD) in Northern New Mexico from the perspective of a participant observer working in a treatment facility for SUD (28). She claims that people with SUD are melancholic subjects who are trapped in a pattern of endless mourning. In this model, SUD is a loss that is mourned repeatedly, trapping the subject in a spiral (58). While today

there may be emerging theoretical frameworks more suited to this analysis than Freudian theory,³ I find Garcia's extension of Freud's melancholia to how it might apply to Nuevomexicano communities in the loss of land that Hispanos in Northern New Mexico experienced intriguing. To support this, she describes the sense of loss that is experienced across generations of New Mexicans mourning the loss of their livelihoods as the commons and private lands were transformed into highly regulated public lands held by the U.S. government (65-67). Garcia points to the key connection between current states of poverty/SUD in New Mexico and the history of dispossession due to U.S. empire, making an important contribution to understandings of the lasting impact of this period.

In a discussion similarly focused on the impact of U.S. colonialism in New Mexico, Myrriah Gómez uses her expertise in literature and Latinx Studies to characterize the development of nuclear arms programs at national laboratories in New Mexico as "the third major settler colonial period in New Mexico" (5). She analyzes the special rhetoric of the Los Alamos laboratory situated above the town as a form of differentiation rooted in exploitation, which ultimately separated New Mexicans from their ancestral connections to the land and instead brought them into dangerous lines of work. Like Paredes' work of documenting community narratives of resistance, Gómez describes her approach, which primarily takes a *testimonio* methodology as one that "acknowledges traditional knowledge of Nuevomexicanas/os as a valid research asset to reveal how they maintain and deploy linguistic, agricultural, and other cultural practices despite the historical intrusions of the nuclear industrial complex" (11). She examines themes that arise throughout her analysis to develop a "theorization of nuclear colonialism" consisting of five overarching themes: "intergenerational trauma, disease and death, contamination, secrecy and obscurity, and environmental racism" (21). In her exploration of Nuevomexicano experiences, she prioritizes a discussion of relations between Nuevomexicano communities and Indigenous communities, both marked by multiple waves of colonization (24). She concludes by demonstrating the utility of the Nuevomexicano idea of *Querencia* as a decolonial praxis. She asserts that Nuevomexicanos are culturally grounded in the land, and that this love for the land and

³ See Dr. Maria Yellow Horse Brave Heart's work theorizing historical trauma (Yellow Horse Brave Heart et al. 2011)

home is an important tool, albeit insufficient on its own, to begin the process of decolonization (133-34). She orients her research as a project of resistance; recuperating traditional knowledge is an essential part of the decolonizing project countering nuclear colonialism. The traditional knowledge that I introduce here resists the hegemonic narrative of the Manhattan Project and the U.S. nuclear project by exposing the nuclear colonialism on Nuevomexicana/o bodies, environments, and histories. (12)

This positionality statement clearly delineates how projects that support the recovery of marginalized perspectives are in and of themselves, projects of resistance to domination.

Conclusion

These examples follow the trajectory of the Chicana Studies theoretical and methodological works towards decolonial scholarship. They demonstrate the growing consciousness of positionality and decolonization in researching and representing culture. Even the earliest examples of Nuevomexicano Cultural Studies begin to demonstrate an interrogation of U.S. colonialism despite their complicity in proliferating myths of unique Spanish origin for New Mexican culture, language and heritage. Espinosa and Jiménez Núñez, as examples of this generation, lean into the Spanish nationalism of twentieth century identity building for Hispano communities in New Mexico. These publications are complicit in a project of erasing the Indigeneity and complexity of Nuevomexicano origins. However, these ideologies did not arise in a vacuum; I argue that they emerged as a flawed response to the oppression Nuevomexicanos experienced during the U.S. territorial period and early years of statehood. While their analyses were founded on overly simplistic ideas of New Mexican Hispanidad, Espinosa and Jiménez Núñez are very critical of the impacts of the U.S. treatment of New Mexican populations and the potential for cultural demise. Their work to document Nuevomexicano culture when it was largely unknown and unappreciated outside of its own population was an important point of departure for later scholars.

Later examples of scholarship leading into the contemporary era become explicitly decolonial as they shift the focus to recentering Indigenous and mixed ancestry in the cultural development of Nuevomexicano populations. This body of research

demonstrates how Nuevomexicano scholars exert their agency to reclaim narratives about complex cultural identity and explicitly resist both Spanish colonization and U.S. imperialism. Many studies examine previously buried histories of Indigeneity that have been suppressed by myths of Hispanidad, demonstrating the complexity of New Mexican origins and cultural identity. Scholars like Gonzales, Gandert, and Lamadrid bring to the public forum histories of Indigenous resistance that persist in Nuevomexicano cultural traditions. Garcia and Gómez document the enduring legacies of U.S. imperialism in New Mexico and the ongoing harm to Nuevomexicano communities. The decolonial methodologies and ethical considerations that these scholars point to in undertaking these studies (e.g. self-reflection, communication to understand, contextualization, questioning systemic power dynamics etc.) break with both colonial structures in ethnography and cultural studies, and explore decolonial lines of inquiry. These approaches will be vital to the development of future research projects which seek not to repeat power dynamics of domination and instead center on community knowledge and empowerment.

Works Cited

- Alarcón, Norma. "Chicana Feminism: In the Tracks of 'the' Native Woman." *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*. Edited by Kaplan et al. Duke UP, 1999.
- Arellano, Juan Estevan. "Taos: Where Cultures Met Four Hundred Years Ago." *Grantmakers in the Arts Reader*, vol. 18, no. 3, 2007, pp. 49-56.
- Batalla, Guillermo Bonfil. *México profundo: una civilización negada*. 1987. Fondo de Cultura Económica, 2020
- Briggs, Charles L. *Learning How to Ask: A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge UP, 1986.
- Bright, Brenda. "'Heart like a Car': Hispano/Chicano Culture in Northern New Mexico." *American Ethnologist*, vol. 25, no. 4, 1998, pp. 583–609.
- Chabram, Angie. "Chicana/o Studies as Oppositional Ethnography." *Cultural Studies*, vol. 4, no. 3, 1990, pp. 228–47.
- Chappell, Ben. *Lowrider Space: Aesthetics and Politics of Mexican American Custom Cars*. U of Texas P, 2012.
- Córdova, G. Benito. *Big Dreams and Dark Secrets in Chimayó: A Novel*. *Pasó Por Aquí*. U of New Mexico P, 2006.
- Cotera, María Eugenia. *Native Speakers: Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita González, and the Poetics of Culture*. ACLS Humanities E-Book, U of Texas P 2008.
- Dávalos, Karen Mary. "Chicana/o Studies and Anthropology: The Dialogue That Never Was." *Aztlan*, vol. 23, no. 2, 1998, pp. 13–45.
- Durán, Cristina. "Genízara Self-Advocacy in Eighteenth-Century New Mexico." *Nación Genízara: Ethnogenesis, Place, and Identity in New Mexico*. Edited by Moises Gonzales and Enrique R. Lamadrid. U of New Mexico P, 2019.
- Espinosa, Aurelio Macedonio, and J. Manuel Espinosa. *The Folklore of Spain in the American Southwest: Traditional Spanish Folk Literature in Northern New Mexico and Southern Colorado*. U of Oklahoma P, 1985.

- Fierros, Cindy, and Dolores Delgado Bernal. "Vamos a Platicar: The Contours of Pláticas as Chicana/Latina Feminist Methodology." *Chicana/Latina Studies* vol. 15, no. 2, 2016, pp. 98–121.
- Flores, Richard R. *Los Pastores: History and Performance in the Mexican Shepherds' Play of South Texas*. Smithsonian Institution Press, 1995.
- Fonseca-Chávez, Vanessa, Levi Romero, Spencer R. Herrera, and Rudolfo Anaya. "Foreword: Querencia, Mi Patria Chica." *In Querencia: Reflections on the New Mexico Homeland*. U of New Mexico P, 2020.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, 1973.
- Gandert, Miguel A., and Enrique R. Lamadrid. *Nuevo México Profundo: Rituals of an Indo-Hispano Homeland*. Museum of New Mexico Press, 2000.
- Garcia, Angela. *The Pastoral Clinic: Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. U of California P, 2010.
- Gómez, Myrriah. *Nuclear Nuevo México: Colonialism and the Effects of the Nuclear Industrial Complex on Nuevomexicanos*. U of Arizona P, 2022.
- Gómez Quiñones, Juan. "Towards a Concept of Culture." *Modern Chicano Writers: A Collection of Critical Essays*. Edited by Joseph Sommers, and Tomás Ybarra-Frausto. Prentice-Hall, 1979.
- Gonzales, Moises, and Enrique R. Lamadrid. *Nación Genízara: Ethnogenesis, Place, and Identity in New Mexico*. U of New Mexico P, 2019.
- Gutiérrez, Ramón. "The Genízaro Origins of the Hermanos Penitentes." *Nación Genízara: Ethnogenesis, Place, and Identity in New Mexico*. Edited by Moises Gonzales and Enrique R. Lamadrid. U of New Mexico P, 2019.
- Jiménez Núñez, Alfredo. *Los hispanos de Nuevo México: contribución a una antropología de la cultura hispana en USA*. Universidad de Sevilla, 1974.
- Lamadrid, Enrique R. *Hermanitos Comanchitos: Indo-Hispano Rituals of Captivity and Redemption*. U of New Mexico P, 2003.
- . "Aurelio Macedonio Espinosa's 'Great(er) Spain': The Snares of Querencia and the Pitfalls of Cultural Nationalism and Fundamentalist Hispanismo." *The Journal of American Folklore*, vol. 136, no. 542, 2003, pp. 413–32.

- Limón, José Eduardo. "Carne, Carnales and the Carnavalesque: Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses." *American Ethnologist*, vol. 16, no. 3, 1989, pp. 471–86.
- . *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*. U of Wisconsin P, 1994.
- . *Américo Paredes: Culture and Critique*. U of Texas P, 2012.
- Limón, Renata. "The Science of Folklore: Aurelio Espinosa on Spain and the American Southwest." *The Journal of American Folklore*, vol. 127, no. 506, 2014, pp. 448–66.
- Montiel, Miguel, Tomás Atencio, and E. A. Mares. *Resolana: Emerging Chicano Dialogues on Community and Globalization*. U of Arizona P, 2009.
- Paredes, Américo. *With His Pistol in His Hand: A Border Ballad and Its Hero*. U of Texas P, 1958.
- . *On Ethnographic Work among Minority Groups: A Folklorist's Perspective*. University of California, Santa Barbara, 1979.
- Rodríguez, Sylvia. *The Matachines Dance: A Ritual Dance of the Indian Pueblos and Mexicano/Hispano Communities*. Sunstone Press, 2009.
- Romano, Octavio. "The Anthropology and Sociology of the Mexican-Americans: The Distortion of Mexican-American History." *El Grito*, vol. 2, no. 1, 1968, pp. 13-26.
- Romero, Brenda. "Cultural Interaction in New Mexico as Illustrated in La Danza de Matachines." *The Music of Multicultural America: Performance, Identity, and Community in the United States*. Edited by Kip Lornell and Anne K. Rasmussen, U P of Mississippi, 2016, pp. 205–38.
- Rosaldo, Renato. *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Beacon Press, 1989.
- Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*. U of Minnesota P, 2000.
- Shohat, Ella, editor. *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*. New Museum of Contemporary Art; MIT Press, 1998.
- Trujillo, Michael. "Genízaro Salvation: The Poetics of G. Benito Córdova's Genízaro Nation." *Nación Genízara: Ethnogenesis, Place, and Identity in New Mexico*. Edited by Moises Gonzales and Enrique R. Lamadrid. U of New Mexico P, 2019.

Yellow Horse Brave Heart, Maria, Josephine Chase, Jennifer Elkins, and Deborah Altschul. "Historical Trauma Among Indigenous Peoples of the Americas: Concepts, Research, and Clinical Considerations." *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 43, 2011, pp. 282–90.

Weaver, Thomas. *Social Structure, Change, and Conflict in a New Mexican Village*. 1965. U of Berkeley, PhD dissertation.



EL FUTBOL MEXICANO Y SU AFICIÓN: UNA RELACIÓN CAPRICHOSA

José de Jesús Torres Muñoz

Resumen: El autor hace un breve análisis y recorrido del futbol mexicano masculino tanto en su devenir como en los efectos puntuales en la actualidad. Para lograr este objetivo, se utilizan fuentes oficiales y de actores del mundo futbolístico, quienes representan un nivel de considerable de autoridad en la práctica del deporte mismo, así como en el periodismo y la literatura. El enfoque y reflexión, además de ser académico, también posee un tono personal, reclamatorio y nostálgico, ya que pondera sobre la degradación del deporte mismo en aras del fin lucrativo por sus dirigentes, sacrificando la esencia misma del juego, y a su vez causando un malestar económico y social en sectores de poblaciones aspirantes a ser protagonistas y beneficiadas por la derrama de la industria del entretenimiento deportivo.

