

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 28, NÚMERO 82, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2021



Homenaje a Michelle Z. Rosaldo

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaría

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 82, septiembre-diciembre, 2021, es una
publicación cuatrimestral editada por
el Instituto Nacional de Antropología e
Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700,
Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.inah.gov.mx,
revistacuicuilco@yahoo.com. Editor responsable:
Franco Savarino Roggero. Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 28 de febrero de 2022.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Annamaria Savarino Drago

Sin título

2021

Digital, Procreate.

Consejo Editorial 2021

Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.

Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.

Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixé. México.

Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.

Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Guillermo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.

Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.

Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.

Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.

María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.

Saurabh Dube, El Colegio de México. México.

Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.

João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.

Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.

Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.

Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.

Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.

Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.

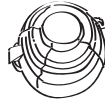
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.

Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.

Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 28, NÚMERO 82, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2021

Homenaje a Michelle Z. Rosaldo

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero

HOMENAJE A MICHELE Z. ROSALDO

- Presentación 13
Marta Lamas
- Usos y abuso de la antropología 19
Michelle Z. Rosaldo

MISCELÁNEOS

- Cartografías Cucapah. Investigación cocreativa sobre la lengua, el paisaje y la historia en Baja California 63
Etna T. Pascacio Montijo y María Isabel Martínez Ramírez
- Entre la resistencia y la otredad. Arte rupestre histórico en el Cañón del Tetabejo, Sonora 101
Silvina Vigliani y Josuhé Lozada
- Los Frijoles: una provincia perdida en la cuenca baja del río Quelite, Sinaloa 125
Luis Alfonso Grave Tirado
- Drama social en una iglesia. La creación de Casa de Gracia Incluyente en Ciudad de México 149
Manuel Teofilo Andrade Lobaco
- Nación, lengua y raza. La configuración del “problema indígena” en México en el siglo XIX 169
Gerardo García Rojas

- El acto clínico como espacio de producción de narrativas en tensión 191
Josefina Ramírez Velázquez
- La mica: uso y distribución de un recurso alóctono en Teotihuacan 219
Edgar Ariel Rosales de la Rosa

RESEÑAS

- El Tren Maya: un megaproyecto controvertido 257
Alicia M. Barabas
- Facetas de la violencia en tiempos globales y contemporáneos 265
Omar Isaac Dávila González

Comentario editorial

El número 82 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* no contiene un *dossier* como tal, es misceláneo, incluye diversos ensayos y reseñas, entre los cuales destaca un artículo de la reconocida antropóloga Michelle Z. Rosaldo, precedido por un homenaje introductorio que coloca en su contexto y resalta las aportaciones del mismo.

El homenaje introductorio a **Michelle Zimbalist Rosaldo** (Shelly), escrito por **Marta Lamas**, busca valorar la aportación epistemológica de esta autora a la antropología de género y feminista. Como señala Lamas, difícilmente, hoy se puede calibrar el impacto que suscitó la obra de Shelly, tanto en el campo de los estudios antropológicos como en el incipiente movimiento feminista. El ensayo que aquí se reproduce, titulado “Usos y abusos de la antropología”, traducido por Gloria Elena Bernal, se deriva de la ponencia que la antropóloga presentó en 1977 con el título “Uso y abuso de la antropología: reflexiones sobre el feminismo y la comprensión intercultural”, publicado posteriormente en la revista *SIGNS*, una de las primeras publicaciones académicas de corte feminista. Michelle Zimbalist, conocida como Shelly, quien tomó el apellido de su marido, el también antropólogo Renato Rosaldo, realizó importantes trabajos de campo entre poblaciones indígenas de Filipinas y posteriormente, después de doctorarse en Harvard, se desempeñó como profesora e investigadora en la Universidad de Stanford. Su reflexión teórico-política abrió un horizonte analítico novedoso durante el despegue de lo que se calificó como “segunda ola” del movimiento feminista, para distinguirla de la anterior, caracterizada por el predominio de las sufragistas. Partiendo de la premisa de que “nuestras teorías serán apenas tan buenas como lo sea nuestra información”, Shelly puso en tela de juicio la fantasía acerca de un “matriarcado universal”, que cierto feminismo pretendía instalar en la narrativa política y, en su lugar, abogó por el desarrollo de un enfoque no esencialista para seguir investigando acerca de los roles

sexuales en distintas culturas. Estableció con claridad que el pensamiento feminista enfrentaba una problemática fundamental, pues si bien abundaba la información sobre las mujeres, era escasa la interpretación a partir de los datos disponibles. Por ello, planteó que era necesario formular más preguntas e interpretaciones acerca de cómo “el género impregna la vida y la experiencia sociales”. Muchas de las interrogantes planteadas en su momento por esta notable antropóloga estadounidense siguen vigentes en la actualidad, por ello la traducción y republicación de su ensayo en *Cuicuilco* asumen un valor particular para evidenciar la actualidad y pertinencia de su crítica, y contribuir así a los estudios sobre diversas temáticas a través de la antropología de género.