Palabras clave: pueblo, nostalgia, alegría, manipulación, negocio

La industria del futbol mexicano, como ninguna otra en asuntos populares y de divertimento, genera no sólo ganancias exorbitantes, sino que también produce aficiones y pasiones igualmente descomunales. La expresión colectiva de identidad con un equipo, ya sea club o la llamada selección nacional, conlleva cargas afectivas de pertenencia, dolor y júbilo. En esos espacios de adhesión a una camiseta particular o a un sentimiento, los mexicanos futboleros, y hasta los aficionados de ocasión (entiéndase eventos internacionales como los juegos olímpicos y mundiales) suelen manifestar emociones y compromisos de lealtad que sobrepasan inclusive relaciones más convencionales (familia, religión o trabajo). Este fenómeno la industria lo comprende cabalmente, y de hecho lo explota fríamente en grado superlativo. En contraste, la afición, cuya fuerza radica en su pasión desbordante, suele adolecer de la racionalidad necesaria para entender y precisar la dimensión de su papel. Por consiguiente, y ante esta ecuación tan provechosa por un lado y vulnerable por el otro, nos encontramos ante un acuerdo tácito entre un amante álgido y explotador y uno pasivo y sometido, aunque con breves momentos de algarabía compartida donde el placer yace más en ver al otro doblado y vencido ante los demás, haya sido como haya sido, que al triunfo colectivo bajo ciertos principios de deportivismo y trabajo de equipo alentado por el fervor noble y popular. La

pregunta social y cultural, en este caso, sería la siguiente: ¿Se trata de una relación de desamores entre industria y afición, o se complementan y merecen de alguna manera?

Primeramente, la industria del futbol mexicano es un negocio redondo para una afición binacional (México-EE.UU), y representa, un valor anual de aproximadamente 13 mil millones de dólares, lo que representa el 1% del PIB de todo México, y sólo en el plano del territorio nacional, representa el 25% del PIB generado por toda la industria del entretenimiento. Asimismo, el espectáculo del balompié profesional constituye el 54% de la industria deportiva en General (Pool CEO). Aquí las palabras y sentencias famosas de hace 20 años de la velocista Ana Gabriela Guevara aún no cuajan: "Hay más que futbol" aludiendo al poco interés de los medios por los demás deportes. En este contexto, y con la carga generacional de afición, aunado al nacionalismo o patriotismo asociado con la selección nacional, el panorama actual del estado actual del futbol nacional (liga y selección) a todas luces parece inalterable. Por ejemplo, la liga mayor de la Federación Mexicana de Futbol, mejor conocida como Liga MX, antes Primera División, pero que adquiere su simplificación por cuestiones de mercado y por la constante muy mexicana de copiar a los vecinos del norte, aún cuenta con gran aceptación y consumo con las aficiones binacionales antes mencionadas. Esto ocurre a pesar del bajo nivel de la mayoría de sus equipos y un marcado descenso en asistencia y audiencia en los medios. Esta tendencia ya existía antes de la pandemia, y salvo algunos picos temporales, la constante descendiente continua. No obstante, la industria es tan fecunda en promoción y fervor en ciertos sectores, que aun representa un fenómeno económico, social y cultural que parece ser inacabable ante aparentes adversidades. Existen inercias que deberían demoler o por lo menos cuartear la estructura de manera definitiva, pero realmente se sostiene. Ejemplos de estos se dan con las opciones pasivas de entretenimiento accesible e inmediato de las redes en los últimos 15-20 años, además del desencanto del poder político que perduraron durante décadas (la televisión abierta - Televisa y TV Azteca).

El arraigo por el futbol sigue siendo tan profundo que pareciera que los mexicanos, hombres y mujeres, optaran por una pausa durante las batallas futboleras como antes se acostumbraba a hacer, por ejemplo, en tiempos de José López Portillo cuando el presidente era indultado por unos minutos durante la ceremonia de El Grito, para entonar

y cantar las notas del himno nacional, y olvidar todas las agresiones, desprecios, despojos e injusticias del resto del año. Ahora en la política, la gente exige mucho más y no vitorea gratuitamente como antaño. Sin embargo, en el futbol eso aún no ocurre plenamente, salvo contadas excepciones como recientemente con la selección nacional. De hecho, además de que es obviamente más lucrativo, la mayoría de los juegos se hacen en EE.UU., para también evitar el bochorno de verse abucheada abiertamente como suele suceder más en territorio nacional. Esto se debe a que la industria del futbol también explota inteligentemente a la afición mexicana residente o nacida en suelo estadounidense, ya que por lo regular es noble, nostálgica y hambrienta de nutrirse de un sentido ardiente de pertenencia, sobre todo en espacios que suelen serles marcadamente adversos o inhóspitos en ocasiones. En este sentido, y citando al multifacético por antonomasia de don Fernando Marcos (jugador, árbitro, entrenador, abogado, cronista y periodista), el futbol logra aglutinar a diferentes tipos de mexicanos como no lo pueden hacer los intelectuales con sus análisis del carácter nacional. En su libro de 1980, publicado por Grijalbo, *Mi amante el futbol*, sentencia lo siguiente: "Cómo será de importante que muchos intelectuales mexicanos se pasan la vida y pierden su tiempo tratando de denigrarlo, sólo porque Hugo Sánchez, pongamos, por ejemplo, es más conocido, respetado y útil a México que, digamos, Octavio Paz" (14). Evidentemente la opinión u observación de don Fer, como se le conocía, puede fácilmente crear polémica y es por demás debatible. Pero no por eso significa que no apunte algo significativo en el aspecto social y cultural del nacionalismo popular mexicano. Y añade sobre lo anterior:

No, no se crea que hay un resentimiento a la inversa. Lo digo porque entre Hugo Sánchez y Leonardo Cuellar (cuando jugaban en el verano en una liga estadounidense, la NASL), en apenas tres meses, lograron unificar a los chicanos de California con los 'mojados' o ilegales de ese mismo estado. Y don Octavio, con todo su talento, con toda su exquisitez y toda su profundidad, no logra unificar . . . ni a los poetas'. (14)

El futbol, entonces, es mucho más que un análisis frío y valorativo tanto estético como deportivo, pues de él emanan valores y elementos que transgreden la obviedad de la utilidad o los conceptos canónicos de lo que denominamos "importante". Y en la

formación de conceptos actuales de identidad y pertenencia se rompen las reglas convencionales y se adquieren otras consideraciones, particularmente cuando se trata de una afición en dos territorios, pero celosamente unida bajo un mismo sentimiento y esperanza redentora. De tal manera, y citando a la periodista argentina Beatriz Sarlo, nos dice:

las instituciones que producían nacionalidad se han deteriorado o han perdido todo sentido. Pasan a primer plano otras formas de nacionalidad que existieron antes, pero que nunca como hoy cubren todos los vacíos de creencia. En el estallido de identidades que algunos llaman posmodernidad, el fútbol opera como aglutinante: es fácil, universal y televisivo. No es la nación, sino su supervivencia pulsátil. O, quizás, la forma en que la nación incluye hoy a quienes, de otro modo, abandona. (3)

El fútbol mexicano es, ante todo, una copia de lo que cree no poder ser en el plano deportivo (Brasil o Argentina), y en otros casos, simplemente el modelo de mercadotecnia que representa el otro lado de la industria-espectáculo, y al que sí cree tener alcance: el negocio, y de preferencia, siguiendo el paradigma estadounidense. Ahí yace la encrucijada. Sobre esta conducta, existen numerosos estudios que apuntan hacia la peculiar proclividad del mexicano a integrarse en expresiones humanas de toda índole, y el fútbol, con su simpleza y lucha en la cancha no deja de ser un escenario donde el colectivo y el individuo logran explayarse de manera filosófica y artística. En su obra máxima, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Samuel Ramos nos dibuja características del mexicano que bien pueden enmarcar su actitud y relación con el fútbol, particularmente el que considera propio. Enfatiza el sentido humanista de las actividades y la búsqueda de lo que en realidad somos. Dentro de unas características que se pueden asociar tanto a la práctica como a la afición por el fútbol, se encuentran dos cualidades que, aunque aparentemente contradictorias, ejemplifican la dicotomía hacia actividades como este deporte: por un lado, la ausencia al compromiso (particularmente el colectivo) y por consiguiente el individualismo con intereses particulares; y por el otro, lo que Ramos llama "ver con optimismo el futuro", donde se percibe una tenue luz en las tinieblas" (23). Esto, según su análisis, forma parte de una interpretación de primera mitad del siglo XX ante la decepción de la Revolución y la

crueledad de la Segunda Guerra Mundial. Aunado a esto, y como referente formativo histórico, Ramos apunta lo que considera un marcado complejo de inferioridad, cuyas semillas fueron sembradas en la conquista y colonia, pero evidenciadas a partir de la Independencia.

Por consecuencia, el mexicano imita modelos extranjeros, y el futbol no es la excepción, acarreando la pérdida de una personalidad propia. Esta idea deprimente resulta en una fijación de valores de comparación que cambia de magnitud de acuerdo con el punto de referencia. En este sentido, por ejemplo, el futbol mexicano oscila entre la utilización creciente de recursos humanos extranjeros (35% de los jugadores - en puestos claves en el campo - y entrenadores: 15 de 18); torneos cortos; y el uso del cociente después de 6 torneos para determinar el descenso hasta 2020) y la imitación de modelos de competencia estadounidenses (liguilla o playoffs; eliminación de ascenso y descenso para "proteger" las franquicias y sus patrocinadores del llamado "infierno" del descenso). Bajo esta lógica, por supuesto, las consecuencias sociales y deportivas son por demás secundarias. Entre estas, sin embargo, se encuentran las siguientes:

1. Falta de oportunidades para cientos o quizás miles de jóvenes futbolistas con aptitudes y condiciones, para quienes el futbol puede ser una alternativa profesional ante aún marcados rezagos sociales.
2. Imposibilidad de decenas de ciudades de tener la ilusión de recuperar o tener un equipo de primera división con todo lo que eso conlleva tanto en lo deportivo, como en lo social y lo económico.
3. Pérdida de fomento de cultura deportiva y de salud a nivel nacional, ya que el futbol cada vez se practica menos entre los jóvenes, optando por actividades más sedentarias y pasivas.
4. La percibida carga histórica de fatalismo y pesimismo que conlleva una capacidad de resistencia que no pasa en lo que algunos ahora definen con ese anglicismo tan recurrente de "resiliencia", como si fuéramos metales, sino más bien raya en la desafortunada costumbre muy mexicana de cargar y aguantar como si se tratara de costales y pruebas de hombría (o fortaleza en el caso femenino).

De lo contrario no se entendería aceptar lo anteriormente descrito del pasatiempo nacional. Y en el caso particular, tampoco se comprendería cómo el equipo más querido por razones románticas y de identidad nacional, el Guadalajara, aún conserve semejante popularidad cuando sólo ha obtenido 4 títulos de liga en 55 años y en 83 torneos. Esto sería inconcebible en cualquier otra liga del mundo, tratándose de uno de los 2 equipos más populares, sobre todo el más apapachado.

Ante esto, ¿qué les espera a los seguidores de los demás? O será, más bien, que esta realidad refleja cabalmente la naturaleza singular de un fútbol y una afición que se merecen y se aceptan así precisamente como son: unos dictando las leyes y conductas que les brindan provecho y bonanza en una mascarada de fomento al deporte y el espectáculo, por un lado; mientras que, por el otro, el grueso de la afición se define estoica o cínicamente en su papel de mártir, como si ese papel de noble y sufrido lo acercara a acariciar las mieles del triunfo y reconocimiento nacional y mundial a lo que sólo algunos pueden aspirar; porque ellos sí lo asumieron, sí se la creyeron. O quizás, por qué no, existe una razón más poderosa que rebasa tanto los intereses de avaricia de unos y lo que aparentemente guía a los aficionados; tal vez se trate de un esfuerzo instintivo por crear un ser colectivo donde se juntan y celebran todas las esperanzas alrededor de un balón que se mueve caprichosamente y donde tanto lo racional como lo visceral forman un ser supremo e indivisible, aunque sólo sea por 90 minutos, más el tiempo de compensación, como si el deleite y la vida misma se pudiera prolongar.

Es muy probable, entonces, que todas las explicaciones posibles de amor y desamor hacia el fútbol se reduzcan a la sensibilidad y la imaginación, y ante eso no existe el razonamiento empírico o las conclusiones estudiadas y medidas, pues el fútbol es ante todo una locura, mitad deporte pasional y mitad arte de inspiración. Eduardo Galeano nos recuerda en su libro *El fútbol a sol y sombra*, "La omnipotencia del domingo conjura la vida obediente del resto de la semana, la cama sin deseo, el empleo sin vocación o el ningún empleo: liberado por un día el fanático tiene mucho que vengar" (17). Es decir, el fútbol, a pesar de la industria que parece carcomerlo, subsiste, porque se trata de un intento efectivo de llevar una especie de "misa pagana", como añade Galeano, que "susurra plegarias y maldiciones" (17). Es que a pesar de los abusos y autoflagelación futbolera, siempre existirá el plano de la cancha y de la comunión con la

afición, y más aún en el contexto de símbolos nacionales y de identidad compartida. Por lo tanto, y con la esperanza firme en la pincelada del genio que se atreva a romper las cadenas de los dispositivos defensivos y la rigidez de algunos esquemas, existe el atrevimiento en el escenario mismo. Esto es lo que Galeano describe como la posibilidad de que "algún carasucia que saldrá del libreto y cometerá el disparate de gambetear a todo el equipo rival, y al juez, y al público de las tribunas, por el puro goce del cuerpo que se lanza a la prohibida aventura de la libertad" (17).

Obras citadas

Pool CEO, "Liga MX: La industria del futbol en México medida en pesos". *EL CEO*, <https://elceo.com/economia/liga-mx-la-industria-del-futbol-en-mexico-medida-en-pesos/>. Consultado el 15 de mayo de 2025.

Galeano, Eduardo. *El futbol a sol y sombra*. Siglo XXI, 2014

Marcos, Fernando. *Mi amante el futbol*. Grijalbo, 1980.

Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa Calpe, 1951.

Sarlo, Beatriz. "Mundiales de fútbol". *Cuadernos de Literatura*, Vol. 15, no. 8, 2002. pp. 194-199.



EL PODER DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN “LA FUERZA DE LA SANGRE” DE MIGUEL DE CERVANTES: LEOCADIA Y DOÑA ESTEFANÍA

María Mercedes Parés

Resumen: Después de la lectura atenta del texto “La fuerza de la sangre” (una de las *Novelas ejemplares* (1613) de Miguel de Cervantes) y la investigación de varias fuentes literarias, este ensayo busca demostrar que Cervantes tuvo una intención crítica y didáctica al escribir la obra. Empleando la ficción, personajes femeninos fuertes e inteligentes, Cervantes enseña al lector que la mujer deshonrada del siglo XVII puede construir un destino diferente al impuesto por la sociedad de la época. Palabras clave: Honra, violación, crucifijo, designio, justicia, perdón

Este ensayo demuestra que Leocadia en “La fuerza de la sangre” termina casada con el noble Rodolfo porque es una mujer voluntariosa y fuerte, capaz de decidir su destino, a pesar de que en la sociedad de la época la mujer deshonrada no tenía ese derecho. Cervantes quiere dar un vuelco a la manera en que es vista la mujer en la sociedad del siglo XVII en España, y con este fin se vale de protagonistas femeninas con características muy definidas que van en contra de la visión tradicional de la mujer. El narrador logra su objetivo crítico y didáctico mediante la ficción, representando mujeres voluntariosas y fuertes, como Leocadia y doña Estefanía, capaces de realizar cambios y tomar decisiones que afectan su destino y el de sus familias. En otras palabras, para el narrador no sólo la mujer honrada tiene derecho al matrimonio sino también la mujer que ha sido abusada y sin dote, si usa la inteligencia y la palabra para ser protagonista de su propio destino.

Es lógico pensar que el convento, o el encierro en su propia casa, cómo en el caso de Leocadia en “La fuerza de la sangre”, fuese el fin de la mujer deshonrada por violación en el siglo XVII en España, ya que las leyes religiosas y civiles así lo estipulaban. Sin embargo, llama la atención que el final de Leocadia sea diferente. En lugar de ser un final tradicional, semejante al de otras novelas ejemplares como el de Leonora en “El celoso extremeño”, donde la protagonista se retira a un monasterio al perder su honra, Leocadia termina casada y con honra (Cervantes 335).

A pesar que en otros países de Europa la mujer había dado pasos más adelantados para su independencia intelectual como ocurrió en Alemania desde el siglo

X, en la España del siglo XVII la mujer todavía tenía una serie de problemas que le impedían desenvolverse igual que al hombre en la sociedad, sea por el catolicismo a ultranza reforzado durante la Contrarreforma, o por la nueva economía mercantil que surgió después de la Edad Media, época a partir de la cual el trabajo en España fue privatizado, estableciéndose su división por sexos (Waskovich 12). El objetivo era evitar que los pobres subieran de clase social y cambiaran el orden económico existente, que favorecía tradicionalmente a la burguesía. Surgió una crisis económica, aumentando el hambre y la pobreza de la clase baja, así como la dificultad para las mujeres de obtener buenos trabajos, pasando el matrimonio a ser un medio de supervivencia y de ascenso social (Waskovich 16).

Sin embargo, no tenían esperanzas de matrimonio las mujeres que hubiesen perdido su honra y que no tuvieran dote. El encierro o el convento era el lugar para estas mujeres deshonradas, entendiéndose por honra, la virginidad. Una vez encerradas, podían dedicarse a estudiar y a escribir. Lamentablemente en la sociedad española, las mujeres deshonradas que no iban al convento estaban a la merced de las habladurías de la gente; sin esposarse, vivían encerradas en sus casas cuidando de sus padres o hermanos, cómo les pasó a las hermanas de Miguel de Cervantes. Respecto a las mujeres de esa época, Wendy Waskovich afirma: “En 1613, si una mujer no tenía honor, no era virgen, tuvo un hijo sin estar casada, o fue violada, no fue fácil que se casara” (12). También, estaba prohibida la convivencia entre parejas antes del matrimonio y la ley requería llegar virgen al mismo (Waskovich 22). Por otra parte, el matrimonio se realizaba entre personas de una misma clase social y era obligado que la mujer llevara una dote, ya que de por sí representaba una carga económica para el hombre debido a la situación económica de la época.

Pero en la ficción, Leocadia cambia esta situación. Ella es un ejemplo de la mujer fuerte y voluntariosa que usa su inteligencia y el poder de la palabra. En efecto, es una mujer muy valiente a pesar de ser violada por Rodolfo cuando está inconsciente, dándose a entender que si hubiese estado despierta ella no lo hubiese permitido (Cervantes 283). De hecho, en el segundo intento de violación por parte del mismo Rodolfo, ella está despierta y reacciona con una fuerza impresionante y le dice: “Desmayada me pisaste y aniquilaste; más ahora que tengo bríos, antes podrás matarme que vencerme . . .” (Cervantes 283). Estas frases demuestran que Leocadia es más

fuerte que Rodolfo, quién sólo la puede controlar cuando está desmayada. Mientras que esta mujer es fuerte, Rodolfo es cobarde y débil.

Por otra parte, la inteligencia de Leocadia le permite, a pesar de la poca luz de la luna que hay en la habitación donde es ultrajada, darse cuenta de que está en una casa de ricos y gente importante. En este sentido, el narrador nos cuenta que Leocadia “vio que era dorada la cama, y tan ricamente compuesta . . .” (Cervantes 284), todo lo cual hace suponer que ya Leocadia podría haberse imaginado la abundancia que representaría una vida al lado de Rodolfo. Cabe destacar que durante el siglo XVII los matrimonios entre nobles eran la norma para perpetuar el bienestar económico y la seguridad de los hijos (Waskovich 22).

También se podría afirmar que la fuerza de Leocadia radica en parte en su capacidad de perdonar y de guardar el honor masculino. Una de las frases que dice Leocadia a Rodolfo después de ser violentada sexualmente es: “yo te perdono la ofensa que me has hecho, con sólo que me prometas y jures que como la has cubierto con esta oscuridad, la cubrirás con perpetuo silencio sin decirla a nadie” (Cervantes 282). Por lo tanto, no culpa a Rodolfo ni lo juzga, a cambio del silencio de éste. También promete a Rodolfo que ella hará como si nunca lo hubiera visto, guardando el honor masculino del violador, quien queda muy satisfecho con el trato. Por lo tanto, la racionalidad de la joven le permite guardar su propia honra y la de Rodolfo, pacto que dará buenos frutos más adelante. Pareciera que Leocadia trata a Rodolfo como si fuera su futuro esposo.

Pero no sólo eso, también la joven violada tiene la inteligentísima idea de robar el crucifijo que está sobre el escritorio, pensando que por medio de éste podrían sus padres identificar al causante de la deshonra, si quisieran conocerle. Pone en marcha su inteligencia como mecanismo de defensa. En este sentido, el narrador dice que Leocadia “se le puso [el crucifijo] en la manga de la ropa, no por devoción o por hurto, sino llevada de un discreto designio suyo” (Cervantes 284). Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (RAE), se entiende por “designio” un “pensamiento, o propósito del entendimiento, aceptado por la voluntad” (www.rae.es). Esto quiere decir que Leocadia hace las cosas con una intención determinada y no por capricho, además el narrador hace énfasis en que ella no lo roba por religiosidad o por el simple gusto de robar. Pareciera que Leocadia no cree en símbolos, su religiosidad es interior, no exterior; la guía sobre todo su razón. También, Leocadia sabe escuchar muy bien y tomar

consejo. Es importante aclarar que conserva el crucifijo por sugerencia de su padre, quien le dice: “ella [la cruz] fue testigo de tu desgracia y permitirá que haya juez que vuelva por tu justicia”, tal como efectivamente ocurrió (Cervantes 286). Ese juez está representado por Doña Estefanía, ella es la justicia que hará pagar a Rodolfo por su falta.

Otra prueba de la inteligencia de Leocadia es su obediencia, decidiendo permanecer en la casa encerrada y “debajo del amparo de sus padres” (Cervantes 286) para evitar que la deshonra se supiera. De hecho, Leocadia pasaría siete años viviendo encerrada y considerando a su hijo Luisito como un primo, actitud que le permite aparentar una honra que no tiene, en una sociedad donde guardar la apariiencia es fundamental para casarse y vivir una vida en paz. A esto hay que agregar la actitud de su padre, quien no considera a su hija deshonrada, sino a Rodolfo, el noble que la ultrajó.

Por otra parte, es a través de palabras bien pensadas y determinantes que Leocadia logra su objetivo final. Ella quiere impresionar a doña Estefanía del mal comportamiento y la deshonra que le ha causado Rodolfo, logrando al final su objetivo: el matrimonio con el hombre que le devolvería su honra. La joven se aprovecha de la oportunidad de conocer a Doña Estefanía, y con unas palabras muy efectivas apela la bondad y los sentimientos de la señora (ya afectados por el hecho que Luisito es muy parecido a su hijo Rodolfo). Pareciera que el encierro por siete años ha hecho de Leocadia una persona más sabia, fuerte y determinada, que no ve obstáculos para alcanzar lo que desea. Una vez que conoce a la madre de Rodolfo, Leocadia le dice unas muy asertivas palabras: “el día, señora que mis padres oyeron decir que su sobrino estaba tan mal parado, creyeron y pensaron que se les había cerrado el cielo. . . . Imaginaron que les faltaba la lumbré de sus ojos . . .” (Cervantes 290). La señora Estefanía quedó así “admirada y suspensa . . . escuchando las razones de Leocadia, y no podía creer, aunque lo veía, que tanta discreción pudiese encerrarse en tan pocos años” (Cervantes 290). La efectividad de las palabras de Leocadia, aunado a su juventud y la imagen del crucifijo, le causan mucha “compasión y misericordia” a doña Estefanía, que parece ser muy cristiana como suelen ser los nobles. Por otra parte, está claro que Leocadia quiere casarse con Rodolfo para asegurar también el futuro de su hijo Luis. Como dice en su ensayo Wendy Waskovich, “Los hijos de padres nobles dentro de un matrimonio no eran bastardos; tenían el derecho de heredar el título y la propiedad de su padre” (30). Doña Estefanía, por su parte, ve la ocasión para casar a su hijo con

Leocadia, de manera tal que éste dejaría la vida mundana y descarriada. Al final ambas partes obtienen beneficios con el matrimonio.

Sin duda, “La fuerza de la sangre” refleja algunas de las ideas erasmistas que pudieron haber influenciado el pensamiento de Cervantes. A pesar de que Erasmo nunca estuvo en España, se sabe que el erasmista Juan López de Hoyos fue uno de los principales maestros de Cervantes en la Universidad de Alcalá, y que la influencia de Erasmo seguiría manteniéndose en sectores intelectuales de la sociedad española hasta bien entrado el siglo XVII (Hernández 559, 561). Estas influencias explican la visión cervantina de la mujer. Leocadia y Estefanía son mujeres que tienen libre albedrío, que es la base de la felicidad, y que consiste en “ser lo que se quiere ser” (Erasmo 69). Es por ello que “La fuerza de la sangre” tiene un final feliz porque estas dos mujeres logrando lo que más desean (el matrimonio), logran alcanzar la felicidad para ellas y sus hijos.

Uno de los mensajes que nos quiere transmitir Cervantes con esta novela ejemplar es que, a pesar de las dificultades y desengaños de la vida, la mujer tiene la capacidad de lograr lo que desea usando su voluntad y su inteligencia. También, hace ver a sus lectores que la honra no se consigue con la sangre ni tampoco se hereda, sino que más bien está en los actos que se llevan a cabo, cómo hacen Leocadia y doña Estefanía, con el apoyo de los hombres de la familia.

A diferencia de las mujeres nobles de la época, que deben casarse con hombres escogidos por sus padres y de las mujeres deshonoradas que van al convento, Leocadia tiene además de la habilidad de recuperar su honra, el privilegio de escoger ella misma a su marido. Se aprecia aquí el sentido crítico de la obra contra las normas matrimoniales de la época. Con relación a este aspecto, Park Chul afirma lo siguiente sobre el matrimonio en el siglo XVII: “no sólo frustra la libertad de la mujer desde su origen, pues ella no tiene ninguna capacidad en la elección del marido” (116). Una vez más la mujer cervantina sorprende por su habilidad de cambiar su destino según su libre albedrío como todo ser humano creado por el universo.