A continuación, el artículo “Cartografías Cucapah. Investigación cocreativa sobre la lengua, el paisaje y la historia en Baja California”, de **Etna T. Pascacio Montijo** y **María Isabel Martínez Ramírez**, presenta el proceso de investigación y los primeros resultados de su trabajo de investigación antropológica —a través de una metodología cocreativa— con integrantes del grupo indígena Cucapah, residentes en la comunidad de El Mayor Cucapá y el ejido Cucapah Mestizo, en Baja California, México, acerca del paisaje, la lengua y la historia del lugar. A partir la pregunta “¿cómo imaginar e inventar relaciones alternas de producción de conocimiento y de implementación de estrategias de fortalecimiento lingüístico y de la memoria histórica entre los denominados pueblos indígenas o naciones y los investigadores académicos en México?”, las dos autoras exponen el proceso de construcción y desarrollo de su investigación, detallan la conformación del equipo de trabajo y la planificación de las actividades; los procesos de elección y negociación de los temas. Presentan el desarrollo de las estrategias metodológicas: diseño de mapas, registro de narrativas, trabajo de archivo y registro lingüístico. Como aportación más relevante, muestran la coexistencia de distintas memorias e historias ancladas al paisaje que manifiestan vínculos entre parentesco, geografías y variantes lingüísticas. Señalan cómo la investigación y acciones para el fortalecimiento lingüístico o la reproducción de la historia nativa surgen desde grupos multidisciplinarios y de la coproducción con los hablantes y miembros adscritos a pueblos o naciones denominadas o autodenominadas indígenas.

En otro artículo, titulado “Entre la resistencia y la otredad. Arte rupestre histórico en el Cañón del Tetabejo, Sonora”, **Silvina Vigliani** y **Josuhé Lozada** presentan una investigación, desde la arqueología, sobre sitios con arte rupestre del periodo histórico en Sonora, específicamente uno de los lugares más emblemáticos para los indios rebeldes de Sonora: el Cerro Prieto. Este lugar ya era visitado desde la época prehispánica por los grupos que se

movilizaban en la región dejando una gran cantidad de figuras de distintos estilos y temporalidades plasmadas en la roca. El Cañón del Tetabejo siguió el mismo patrón de frecuentación y elaboración de arte rupestre a través de un largo período de tiempo. Sin embargo, algo que distingue a este cañón de los otros en el Cerro Prieto es la presencia destacada de motivos de la época histórica. Los dos autores presentan en este artículo las principales temáticas representadas y plasmadas en la roca y con ello los distintos intereses y motivaciones que llevaron a los grupos indígenas a pintar en estas superficies rocosas. Destacan en particular aquellos elementos y detalles gráficos presentes en los diversos motivos que proporcionan indicios acerca de su visión del otro. El artículo concluye con algunas reflexiones y propuestas de análisis interesantes, como la relación humano-animal, que ayudarán a profundizar en las percepciones y preocupaciones de aquellos indígenas que eligieron el camino de la resistencia.

El Norte de México es también el escenario de otro artículo: “Los Frijoles: una provincia perdida en la cuenca baja del río Quelite, Sinaloa”, escrito por **Luis Alfonso Grave Tirado**. Aquí, el autor presenta una investigación multidisciplinaria que integra datos arqueológicos e históricos para avanzar en el conocimiento de la geografía política de la llanura costera sinaloense. Grave Tirado busca demostrar que la interpretación dominante hasta ahora sobre la organización sociopolítica de Sinaloa, que sostiene la existencia de enormes territorios dominados por sendas capitales: Chametla, en el sur, y Culiacán, en el centro, está equivocada. A través de un nuevo análisis de los documentos que relatan la primera incursión española en la costa noroccidental del Pacífico, y de los resultados de las últimas investigaciones arqueológicas, el autor demuestra que, en realidad, el territorio de la actual Sinaloa estaba dividido en unidades político territoriales relativamente pequeñas, y por lo general circunscritas a las cuencas de los ríos. En suma, el artículo aporta elementos importantes para impulsar el conocimiento de una región prácticamente ignorada hasta ahora por la historia y la arqueología.

El artículo siguiente, titulado “Drama social en una iglesia. La creación de Casa de Gracia Incluyente en Ciudad de México”, escrito por **Manuel Teofilo Andrade Lobaco**, expone y analiza la creación de una iglesia incluyente en la Ciudad de México en 2016: Casa de Gracia Incluyente. Mediante una metodología cualitativa y con la guía de la propuesta teórica de Víctor Turner, aplicada durante un trabajo de campo realizado entre 2015 y 2018, el autor relata cómo fue testigo de la “separación amistosa” de Comunidad Cristiana de Esperanza y su sede, Casa Mixta. El proceso se llevó a cabo mediante rituales y performances con un alto contenido simbólico enmarcados en un “drama social” que permitieron el surgimiento de una iglesia

independiente. Este suceso propició el desarrollo de un mayor sentido de pertenencia de los actores involucrados y un reforzamiento en una identidad colectiva que combina elementos cristianos y símbolos característicos de la diversidad sexual.