Sería interesante para futuros ensayos comparar los personajes femeninos de “La fuerza de la sangre” con los de otras novelas del mismo autor, como “La gitanilla” y *Don Quijote de la Mancha*. A simple vista, se puede apreciar que no es casualidad que también Preciosa y Marcela en dichas novelas sean mujeres no tradicionales. Todo esto refuerza la clara intención del autor mencionada al inicio de este ensayo, relativa al

objetivo crítico y didáctico de Cervantes tendiente a cambiar la situación de la mujer. Pareciera que el gran escritor del Siglo de Oro de la literatura española estaba al corriente de lo que ocurría a la mujer en otros países de Europa como Francia, Inglaterra, Alemania; donde había ya mujeres que se dedicaban a las ciencias y las artes, sin necesidad de estar encerradas en los conventos. En cambio, en España, debido al retraso producido por la Contrarreforma, la mujer de la época es vista por la sociedad como un ser que debe guardar su honra para luego casarse y procrear a los hijos, pero no como ser pensante y capaz de ejecutar su libre albedrío. Visión similar de la mujer se exportó hacia los países conquistados por el imperio español, a través del catolicismo implementado en las Indias. Haciendo una conexión con la situación actual de la mujer en Latinoamérica, aunque ha habido progresos en la reducción de algunas desigualdades, aun la violencia de género y la desigualdad económica que trata Cervantes en “La fuerza de la sangre” siguen siendo problemas importantes que requieren atención de la sociedad y de los entes gubernamentales.

Obras citadas

- Chul, Park. "La libertad femenina en los entremeses de Cervantes: *El juez de los divorcios* y *El viejo celoso*". *Anales Cervantinos*, 35, 1999, pp. 111-125. analescervantinos.revistas.csic.es/index.php/analescervantinos/article/view/118/117. Consultado el 15 de noviembre de 2015.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Novelas ejemplares*. Biblioteca Edaf, 2004.
- Erasmus de Rotterdam, Desiderio. *Elogio de la locura*. Traducido por Pedro R. Santidrián. Alianza, 1984.
- Hernández, Francisco Martín. "Erasmismo y el 'Quijote' de Cervantes". *Salmanticensis*, vol. 52, 2005, pp. 559-570.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Erasmus y Cervantes, una vez más". *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 4, no. 2, 1984, pp. 123-37. <https://utppublishing.com/doi/pdf/10.3138/cervantes.4.2.123?download=true>. Consultado el 16 de noviembre de 2015.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Real Academia Española* 2015. <https://dle.rae.es/>. Consultado el 10 de noviembre de 2015.
- Waskovich, Wendy. "La representación de la mujer en las *Novelas Ejemplares* de Cervantes". Order No. 1516734 University of South Carolina, 2012. Ann Arbor: ProQuest. <https://scholarcommons.sc.edu/etd/1954/>. Consultado el 13 de noviembre de 2015.



LA ALTERIDAD EN EL SIGLO XXI: ECOS ANTIGUOS Y UN MOSAICO DE VOCES CONTEMPORÁNEAS

Rubí Reyes Esquivel

Resumen: Este trabajo propone examinar en profundidad el concepto de la alteridad y la compleja ética de la coexistencia con "el Otro" en el contexto de la interconexión global del siglo XXI. Se revisan las perspectivas históricas, ancestrales y filosóficas que abordan la diferencia, desde las cosmovisiones indígenas de interdependencia (Hopi, Navajo, Mapuche) y los dualismos éticos antiguos (Mani, Zoroastro), hasta las reflexiones sobre la opresión (Chebbi, Todorov), la deconstrucción posmoderna (Derrida) y la ética de la liberación (Dussel, Bohórquez). La tesis central sostiene que el reconocimiento activo y ético de la alteridad es la piedra angular para trascender la mera tolerancia y construir sociedades que sean estructuralmente justas, pacíficas y equitativas.

El Desafío Ético de la Diferencia en la Era Global

El siglo XXI es paradójico: vivimos en una era de comunicación instantánea y una interdependencia económica ineludible, sin embargo, el conflicto y la incomprensión de lo distinto persisten, lamentablemente lo podemos ver a través de las guerras que vivimos como humanidad, muy a pesar de estar ya en el siglo XXI, supuestamente aprendiendo de todas aquellas experiencias que las culturas y la historia nos han permitido vivir como seres humanos.

En este panorama, la alteridad emerge no sólo como un concepto filosófico, sino como el desafío ético y político fundamental de nuestra época. La alteridad, en su definición más esencial, es la capacidad de aprehender, respetar y convivir con "el Otro" sin reducir su singularidad a nuestras propias categorías o presupuestos. El camino hacia la construcción de sociedades verdaderamente justas y sostenibles exige una inmersión profunda en cómo esta cuestión vital ha sido resuelta —o fallado en serlo— a lo largo de la historia de diversas culturas y corrientes de pensamiento. Como lo he descrito antes y, donde me gustaría profundizar y hacer un eco, es precisamente en que, como humanidad, estamos aprendiendo, lento porque a pesar de los siglos, milenios en la Tierra, continuamos en una ferviente y atroz vorágine de la destrucción del uno por el

Otro. “Irrespetamos” la diferencia, nos carcome el saber que el Otro es tan diferente de Nosotros.

En este texto ofrezco un mosaico de voces que, a pesar de estar separadas por geografías y milenios, convergen en la necesidad imperiosa de redefinir nuestra relación con la diferencia y, al mismo tiempo, de observar que ya muchas otras culturas venían y/o sabían cómo lidiar con el Otro, muy a pesar de las diferencias de raíz.

Esta exploración se dividirá en cuatro secciones que analizan las respuestas a la alteridad: 1) los ecos ancestrales y el paradigma de la interdependencia, 2) la crisis del siglo XX y la negación del Otro, 3) la deconstrucción posmoderna como ética de respeto absoluto, y 4) la alteridad como principio de liberación y reconocimiento político.

I. Ecos Ancestrales y el Paradigma de la Interdependencia

El concepto de alteridad, lejos de ser un invento de la filosofía contemporánea, ha sido un principio rector profundamente arraigado en las cosmovisiones indígenas, las cuales proponen modelos de armonía que se fundamentan en una relación no jerárquica con lo distinto.

La Alteridad como Fundamento del Equilibrio Cósmico

El pueblo Hopi, por ejemplo, ha cimentado su existencia en el principio de la interdependencia de todos los seres. En esta visión, el individuo no es una unidad autónoma y aislada, sino un nodo inseparable dentro de una red cósmica que incluye a otros humanos, a los animales, a las plantas y a las entidades espirituales. Reconocer al "Otro" —ya sea persona o elemento natural— es, por lo tanto, un acto de supervivencia y reciprocidad, pues el bienestar propio está directamente ligado al bienestar del ecosistema completo. La alteridad no es una opción de tolerancia, sino una condición ontológica para la plenitud.

En la cultura Navajo, este concepto se traduce en la búsqueda constante del “Hózhó”, éste se refiere al estado ideal de equilibrio, belleza, orden y armonía que se debe mantener en el mundo. Este equilibrio implica integrar todos los elementos opuestos y distintos: lo masculino y lo femenino, la luz y la oscuridad, el orden y el desorden. Si el Otro es excluido, ignorado o destruido, el equilibrio del “Hózhó” se rompe,

y con él, la vida misma. Así, la alteridad es el motor que, mediante la integración de opuestos, permite alcanzar la belleza universal.

El "Buen Vivir" como Ética del Reconocimiento Mutuo

En el sur del continente americano, los Mapuches articulan el concepto de "Kvme Felen" o el "Buen Vivir", y éste aboga por una vida en plenitud que sólo puede lograrse a través del equilibrio material, espiritual y social. Este principio ético se opone intrínsecamente a la lógica del desarrollo occidental basada en la acumulación y la explotación, ya que requiere la defensa del territorio y el respeto por los límites del ecosistema, reconociendo a la Tierra (y a quienes la habitan) como un Otro fundamental. El Buen Vivir, al igual que las otras cosmovisiones, demuestra que la diferencia no es una amenaza a ser neutralizada, sino un componente esencial para un sistema holístico y éticamente superior.

El Reconocimiento de la Diferencia en la Antigüedad Ética

Mientras las culturas ancestrales se enfocaban en la armonía, la antigüedad filosófica y religiosa también abordó la alteridad a través de la tensión. Las visiones dualistas y éticas de elección propuestas por pensadores como Mani (maniqueísmo) y Zoroastro (zoroastrismo) fueron cruciales. Aunque sus sistemas se enfocaban en la lucha entre fuerzas opuestas (Luz/Oscuridad, Bien/Mal), reconocieron la complejidad de la diferencia y la necesidad de una elección ética activa por parte del individuo. Este reconocimiento de la dicotomía interna y externa sentó un precedente en el pensamiento occidental sobre la responsabilidad moral frente a la diversidad, aunque la interpretación de este dualismo a menudo ha llevado a la demonización del Otro.

El estudio de estos ecos ancestrales y antiguos (Hopi, Navajo, Mapuche, Mani, y Zoroastro) establece un marco fundamental: la alteridad es una necesidad para la integridad del ser y del cosmos. Esta postura contrasta radicalmente con los modelos de negación que dominaron las narrativas históricas y que serán examinados en la siguiente sección, enfocada en la crisis del siglo XX y la negación violenta del Otro.

II. La Crisis del Siglo XX y la Negación del Otro

La modernidad tardía y el siglo XX, marcados por los procesos de colonización, imperialismo y la emergencia de Estados-nación opresores, hicieron de la negación de la alteridad una política de Estado con consecuencias catastróficas. En este contexto, la voz poética y el análisis historiográfico se erigieron como herramientas fundamentales para visibilizar el costo humano de reducir al Otro a la categoría de objeto o subalterno.

Abū-l Qāsim Chebbi: La Poesía como Reclamo de la Dignidad Silenciada

El poeta tunecino Abū-l Qāsim Chebbi (1909–1934) se alza como el portavoz lírico de la confrontación entre el sujeto oprimido y el poder colonial o tiránico. La referencia a Chebbi encapsula la lucha por la dignidad como el acto ético primordial de la alteridad negada. Su poesía, que se haría eco en movimientos de liberación posteriores, articula la dolorosa experiencia de ser reducido, de ver la singularidad del propio pueblo aplastada por la uniformidad de la opresión.

La tiranía opera mediante la anulación del reconocimiento. Al reducir al individuo a una masa dócil o a un mero recurso, el opresor despoja al Otro de su autonomía, su voz y, en última instancia, de su humanidad reconocida. La poesía de Chebbi es, entonces, un grito de revuelta que clama por la restitución de la subjetividad. El acto de reclamar la dignidad, al ser un desafío a la jerarquía impuesta, se convierte en la manifestación más radical del reconocimiento de la propia alteridad: el Otro se niega a ser definido por los términos del opresor y exige su lugar como sujeto libre y pleno.

Tzvetan Todorov: El Fracaso Epistemológico de la Conquista de América

Si Chebbi expresa el dolor de la opresión, el historiador y semiólogo búlgaro Tzvetan Todorov, en su obra seminal *La conquista de América: la cuestión del Otro* (1982), realiza una anatomía de la destrucción que resulta de la incapacidad radical de reconocer al Otro. Para Todorov, el encuentro de 1492 no es sólo un choque militar, sino un fracaso epistemológico y ético sin precedentes.

Todorov argumenta que el comportamiento de los conquistadores hacia los indígenas osciló entre dos posturas de negación: o bien veían al Otro como una extensión de sí mismos (sujetos explotables y asimilables, bárbaros que debían ser cristianizados

a la fuerza), o bien los veían como animales, subhumanos desprovistos de cultura, lenguaje y alma. En ambos casos, el conquistador falló en percibir la humanidad del Otro en su propia diferencia. No lograron reconocer al indígena como "diferente y otro" —es decir, como un sujeto con una cultura y una lógica propias, irreducible a las categorías europeas.

Esta ceguera cognitiva y moral tuvo una consecuencia directa: la destrucción. El genocidio y el colapso demográfico de las poblaciones amerindias no se debieron únicamente a la superioridad técnica o a las enfermedades, sino a la negación sistemática del Otro como sujeto de derecho. La masacre se justificó porque, si el Otro no es reconocido como plenamente humano, el acto de destruirlo no constituye un crimen. La lección de Todorov es clara y aterradora: la negación de la alteridad no es una mera falta de respeto, sino el motor ideológico más eficaz para la violencia y el genocidio.

La alteridad, vista a través de los lentes de Chebbi y Todorov, nos obliga a confrontar el lado oscuro de la historia: la opresión y la conquista como resultados directos de un fracaso en el reconocimiento. Esta crisis histórica sienta las bases para las profundas reflexiones filosóficas que buscarían dismantelar las categorías que permiten la negación del Otro.

III. Deconstrucción Posmoderna y Ética de Respeto Absoluto

La crisis histórica de la negación, tan gráficamente descrita por Todorov y sentida por Chebbi, exigió una respuesta filosófica que fuera más allá de la mera condena moral. Se hizo imperativo deconstruir los cimientos epistemológicos de la metafísica occidental que, desde Platón, ha privilegiado la unidad, la presencia y la identidad del Yo sobre la diferencia del Otro. En este escenario, la filosofía de Jacques Derrida (1930–2004) ofreció las herramientas conceptuales para dismantelar precisamente aquellas categorías que construyen la alteridad y la someten a la lógica del Mismo.

La Deconstrucción y el Desmantelamiento de la Oposición Binaria

El proyecto de la deconstrucción es un método de lectura que busca revelar las jerarquías implícitas en los pares binarios que sustentan el pensamiento occidental. La relación fundacional entre el Mismo (el Sujeto, el logos, la Presencia) y el Otro (el Exterior, la Ausencia, la Diferencia) es inherentemente jerárquica: el Mismo siempre se define y se eleva a través de la subordinación y la exclusión del Otro. Derrida demostró que la alteridad no es una mera periferia, sino el fundamento constitutivo del Mismo.

En su esfuerzo por "desmantelar las categorías que construyen la alteridad" Derrida apunta al logocentrismo, la creencia en una palabra o razón fundacional que da coherencia y unidad al ser. Al privilegiar la identidad y la presencia, el logocentrismo automáticamente margina todo lo que se resiste a la categorización: la *différance*, el juego de la diferencia y el aplazamiento que impide la clausura de sentido. La alteridad, en este sentido, es la *différance* misma en el ámbito de lo social y lo ético; es el reconocimiento de que el Yo nunca está completo sin la huella del Otro, que siempre precede y posibilita al Yo, aunque éste intente borrarla.

La Ética de la Hospitalidad Incondicional

La deconstrucción, aunque a menudo vista como una metodología lingüística, tiene profundas implicaciones éticas. La relación con el Otro se convierte en la exigencia ética por excelencia. Derrida desarrolló el concepto de la hospitalidad como el paradigma de la alteridad radical. La hospitalidad se divide en dos planos: la hospitalidad condicionada y la hospitalidad incondicional.

La hospitalidad condicionada establece reglas: "Te recibo en mi casa si me dices tu nombre, si te ajustas a mis normas, si cumples la ley de mi país". Esta es la tolerancia burguesa, la asimilación disfrazada. Por el contrario, la hospitalidad incondicional es la apertura absoluta al Otro que llega, al extranjero absoluto (*arrivant*), cuya singularidad debe ser respetada sin exigirle que se adapte o que se someta a las categorías del anfitrión. Es el momento en que el Yo renuncia al poder de definir al Otro.

La Singularidad Irreductible del Otro

Para Derrida, el Otro es una singularidad que no puede ser nunca subsumida bajo un universal. A diferencia de otras éticas que buscan identificar al Otro a través de un rasgo común (la razón, la humanidad, el derecho), la ética derridiana exige una respuesta ante lo "único" y "lo irrepresentable". El Otro es el "cuerpo que viene" y que no puede ser nombrado ni predecido.

Al revelar la singularidad irreductible del Otro, Derrida obliga al sujeto a enfrentar su propia finitud y su responsabilidad infinita. La ética de la deconstrucción no ofrece una fórmula simple para la coexistencia, sino que impone una tarea constante: la vigilancia crítica de las propias categorías y la apertura radical hacia lo que siempre escapa a nuestra comprensión. Esta vigilancia crítica es la única vía para evitar la violencia inherente a la categorización y la asimilación, estableciendo un respeto absoluto hacia la diferencia radical que nos constituye.

La deconstrucción posmoderna, al desestabilizar la centralidad del Yo, prepara el terreno para las éticas de la liberación que buscan traducir este reconocimiento filosófico en acción política y social.

IV. La Alteridad como Principio de Liberación y Reconocimiento Político

La filosofía occidental ha tendido a resolver la cuestión de la alteridad en el plano metafísico o lingüístico. No obstante, las filosofías gestadas desde la periferia, particularmente la Filosofía de la Liberación latinoamericana, insisten en que el Otro no es primariamente un concepto o una figura gramatical, sino un ser humano oprimido que exige justicia en el mundo real. Esta perspectiva traslada el debate de la ética individual a la ética política y estructural.

Enrique Dussel: El Oprimido como Otro Fundamental

El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1934–2023) lleva el concepto de alteridad a su expresión política más radical. Inspirado por Emmanuel Levinas, pero distanciándose de la fenomenología abstracta, Dussel posiciona al oprimido como el Otro fundamental. El rostro del Otro, en el pensamiento dusseliano, no es el rostro del vecino, sino el rostro del pobre, el marginal, el indígena, el subalterno, cuyo clamor se eleva

desde la “exterioridad” de un sistema (la Totalidad) que lo ha subsumido, explotado y negado.

Dussel (1980) argumenta que la ética de la liberación surge como una crítica radical a la ética dominante del sistema capitalista y eurocéntrico, a la que denomina la "Totalidad". Este sistema opera mediante la exclusión, definiendo al Otro como aquello que debe ser integrado, civilizado o, en el peor de los casos, desechado. La ética de la liberación, por contraste, postula el principio ético fundamental: el respeto absoluto por la vida y la dignidad del Otro que está más allá del sistema. El “reconocimiento” no es aquí un acto de caridad, sino una obligación de justicia que demanda la transformación estructural del sistema que genera la opresión.

La alteridad dusseliana implica tres momentos clave:

- 1. Interpelación:** El pobre interpela al Yo desde su miseria, revelando la injusticia del sistema.
- 2. Develación:** El Yo, interpelado, "desvela" su propia complicidad en el sistema y reconoce al Otro en su dignidad irrenunciable.
- 3. Liberación:** Se emprende la acción práctica (praxis) para co-construir un nuevo orden donde el Otro pueda realizarse.

Carmen Bohórquez: La Diversidad como Eje de Integración Latinoamericana

En el ámbito de la ciencia política y la historia, la visión de Carmen Bohórquez subraya la importancia de este reconocimiento de la diversidad para la integración latinoamericana. La integración, según Bohórquez, no puede limitarse a acuerdos comerciales o económicos; debe ser una integración cultural y ética basada en el reconocimiento de la alteridad constitutiva de los pueblos del continente.

Latinoamérica es, por definición, un “mosaico de voces”. Ignorar o uniformizar esta diversidad —negando la herencia indígena, la matriz afrodescendiente o las identidades mestizas y criollas— sería replicar la lógica colonialista del Mismo que criticaba Todorov. La integración, por tanto, requiere un acto de memoria histórica y una revalorización de las alteridades.

Bohórquez aboga por una forma de integración que respete y fomente las identidades nacionales y locales. El reconocimiento de la diversidad se convierte en la

herramienta política para crear sociedades justas y equitativas, donde el enriquecimiento mutuo sea el resultado de la coexistencia pacífica y la valoración de las distintas cosmovisiones. En este sentido, la alteridad pasa de ser un concepto filosófico a ser un principio rector de la política exterior y social, un requisito para la construcción de una “patria grande” verdaderamente pluralista y soberana.

La conexión entre Dussel y Bohórquez es evidente: el respeto absoluto del Otro debe traducirse en la política de reconocimiento de las diversidades (Bohórquez) para desmontar las estructuras de dominación y lograr la integración de la región en términos de justicia y equidad.

Conclusión: La Alteridad como Condición para la Justicia Estructural

La vasta exploración de la alteridad, desde los ecos ancestrales hasta la acción política contemporánea, revela un hilo conductor ineludible: la capacidad de relacionarse éticamente con lo distinto es la condición esencial para la construcción de sociedades justas y equitativas.

Las cosmovisiones indígenas (Hopi, Navajo, Mapuche) establecieron la interdependencia como un principio de armonía vital, donde la diferencia no se tolera, sino que se necesita para el equilibrio del cosmos. El trauma histórico del siglo XX, expuesto por Chebbi como el clamor por la dignidad y analizado por Todorov como el fracaso epistemológico de la negación en la Conquista, demostró que la exclusión del Otro es el preludio de la violencia estructural. Filosóficamente, Derrida ofreció la herramienta de la deconstrucción para dismantelar las jerarquías binarias del Mismo y del Otro, exigiendo una hospitalidad incondicional hacia la singularidad irreductible. Finalmente, Dussel y Bohórquez han llevado la alteridad al terreno de la liberación política, posicionando al oprimido como el sujeto ético fundamental y haciendo del reconocimiento de la diversidad el cimiento para la verdadera integración y soberanía regional.

El desafío del siglo XXI no reside simplemente en la tolerancia pasiva de la diferencia, sino en la responsabilidad activa de transformar los sistemas que niegan la voz y la dignidad del Otro. Sólo al interiorizar el respeto absoluto por la alteridad —en sus múltiples dimensiones, desde la cósmica hasta la política— la coexistencia pacífica

y el enriquecimiento mutuo dejarán de ser ideales distantes para convertirse en la realidad fundacional de las futuras sociedades.

Obras citadas

- Almas de la Historia. *Maní: El Profeta de la Luz*. YouTube, www.youtube.com/watch?v=x48PWLIIOdI. 25 de junio de 2025.
- Almas de la Historia. *Zoroastro: El Primer Profeta*. YouTube, www.youtube.com/watch?v=r-YhbbXQEco. 16 de junio de 2025.
- Bohorquez, Carmen. *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2022.
- Cultopedia. *Diana Uribe - La Historia de las Religiones*. YouTube, www.youtube.com/watch?v=Qo_d6zTogr0. 20 de junio de 2025.
- Derrida, Jacques. *Escritura y la diferencia*. 1967. Anthropos, 1978.
- . *De la hospitalidad*. Traducido por A. P. Dávila. 1997. Ediciones de la Flor, 2000.
- . *Monolingualism of the Other or, The Prosthesis of Origin*. Translated by Patrick Mensah. (1996) Stanford UP, 1998.
- Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000): Historias, corrientes, temas y filósofos*. CREFAL/Siglo XXI, 2009.
- Fundación Juan March. *Zoroastro, el adorador del fuego | Manuel Forcano*. YouTube, www.youtube.com/watch?v=qYk4nPopeMk. 16 de junio de 2025.
- Herrero, M. *Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida*. *Revista de Estudios Políticos*, 180, 2018, pp. 77-103.
- Mami, R. "Abul Qassim Chebbi: el poeta tunecino del amor y de la revolución". El Diario de Madrid. <https://tinyurl.com/333v5r4e>. 09 de abril de 2025.
- Pueblos originarios. Culturas. *Hopi*. pueblosoriginarios.com/norte/suroeste/hopi/hopi.html. 17 de junio de 2025.
- Raíces de Europa. *El Zoroastrismo (I). Contexto histórico, cultural y religioso del mundo iranio*. Jonas Cuesta. YouTube, www.youtube.com/watch?v=86mWuYte0qo. 16 de junio de 2025.
- Serena Profundis. *Zoroastro (≈ 1200–600 a.C.) — El profeta que encendió el fuego eterno*. YouTube, www.youtube.com/watch?v=a9G6rgiBDrU. 25 de junio de 2025.
- Soy Tribu. *LA TRIBU HOPI | Ramson Lomatewama*. YouTube, www.youtube.com/watch?v=mDIwHIU5BSI. 20 de junio de 2025.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. (1982) Siglo XXI, 2007.

LA LITERATURA INDÍGENA COMO IDENTIDAD DE LAS NACIONES O PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

Gustavo Zapoteco Sideño

México tiene una diversidad cultural y lingüística, sustentada en sus 68 pueblos originarios, que se hallan asentados en territorio mexicano desde antes de la conquista española. Estos se han perpetuado a través de la oralidad, su cultura y su cosmovisión, que hasta nuestros días ha prevalecido en sus diferentes manifestaciones culturales, artísticas, económicas, sociales y políticas. Y es por medio del sincretismo religioso donde muchas divinidades aún perduran tras los altares católicos. Pero, es a través del arte pictórico, textil, plástico y literario que han tenido auge, de finales del siglo XX y XXI, con los aires del nacionalismo, donde se arraiga su identidad.

La literatura ha servido como un elemento de identidad de nación indígena, como suelen llamarle algunos defensores de su cultura; así tenemos literatura de la nación maya, de la nación zapoteca, de la nación mixe, etc. Aunque este término de nación no se reconoce entre los indígenas, en muchos lugares de México se ha acuñado ya el concepto, ya que poseer un territorio muchas veces definido o semi definido les permite a ellos mismos nombrarse como naciones. Como es el caso del pueblo o nación trique en Oaxaca, los meepaas o tlapanecos en Guerrero, los seris en Sinaloa, y muchos más; llegando incluso a tener sus propios gobernadores indígenas, en aras de una “autonomía”, gestada desde la cuna de las comunidades, pues al tener el concepto de unidad administrativa, social y religiosa les permite el uso de esta idea de nación.

Aunque en lo político las cosas se agravan, pues es sabido que los pueblos indígenas desde la época de la Colonia, han estado sujetos al Estado Mexicano, y a la fecha aún siguen en ello, a pesar de que la última reforma jurídica, acaecida el 30 de septiembre de 2024, al Art. 2 de nuestra Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, ahora se reconozca a los Pueblos Indígenas como “sujetos de derecho”, entendiendo para ello lo siguiente: “que sujetos de derecho tiene que ver con una concepción de especialistas en antropología, en sociología, en letras y en filosofía; significa que se les reconocerá como gobierno, eso es todo, o sea, que su gobierno será reconocido en la Constitución y van a tener su presupuesto que podrán administrar y

manejar de manera directa”, esto en propias palabras del Ex presidente de la República el C. Andrés Manuel López Obrador.

Pero la justicia para con ellos no se cumple, pues ellos piden AUTONOMÍA, en todo el sentido de la palabra y comentar eso nos llevaría a grandes debates, mas, si esto se realiza con los propios afectados, que son los propios pueblos o naciones indígenas. Desde mi punto de vista, creo que eso está muy complejo, ya que nos encontramos todavía con una sociedad nacional insensible. A pesar del que el Art. 2 dice: “la Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales normativas, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”.

Esto es un preámbulo para poder empezar a hablar sobre el tema que nos concierne: el de la literatura como una forma de generar y mostrar identidad del pueblo al que el creador de arte literario pertenece y, que por ende, nos lleva a un conglomerado de ideas, pensamientos basados en su pasado histórico, su vida presente, su cultura, sus usos y costumbres, su oralidad colectiva, sus saberes tradicionales sobre medicina tradicional, su vasta gastronomía y sus cosmovisión. Ya que los 68 pueblos o naciones son diferentes aunque con ciertas similitudes acorde a las familias lingüísticas a las que pertenezcan.

Desde la antigüedad, los pueblos o naciones precoloniales ya generaban su propia literatura entendiéndose desde su forma de concebir las cosas, pues el término literatura sabemos que es de origen occidental y que en estas culturas tenían sus equivalentes como es el caso de los mexicas. Para ellos, era el concepto de “Xochitl ihuan cuicatl - flor y canto”, abarcando el concepto a todo lo relacionado con el tema, pues la narrativa, cuento, adivinanzas encajaban en ello. Volviendo a la forma de producción literaria, esta nos quedó legada y esculpida en piedras (estelas mayas, mixtecas, zapotecas), en taludes de teocalis o templos (Teotihuacan, Xochicalco), en pinturas rupestres de cuevas (las del norte del país y aquí en el centro las cuevas de Oxtotitlan, Justlahuaca en Guerrero, Ticumán Morelos, en pinturas al fresco sobre muros de estuco (Cacaxtla) o sobre pieles de animales y en papel amate (códices mixtecos-colombino Becker, Nuttall Codex Vindobonenses, de los mayas el Dresde, Códice de Madrid, Códice de París, Códice Grolier o de México, de los mexicas Códice Borgia, Tira

de la peregrinación Códice Florentinus etc., algunos precoloniales y algunos poscoloniales).

Muchos podrían cuestionar que esto no sería literatura como tal, pero sí para los pueblos o naciones indígenas, ya que en ello estriba parte de su pasado que aún se conserva a lo largo y ancho de nuestro territorio nacional.

Dentro de los pueblos o naciones indígenas ha habido siempre una desigualdad en varias materias que van desde lo político, social y cultural, en este vaivén de los tiempos históricos sólo algunos pueblos mantuvieron cierto privilegio de estatus y vamos a ver que durante el periodo colonial sólo pueblos como los mexicas hoy llamados nahuas, los purépechas, otomíes, zapotecos, mixtecos y mayas, fueron tomados en cuenta. Más por cuestiones administrativas y religiosas, la producción literaria sólo concernió en temas de religión, como fueron cantos, rezos, alabanzas, catecismos, ordenanzas, y muy poca poesía como el caso de la producción de los Tocotines de Sor Juana Inés de la Cruz:

TOCOTÍN

Los Padres bendito
tiene on Redentor;
amonic neltoca
quimati no Dios.

Sólo Dios Piltzintli
del Cielo Bajó,
y nuestro Tlatácol
nos lo perdonó.

(Sor Juana Inés de la Cruz II 1994 41-42)

Se conservaron muchos más textos literarios como el libro: Los Romances de los Señores de la Nueva España (posesión hoy en día de Museo Lilas Bensoon de la Universidad de Texas), y los relatos de Fray Bernardino de Sahagun, entre otros. Pero, a partir de allí me atrevo a decir que existió una laguna de oscuridad, pues los pueblos indígenas se vieron inmersos en las luchas armadas de la Independencia hasta el

movimiento Revolucionario de 1910. Hubo salvedades, pero no son notorias como el caso del literato nahautlato guerrerense Ignacio Manuel Altamirano que produjo sus obras principalmente en lengua castellana (El Zarco, Navidad en las montañas).

Pero hay un suceso del cual muchos pueblos o naciones aún se acuerdan y lamentan: el periodo posrevolucionario, que se le ha dado llamar por los pueblos indígenas el del “Genocidio Cultural” hacia con ellos, que parte con las políticas públicas del entonces Secretario de Educación Pública, José Vasconcelos, el de hacer un solo México y un solo idioma, hacer un país homogéneo, tratar de asimilar a los indígenas a un sólo idioma: el español. Se prohibió hablar y enseñar la lengua materna de los alumnos en las escuelas a punta de varazos en las manos y lengua. Sólo el valeroso oaxaqueño, el escritor Andrés Henestrosa empezó a utilizar en sus escritos el antiguo lenguaje de los biniizaa - el zapoteco. Como un férreo opositor a la política de su tiempo.

Pero los idiomas sobrevivieron en los rescoldos de los tlicuiles o fogones de los hogares, se siguió perpetuando su habla, y hasta nuestros días se logró mantenerlo vivo a excepción de algunos que por el número de hablantes y estas políticas sucumbieron ante esto como el caso del ixcateco de Oaxaca, de donde hace unos años murió el último hablante y, en peligro muy extremo, tenemos al chocholteco, también en Oaxaca.

Ante esto, allá por las décadas de los 70 y 80 surgen organizaciones de maestros bilingües como lo fue la ANPIBAC - Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, como parte de su objetivo es promover el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural y lingüística de México, así como la participación activa de los pueblos indígenas en la toma de sus decisiones que les afectan.

- **Proyectos de Educación Bilingüe:**

En varios países, como Guatemala, se implementaron proyectos de educación bilingüe a nivel nacional o regional, como el Proyecto Nacional de Educación Bilingüe (1980-1984) y el Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI) de 1985, que buscaban brindar educación en la lengua materna de los niños indígenas rurales.

- **Movimiento de Educación Bilingüe en Comunidades Indígenas:**

En muchas comunidades, maestros, padres y líderes indígenas se organizaron para exigir una educación que valorara y utilizara sus lenguas y culturas en el proceso educativo.

Estos movimientos se enfrentaron a desafíos como la discriminación lingüística, la falta de recursos y el limitado acceso a una educación de calidad.

En resumen, las organizaciones de maestros bilingües de las décadas de 1970 y 1980 fueron actores clave en la defensa de la diversidad lingüística y cultural en la educación. A través de su trabajo, lograron avances significativos en la creación de programas bilingües, la formación de maestros y la promoción de políticas públicas que reconocieran y valoraran la riqueza lingüística y cultural de las comunidades indígenas.

Por estos años empiezan a escribir los primeros escritores en lenguas originarias y que a través del tiempo se consolida una primera generación de escritores y aparecen nombres como: Natalio Hernández, Juan Hernández, nahuatlato; los mayas Jorge Cocom Pech, Briseida Cuevas Cob, Ismael May May, Waldemar Noh Tsec, Pedro Uc Be; los zapotecos Macario Matus, Irma Pineda Esteban Rios, Natalia Toledo, entre otros. Estos en su mayoría y aún viven.

Por la década de los 90 del siglo pasado y principios del siglo XXI surge otra generación de escritores y aparecen nombres como Pedro Martínez Escamilla, Mardonio Carballo, Gustavo Zapoteco Sideño, Yolanda Matías, todos ellos nahuatlahtos; con los lenguas mayenses surgen Ruperta Bautista, Mikeas Sanches, Manuel Bolom, Enriqueta Lunez, y otros. Después de 2010 a la fecha surge una tercera generación de jóvenes escritores, ya con una formación académica bien definida en el contexto literario, así tenemos a los nahuatlahtos Martin Tonalmeyotl, Araceli Tecolapa, Huber Matiwaa Meephaa, Nadia Lopez García, mixteco, Elizabeth Pérez tzin tzun-purépecha, Juventino Gutierrez, mixe, entre otros más.

Así vemos, son tres generaciones de escritores a la fecha distintas de nacimiento, su literatura refleja sus tiempos de vida que les tocó vivir y, que algunos, hoy en día siguen produciendo e imprimiendo sus creaciones literarias. Todo es cúmulo de experiencia de vida. Entre las diferenciaciones que existen de sus literaturas veremos que la primera generación escribió sobre su vida cotidiana, sobre la geografía de sus cosmovisiones, trató de rescatar los estilos de literarios de los antepasados y amoldarlos a sus concepciones.

La segunda generación se aventuró a experimentar sobre el contexto real que vivían los pueblos indígenas, cómo fue la migración, expulsión de sus territorios por

violencia, y continuaron escribiendo sobre sus cosmovisiones, reflejando el sincretismo religioso que prevalece sobre la mayoría de los pueblos indígenas.

Le tercera generación aborda temas aún más complejos como el territorio, la autonomía, y los derechos lingüísticos e indígenas. Se cuestiona su hacer, su vivir en la comunidad ya con una plena conciencia sobre sus derechos como naciones.

Ante este corpus de ya cerca de medio siglo, ha surgido una serie de estudios por parte de un grupo de académicos de universidades americanas como: la Universidad de California, la Universidad de Harvard, la Universidad de Yale, la Universidad de Minnesota, la Universidad de Texas, la Universidad de Utah, por mencionar algunas; y europeas como la Universidad de Salamanca en España, la Universidad de Varsovia de Polonia y la Universidad de Cambridge en Inglaterra, por mencionar algunas centradas en estudios literarios. Surgen nombres como el Dr. Adan Coon, el Dr. John Sullivan, la Dra. Kelly Mac Donough, El Dr. Emilio Escalante, el Dr. Arturo Arias, y Justyna Olko, etc.

Empezaron a realizar antologías de poesía y narrativa indígena, llevaron a las y los poetas a presentar recitales en dichas universidades, y se empezaron a realizar tesis académicas de maestría y doctorado tomando muchas veces los libros publicados de los escritores. Para desarrollar sus trabajos, los invitaron e invitan a convenciones, coloquios académicos donde presentan ponencias acerca de sus trabajos literarios, eso hace que se empapen en diferentes temas de reivindicación de luchas indígenas y de descolonización.

Ya aquí en México, empiezan a difundir esas ideas con la población de sus comunidades y empieza a surgir el sentimiento de nación-pueblo, de exigir sus derechos lingüísticos, y de autonomía. También se organizan las comunidades, y pueblos naciones buscan aglutinarse en grupos, ya sea de gobierno o civiles para exigir ese reconocimiento. Instituciones como el Instituto de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes, el INPI a nivel nacional para que encabecen y puedan reflejarse sus anhelos, así como mencioné al inicio sobre la Reforma Constitucional al Art. 2 de nuestra Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Y uno de los grandes logros es tener a un indígena mixe en la Suprema Corte de Justicia Nacional: Hugo Aguilar Ortiz.

Para terminar, sería idóneo preguntarse lo siguiente:

¿La literatura de los pueblos indígenas ayuda a los procesos de tener una identidad y, por ende, a generar un sentimiento de nacionalismo como pueblo?

Mi respuesta es sí, ya que ésta genera poco a poco un sentimiento de conciencia de quién eres, de dónde perteneces. Ayuda a mirar tus orígenes, tus raíces, a reencontrarte contigo mismo.

A continuación, dejo una selección de textos literarios de algunos poetas originarios.

NO ES ETERNA LA MUERTE

No es eterna la muerte
espíritus míos que del cielo bajan.
Siento presencias aquí en lo imperfecto
donde los que tenemos vida estamos muertos,
y los que están muertos tienen vida.
Vivimos un día de fiesta

Poeta Mazateco Juan Gregorio Regino

CUATRO POEMAS

Negro,
Blanco,
Amarillo,
Café,
Pinto.
Perro común,
Perro extranjero.
Tienen un mismo corazón.
Pero tú
sólo le compras comida al perro de casta.
Pero tú
hasta lo sacas a pasear por la plaza.

Entonces tú
pateas al perro común con desprecio.
Tú
crees que anda tras de ti por el hueso que no le tiras.
No sabes que este perro
es la muerte que anda tras de tus huesos.

Fragmento del poema cuatro poemas de Briceida Cuevas Cob

LA DANZA DE LAS CHICATANAS

En el útero de la casa
una anciana postrada
pide limosna del tiempo
Chisporrotea como fuego su lengua.
Abro los ojos
ahí está en el comal la hormiga reina
llorando su memoria.

Fragmento del poema La danza de las chicanas de Manuel Bolom Pale

LUNA NUEVA

¡Morir, morirse!
dice una joven.
¡Morir, morirse!
dice una mujer de mediana edad.
¡Morir, morirse!
dice una anciana.
¡Murámonos entonces! que la luna yace tierna.

Poeta Enriqueta Lunez

YO ME PREGUNTO

Yo me pregunto:
les pregunto a las estrellas
al sol
al viento
y a nuestra Madre Tierra.

¿Qué es lo que nos hace tener vida?
¿Qué es lo que nos hace caminar?
¿Qué es lo que nos da fuerza y energía?

Nadie me responde.
Camino en la soledad,
la gente mira:
me percibe
me reconoce
me observa.

Instantes después, mi propio corazón
me responde:
tú sabes a qué has venido
a la tierra,
respóndete tú mismo.

¡Tú tienes la respuesta!

Natalio Hernández

XOCHITLAHTOLE – POESIA

Kwikapiketl poeta Gustavo Zapoteco Sideño

Wilamowice

Se

Tlaxiño tlawiya in kwihne itech tlikwilmiktin.
Auschwitz nemi tlaxiño,
kana sensi ikxiwan nemitlaiktik keni lakapinawistli.
¿Kelnalmike inik tsontekelnalmike?

Wilamowice, xitlakaita, milawilistli.
Yestli aria tlixmotlalo ompa moyesioktli.
Mixpankihta milawilistli.
In kawichichiltik oketske.

Wilamowice

I

Todavía se percibe el olor del holocausto.
Auschwitz, permanece todavía,
a unos kilómetros yace el centro de la vergüenza humana.
¿Recuerdo para la memoria?

Wilamowice, respetada, honrada.
Sangre aria circula tus venas.
Identidad reconocida.
En periodo rojo mancillada.

Ome

Yenkwik ahakameh pilkatewan in milmeh.
Yekistewakan inehnepil, itlaket.
In tlatsotsona tikihto makistewak moikxiwan ompa ahakatl,
In ichpochtin iwan telpochtin mitohtike.
Tlaxkalowan imawan.
Yetsontlakale in kaposmotlakasewitin ompa ahakatl.
Kwikatikan in tlakameh itech Wilamowice.
Oksepa wixwak in tsontekelnalmike.
Tepostepistik itech teopan ompa ilwikak.
Tlikwipopochti xexeloke.
Weykaltin kwakwaltsin in milan,
nemi nochipa ompa itenanko,
keni niankema chikawakiyowe opano.

II

Nuevos aires balancean los trigales.
Levantán su lengua, su vestido.
El acordeón incita los pies al aire,
las doncellas y mancebos danzan.
Suenan las palmas de las manos.
Lanzan los negros sombreros al aire.
Cantan los habitantes de Wilamowice.
Resurge la memoria.
Aguja del santuario al cielo.
Chimenea descarapelada.
Mansiones rurales y elegantes
yacen perennes sobre sus bases,
como si nunca la tormenta paso.

Yei

Pañao in oktli kohtlan tlin mitswika Zasole Bielanskie.
ipan ahkayan itech xihyomeh in yahwin weykohtlan,
in kimimilowa kwikatl in totomeh, kwak tsatsi astameh,
kwak wiyaxochimeh in xoxopan,
in kwihne in achipawak itech atempa Sola ne Bielany,
in kwaltsipano in mitohti inon pitentsiyolkameh,
ninosepan ompa mitohti itech milmeh,
ipan yahwi tlaltin in kwakwaltsin kohtlan,
tlalxoknoliña inik manemipakilistli in kwahle.

Maske nemilistli Auschwitz.

III

Voy por el sendero boscoso que conduce a Zasole Bielanskie,
a la sombra de los follajes de enormes árboles,
al del canto de las aves, al graznido de las garzas,
al aroma de las fragantes flores de primavera,
al olor de la cristalina agua del río Sola en Bielany,
al espectáculo de la danza de los insectos,
me uno a la danza de los trigales,
en estos lugares de hermosos paisajes,
lugares de remansos para disfrutar la paz.

Pero aun yace Auschwitz.

Nauí

Nonehnemi yepansepan
in tlakatl judío ne Jerusalem.

Xoktlahto, san kihta.

Yekosiltik iyesio ipan tlaiktik.

Tlin pipistik konamike in xayak ika in hwehwekawitl.

Ika in tsatsimamailti itech ikniok.

In tlal tlaxiño wiyamiktli,

maske maonka wiya miyexochimeh,

tlin tlalkisako.

IV

Mis pasos se acoplan
a los del judío de Jerusalén,
No habla, solo observa.
Se arremolina la sangre en su interior.
Que duro es toparse en la cara con el pasado.
Con el grito de desesperación del hermano.
El lugar aún huele a muerte,
a pesar, de la fragancia de los miles
de flores que brotan de la tierra.

Makwihle

Tlalxoxopan titahwa,
Ka xok tiwel mohwehwetsatsanil.

Tlaxoxopan nochipa tlin tikehyewas,
maske moichpochtin iwan motelpochtin yekiyehke.

Mixpankita – okeske.

Tlankomeh tlitlatsomake in mohmoti,
ipan kaposkawitl iwan chichiltik.

Aman kawistak iwan chichiltik,
yesen yolilnalmike inik matichiwa tlin tinekis iwan yenkwinemilis,
maponixochimeh nochipa,
in mixpankita iwan ikelnalmike in Wilamowice.

V

Lugar paradisiaco vos,
no sido fácil tu historia.

Paraíso perenne que mantuviste
acosta de tus doncellas y mancebos - ultrajados.

Identidad - mancillada.

Bocas zurcidas de miedo
en el tiempo negro y rojo.

Hoy, el tiempo del blanco y rojo
es una esperanza de la libertad y nueva vida
florecerán por siempre las flores,
la identidad y memoria de Wilamowice.

Titahwameh kakawayotin

Tlateketsa yaotl, aaaaaaaah, aaaaaaaah, aaaaaaaah,
Aaaaaaaah, aaaaaaaah, tlateketsa yaotl.

Makiyewi sitlalmeh iwan ka tlilxochimeh.

Weskimeh, ka kwalanimeh.

¡Ka seki xayomeh itech tlakaxok kimati!

Maka seki kwalanimeh.

Ixlateketsakan in kwalani ipan tlaltipak.

Ka yaotl, ka yaotl, ka yaotl, ka yaotl.

Ka seki Aleppomeh Siriomeh.

Mitsasik tlajli, tikimati iyolotl, titlawankia ika iwiyak.

Ka seki tlaputkisake in kakawayotin itech tlaltonatsin.

Kitsake in tlaltipak.

Ixkita in kokonetsin in Aleppo.

Timitsasik moyolotl, tikimati moxikwinyolotl.

Tixtlapo momawan in yolomeh itech tlaltipak,
itech kokonetsin Amerika, Afrika, Asia, Europa, ...

titlapachoke yeikonelwan.

Tikimati in xikwini itech yolchikawak.

... Tlika yehwameh, nahwa iwan tahwa, titahwameh in xak nemin, in kakawayotin
itech tlaltipak, ...

Somos cascaras

Paren la guerra, aaaaaaah, aaaaaaaaaaah, aaaaaaaaaaah,
aaaaaaaaaah, aaaaaaaah, paren la guerra.

Que lluevan estrellas y no flores de fuego.

Risas en vez de odios.

¡No más lágrimas de los inocentes!

No más odios.

Paren la furia en el mundo.

Paz, paz, paz, paz, paz.

No más noticias de devastación y muerte.

No más Aleppos Sirios.

Toca la tierra, siente su corazón, embriégate en su fragancia.

No más destrucción a las cascaras de la madre tierra.

Salvemos al mundo.

Mira los niños de Aleppo.

Tócate tu corazón, siente sus latidos.

Abre tus brazos a los corazones del mundo,

de los párvulos de América, de África, de Asia, de Europa, ...

Cobíjalos son tus retoños.

Siente el pulso de la fe.

“...porque ellos, yo y tú, somos los nadie, las cascaras del mundo...”

Tonalsintlin xok tlawili

Xokninekia, in matlapalmeh in noikxiwan onechwikake ipan
mekachalchiwitepemeh, tlapachoke in istatilititsin ayao,
tsikwinike itech yoalixwachichiltik.

Ninehnemi ipan xoxopan oktli iwan kwak nipano nikahkiaya
in tlahtole itech nemilitlahtoltsin ixpacho tlaltsintlan in
somitlahli, nanimatia nikiihtia mikti ahkayan xpachoke
kwitlapan weweawameh.

In ameyaltsitsin in achipaktik iwan sopelik nexkaltiaya
inakayotin ika kiyawitl tlaxok kikpiya ixtololowan, ikoh
nemi se wey atoyak, ken sen wismetl nikalaki iapan ika
nokoskateokwikatsitsin in tlahtochkwepa ipan nikwitlapan,
inik nimotelowa ika in kwakanilnalmike, kokwameh, in
tlahto kahkayawa, in yemankochimeh in yemantemike, in
tlamantin, in tlamati tlaxokkimatise, in chichilatoyak tlin
tlapalyaotitepemeh, inik tlanise in ken kaposchanti ipan
isomitlahle, in xiotik itech oselotl, in ixtlemalinalike.

Inik tlani in nechikolitlaxkwalmeh, tonaltsitsin xoktlawili,
tlapachoke kwitlapan Xanta Crotsin itech tepemeh, inik
mawahla oksepa toyelowakawitl.

Soles sin luz

Sin deseo, las alas de mis pies me llevaron por cordeles
de montañas esmeraldas, arropadas de blancos gabanes,
salpicados de corolas rojas.

Caminé por senderos espesos de vegetación, al paso
escuchaba el murmullo de voces vivas ocultas bajo la piel de
la tierra, creí ver fantasmas ocultos tras centenarios encinos.
Los arroyuelos de cristalinas aguas acrecentaban sus caudales
con la lluvia de cientos de ojos sin nombre, convirtiéndose
en un turbulento río, el cual como espina de maguey penetré
sus aguas con mi rosario de metáforas a cuestas, a fin de
luchar con las angustias, dolores, las dudas, los ensueños,
los sueños frágiles, los saberes, los misterios, los ríos rojos
que tiñen las montañas azules, para vencer las incrustaciones
negras sobre la piel de la tierra, la de las manchas del jaguar,
la de las madejas torcidas.

Para vencer a la legión de demonios agazapados, soles sin
luz, tras la cruz sagrada de las montañas, a fin de que vuelva
la benevola cotidianidad.

Poema publicado en el poemario Xochichiltitlan – El reino de las Adormideras

Sempoalxochimeh

Ipan tetsomeh itech weytemeh, yetlapanko inik mitohti in yowalixtololomeh ika in tlaltipac tonalmeyotin.

Xoxopa tlaltipak itech tlatlakatsitsin iwan in tlakek ayao, in weykwahwimeh iwan tonalmiktin, in miyetotomeh, in miyesayolimeh, in miyekoameh.

In istakoayesio tlin tlakiti tlaltsintlan, xiwimeh itech nochipa konelwayotin tlin yexexelo ihtitlaltonatsin, koayesio tlin yeteteloa ipan tsontlin miyetexkameh, chipaltikoameh tlin yexexeloyemanki ipan akoameh owahiswameh.

Kwechawacholoe tlin yetlakati xiwimeh, tlapalxochimeh, tlin machistli in malinkweitepeme tlin kiteki yawin tlahli, tlin yepoloake itlapahli, iwiyak inik nemilistli, tlika yawin sempoalxochimeh yekatsnokwilichan, yekisaichan, aman yetlakentia tepeme, yechiwake in ochkwetlahtoli in mestlioktobre iwan mestlinoviembre, ken yekineki ka ixmakake pano ikniwan mestlimeh.

¿Ye tlin olinkakawitl xok kineki nehnemilis ioktli?

Sempoalxochimeh, ochkwexochitlahtoli.

Flores de Muerto

El lomo de las enormes rocas, es tarima para la danza del iris de los ojos con los horizontes del universo.

Paraísos terrenales de las orquídeas y el manto lechoso de la niebla, de árboles gigantes y fantasmales, de mil aves, de mil insectos, de mil reptiles.

De arterias blancas que nacen bajo los helechos, de las raíces eternas que recorren el vientre de la tierra, venas que se deslizan en cabelleras prismáticas, culebras cristalinas que se desplazan lentas entre meandros de hojarascas.

Humedad esparcida que hace brotar hierbas y flores multicolores, que perfuman las retorcidas enaguas de la cordillera que corta esta geografía, pero que mimetizaran su color y fragancia para vivir, porque las flores de muerto, las profanan y expulsan de su casa, ahora ellas están vistiendo a las montañas, como si siempre fuera octubre y noviembre, pareciera que ya no quieren dar paso al disco del tiempo.

¿Será que la rueda del tiempo se niega a continuar su camino?

Niwahla

Nawa ken masatl tlin wahla iichan, nepan kwitlapan
chachiwiokomeh.

Niwahla ompa xaloktlin, tlaltlatiemeh tlin kiteki noxiwan,
in wispilkato, in xixikastle tlin motelononakayo in tlalistak,
tlaltlatla, tlalkapostik, nochipa ipan ikwe istasiwatl iwan
itlakatl Gregorio, tlin kisa ichikawapoktlin.

Miyetonaltin iwan yowaltin tlaltsintlan texiwimeh tlin
pilkatoke in kaposilwikak ikoh nemi oktlin in niwahla.
Ipan tlaiktik in kwahtlapotkisake, in xamilotlalpotkisake,
in tsontli soyamatle tlatlatika in tepostlakameh, in miyek
tsikamiktin, yekineki chichini iyesio itlal.

Niwahla ika miyechikawalistli ompa kaposyolomeh.
Onitlachi ika nokomitl in teotlamantin, in tonal itech
oselotin tlatitok in ostomeh itech tepemeh, ika chikawak in
Totatsitsiwan, tlin chiwatlantli in kiyaxochitl.

Tlin tlapaya kostik in milan, tlin in tsontetlamantin in
ikxiwan wahla , tlin olitlayohle palakachowa, tlin wahla
tonochipa nemili, nikan kanon nemi xiktlin itech oyake,
kwak mitohti in iyesio chichilxochimeh.

Retorno

Soy como el venado que vuelve a los picos del ocotal.
Retorno por caminos de arena, de piedras cortantes que
rasgan mis pies, de zarcillos, de ortigas ponzoñosas que
martirizan mi masa corpórea, de tierras blancas, enchiladas
y azabaches, siempre al cuidado de las enaguas de la mujer
blanca y su fiel Gregorio, que de vez en cuando exhala
bocanadas de humo.

Viajo varios soles y noches bajo diamantes que cuelgan del
techo del cielo negro.

Regreso en medio de la destrucción de los horcones,
de los adobes pulverizados, de los techos de palma seca
incendiados, por huestes de tábanos asesinos, en el afán de
chuparles su sangre y su tierra.

Vuelvo con bravura ante los corazones negros.

Despierto con mi olla de hechizos sagrados, el alma dormida
de los jaguares ocultos en las cuevas de los montes, con la fe
en los Dioses que hacen brotar el lirio de las lluvias.

Que se pinten de amarillo los campos, que la memoria de los
pies retorne, que la rueda del maíz gire, que retorne la vida
cotidiana, aquí donde yacen las piedras de la lumbre, de los
esparcidos por el bailoteo de sangre de las adormideras.

SEMBLANZAS DE AUTORES

Álvaro Ramírez (México) Originario de Copándaro, Michoacán, es Doctor en Literatura por la University of Southern California. Desde 1993, ha sido profesor en Saint Mary's College of California en el Departamento de Lenguas y Culturas del Mundo, donde ha imparte cursos sobre el Siglo de Oro Español y literatura latinoamericana, así como cursos de estudios culturales mexicanos y chicanos. Ha publicado dos libros, *Los norteados* (2016) que retrata la experiencia transnacional de los migrantes mexicanos; y *Postcards from a PostMexican* (2020) que consta de breves relatos acerca de la historia, política y cultura mexicana. Ambas colecciones fueron premiadas por el International Latino Book Awards. Cada verano el Dr. Ramírez organiza un congreso en la Universidad Internacional que abarca diferentes temas acerca de la condición actual de América Latina, cuyas Actas publica en línea bajo el título: *Imágenes de poslatinoamérica*. Además, ha publicado artículos sobre Don Quijote, el cine mexicano y estudios chicanos en varias revistas académicas.

Rosa María Martínez Pérez (México) Es profesora investigadora de la Licenciatura en Gastronomía dentro de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Es maestra en Historia por la UAQ y doctora en Estudios Multidisciplinarios sobre el Trabajo por la Facultad de Psicología UAQ. Realizó una estancia de investigación doctoral bajo la asesoría del Dr. Julio César Neffa, en la Universidad Nacional de Moreno, Argentina, sobre problemáticas de los riesgos psicosociales del trabajo (RPST), enfocados al área gastronómica. Es autora y coautora de diversos artículos de divulgación, arbitrados e indexados, así como de capítulos de libro en temáticas de historia de la alimentación, y en la actualidad se especializa en los estudios laborales en el rubro de servicio de alimentos y bebidas.

Victoria Abigail Sánchez Cortez (México) Egresada de la Licenciatura en Gastronomía de la Facultad de Filosofía, en la Universidad Autónoma de Querétaro. A lo largo de su formación profesional se ha integrado a equipos de investigación con docentes y estudiantes en este programa académico, a través de proyectos interdisciplinarios que estudian a la gastronomía desde la antropología, la historia, los estudios laborales y la cultura, así como el ejercicio culinario en sí mismo. Entre los proyectos de los que ha

formado parte en la Universidad se encuentran “Investigación laboral en micronegocios de servicio de alimentos y bebidas en Querétaro,” “La creación de la Comisión Nacional del Salario Mínimo en 1934: contra el ‘salario de hambre’ en México” y más recientemente, el proyecto “Alcances limitaciones y desafíos de la inteligencia artificial en la industria alimentaria en México.”

Ximena Sinaí Lino Díaz (México) Originaria de Mineral de Pozos, Guanajuato, es Licenciada en Gastronomía por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Su formación académica integra una sólida formación académica con un profundo respeto por la riqueza cultural y la tradición gastronómica de su región. Con interés en la excelencia operativa, la innovación en la cocina y la puesta en valor de insumos locales y tradiciones gastronómicas. Destaca por su creatividad, liderazgo en cocina y un firme compromiso con el trabajo en equipo para la gestión eficiente en el sector de alimentos y bebidas.

Niebla E. Reséndiz García (México) es Doctora en Ciencias del Lenguaje por la BUAP. Docente especializada en la formación de profesores a nivel licenciatura y posgrado. Su labor académica actual se centra en el análisis dialógico y de la memoria histórica, explorando la representación de figuras complejas en el cine documental y en el teatro. Una de sus pasiones consiste en el estudio de escritoras mexicanas poco estudiadas, especialmente en los textos de Marcela del Río. La redacción de artículos de investigación acompaña su labor académica, ha sido publicada en la Revista de Investigación Teatral y en la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Veracruzana. Su perfil combina la rigurosidad científica con la sensibilidad hacia las voces marginadas de la literatura mexicana, aportando una mirada crítica y plural al campo de los estudios del lenguaje y la representación artística.

Dominique Rodríguez (USA) is an Assistant Professor of Spanish at the University of New Mexico, Valencia campus and is a doctoral candidate in the Chicana and Chicano Studies Department at the University of New Mexico. A generational Nuevomexicana, her research interests in Chicana and Chicano Studies include Chicana Feminism, Spirituality, Gender, Sexuality, Chicanx Folklore, and New Mexican history and identity. Her dissertation project examines how Chicanx spiritual healers in the U.S. Southwest

exercise personal power in their practices of Curanderismo and/or Brujería. She is particularly interested in how spiritual healing practices serve as a point of resistance to systems of oppression.

José de Jesús Torres Muñoz (México) actualmente vive en Seattle, Washington, EEUU, donde combina tanto clases en línea con Santa Ana College (California) en lengua y literatura en español, como estudios sociales presenciales con Eastern Washington University y Highline High School. Obtuvo licenciatura de la University of Southern California (periodismo y español), maestría de la University of California, Los Angeles (estudios latinoamericanos), y doctorado de la University of California, Irvine (letras hispánicas). Además de más de 30 años como docente, ha presentado ponencias en varios países sobre temas como el cuento latinoamericano y chicano, literatura de la Cristiada (tesis doctoral), cine, música popular, estudios políticos e históricos latinoamericanos, biculturales y binacionales, entre otros.

María Mercedes Parés (Venezuela) es docente y creadora de libros en el ámbito de la enseñanza del español y la educación intercultural. Ha enseñado español en California State University San Bernardino, atendiendo a estudiantes de diversas disciplinas y contextos culturales. Es coautora de los libros de texto del programa de español para profesionales de la salud en CSU San Bernardino y CSU Sacramento. Asimismo, ha sido tutora académica de italiano en Palomar College y ha presentado sus ensayos en conferencias académicas, como la segunda edición de *Tradición y Globalización* en Cuernavaca, México (2015). Obtuvo su maestría en literaturas hispánicas, lingüística y civilización en CSU San Bernardino y fue distinguida como miembro honorario de Sigma Delta Pi. Actualmente cursa estudios en la Facultad de Educación de Azusa Pacific University, donde se prepara para obtener la credencial de enseñanza en California.

Rubí Reyes Esquivel (México) es, ante todo, una de esas almas que transitan el mundo no para acumular certezas, sino para habitar las preguntas. Una buscadora incombustible, una mente egregia que concibe la vida como un aula sin paredes y el conocimiento como un asombro continuo. Ella es egresada del programa de Licenciatura en Enseñanza del Español y Literatura de UNIVERSIDAD INTERNACIONAL (UNINTER), tiene una Maestría en Educación Basada en Competencias por la

Universidad del Valle de México (UVM). Actualmente coordina el área de programas universitarios en International House Cuernavaca. Su verdadera esencia se revela en su pasión por descifrar el mundo, encontrar significados profundos en lo cotidiano y entregarse por completo al arte de aprender. Para Rubí, la palabra no es un monumento estático; es un puente vivo, una herramienta mirífica destinada a la interconexión humana. Su vocación no se limita a la enseñanza, sino al entendimiento profundo de la alteridad: esa capacidad tan suya de mirar al otro con genuina sensibilidad, derribar distancias y abrazar la interculturalidad desde el corazón. Con una versatilidad única, es capaz de sintonizar con la pureza de la infancia o la sabiduría de los años, transformando el acto educativo en un diálogo simétrico, cálido y profundamente humano.

Gustavo Zapoteco Sideño (México) Licenciado en Patrimonio Histórico, Cultural y Natural por la Universidades para el Bienestar Benito Juárez García sede Tlaltizapán, Morelos, realizó Estudios de Turismo por la Universidad Autónoma de Guerrero. Becario FONCA en el año 2007 y PECDA Morelos en 2010. Ha publicado los poemarios Cuicatl en yolotl / Cantos del corazón (2002), Cuicatl pan tlalliouatlmej / Cantos en el cañaveral (2004), Xochitl Ihuan cuicatl in Morelos / Flor y canto en Morelos (2007), Xochitecuan / Tigre florido (2012), Chalchihuicozcatl / Collar de jade (2014), kaposkiyajwitl – Lluvia negra (2019), tlitzonpitetzin- Rescoldos (2021) y Xochichichiltitlan – El reino de las Adormideras (2024), y participa en la antología Las Lenguas de América-Recital de Poesía III, Carlos Montemayor (2018). Trabajó como maestro de náhuatl, en el Programa de Revitalización del idioma náhuatl, de la Oficina para la Creación de Municipios Indígenas de la Secretaría del Estado de Morelos y fue jurado del Sistema Nacional de Creadores de Arte, en la disciplina de Letras Indígenas, 2018. Fue director de Asuntos Indígenas, Colonias y Poblados del H. Ayuntamiento de Tlaltizapán de Zapata en Morelos y Actualmente es director de Atención a Pueblos y Comunidades Indígenas del Instituto de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas de Morelos (IPIAM).

Edel Romay (México) is originally from Veracruz. He studied at la Universidad Veracruzana focusing on architecture, art, philosophy, and mathematics. From 1972 to 1974 he contributed to *El Grito: A Journal of Contemporary Mexican-American Thought*, as a graphic designer and assessor. He also co-founded Justa Publications Inc., in Berkeley, California and has designed and painted murals in Fresno and San José,

California. He has published *Luna de vidrio sobre imágenes de arena* (2011) and two award-winning books on poetry and prose, *Breve poesía 1989-2004* (2012) and *De Cero a Zero, Cuento* (2015). He is also an accomplished pedagogue and painter whose work is characterized by playful surrealism that transports the reader to strange worlds.

ABOUT THE CONFERENCE

This International Conference is held each year and is open to participants from colleges and universities from around the world. Its main goals are to create an international community of knowledge, promote a positive image of the city of Cuernavaca, and to recuperate the cosmopolitan atmosphere that characterized this city for many years. For this reason, the Conference brings together professors and graduate students who focus their research on socio-political, economic, and cultural changes that are transforming Latin America in the age of globalization. During two days the participants engage in discussion of a wide array of topics in a friendly, academic space that encourages intellectual dialogue. Additionally, each year we invite renowned guest speakers who have made important contributions in fields of study such as cinema, literature, journalism, and history.

ACERCA DEL CONGRESO

El Congreso Internacional se realiza cada año con la participación de diversas universidades extranjeras y mexicanas. Sus principales objetivos son crear una comunidad internacional de conocimiento, promover una imagen positiva de la ciudad de Cuernavaca y recuperar el ambiente cosmopolita que caracterizó esta ciudad durante muchos años. De ahí que el Congreso reúna a estudiantes y académicos que se dedican a investigar los cambios socio-políticos, económicos y culturales que están transformando el continente latinoamericano en la época de la globalización. Durante dos días, los participantes comparten una variedad de temas en un ameno espacio académico e intelectual. Además, cada año contamos con conferencias magistrales de personas destacadas en diversos campos; por ejemplo, cine, literatura, periodismo e historia.