En otro artículo, titulado “Nación, lengua y raza. La configuración del “problema indígena” en México en el siglo XIX”, **Gerardo García Rojas** se enfoca en el análisis de los grupos indígenas mexicanos bajo el prisma de la visión “racial”. El autor analiza la configuración del llamado “problema indígena”, convertido en una de las preocupaciones políticas e intelectuales más relevantes en México en la segunda mitad del siglo XIX y avanzando en primera plana cuando antropólogos como Manuel Gamio o sociólogos como Lucio Mendietta y Núñez argumentaron la necesidad de elaborar políticas públicas para “integrar” a los “indígenas” al moderno Estado nacional mexicano. La definición de un “problema indígena” operó tanto en el reconocimiento de cuerpos y comportamientos concretos, como en la expresión de un asunto problemático que ocupó las agendas públicas de científicos, políticos y educadores, particularmente en las décadas finales de la centuria. García Rojas propone entonces conformar una historia intelectual de una de las distintas formas en las que ha sido identificado “lo indígena” por medio del estudio de tres espacios intelectuales, constituidos respectivamente por educadores de tradición liberal, médicos y científicos “racionalistas”, así como un grupo emergente denominado como “indianistas”. Este estudio ayuda a comprender el ambiente intelectual en que se generarán posteriormente las conocidas políticas “indigenistas” del siglo XX.

En el siguiente artículo, “El acto clínico como espacio de producción de narrativas en tensión”, **Josefina Ramírez Velázquez**, su autora, aborda el tema de la relación médico-paciente en México, principalmente desde la antropología médica. El estudio de Ramírez Velázquez apunta a esclarecer la manera en que la sociología y la antropología médica han estudiado la relación médico-paciente y a partir de ello proponer otra ruta analítica que, tomando en cuenta al actor social y la narrativa como forma de pensamiento, sensibilidad, discurso y praxis cultural, aborde dicha relación como un acto clínico que devela contextos de acción e interacción en que se producen intercambios verbales y no verbales. El acto clínico, así, se convierte en un hecho social eminentemente narrativo, ya que los intercambios entre diferentes actores sociales se generan produciendo narrativas complejas con tramas que los develan como narradores de una situación en tensión. Desde una etnografía reflexiva y relacional, en un centro de tercer nivel de atención ubicado en la Ciudad de México, Ramírez Velázquez presenta una descripción y análisis que revela tramas narrativas que evidencian cómo la interac-

ción médica interrumpe, desdibuja y silencia la voz del paciente en aras de su traducción biomédica.

El último artículo de este número, “La mica: uso y distribución de un recurso alóctono en Teotihuacan”, escrito por **Edgar Ariel Rosales de la Rosa**, aborda desde la arqueología el tema del manejo de un recurso natural importante en la zona de Teotihuacan, que ayuda a esclarecer el destino de esta gran urbe mesoamericana. La mica, un mineral ausente en el valle de Teotihuacan, pero abundante en los Valles Centrales de Oaxaca, en la época prehispánica fue tratada como un material lapidario que transformaron artesanos especializados, lo cual es revelador de la complejidad de las esferas que conforman una unidad socioeconómica: la producción, el uso-consumo y el intercambio. En este estudio Rosales de la Rosa presenta los resultados de los análisis que permitieron la identificación y descripción de las micas, de las posibles herramientas y técnicas para su manufactura, así como la distribución espacial de la evidencia arqueológica descubierta en Teotihuacan y en otras regiones. El parámetro temporal al que corresponden las evidencias analizadas se relaciona con el surgimiento, el apogeo y el colapso de Teotihuacan durante el Clásico mesoamericano y sus nexos e influencia hacia su mundo exterior.

A continuación, este número presenta dos reseñas sobre temas distintos: “El Tren Maya: un megaproyecto controvertido”, de **Alicia M. Barabas**, y “Facetas de la violencia en tiempos globales y contemporáneos”, de **Omar Isaac Dávila González**.

En la primera reseña, la autora presenta el libro colectivo coordinado por **Giovanna Gasparello** y **Violeta Núñez Rodríguez**, *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*, publicado en 2021 por el Colectivo Editorial Pez en el árbol. En este libro, integrado por seis capítulos más la Introducción, los autores —que conforman un grupo interdisciplinario— buscan abordar críticamente la problemática surgida por el polémico proyecto del Tren Maya en la Península de Yucatán. Apuntan a definir los principales puntos críticos y dar un orden a los datos oficiales escasos, dispersos y a veces contradictorios, y aprovechar la documentación de diversa proveniencia (ONG, estudios académicos, documentos de organizaciones indígenas), con el objetivo de brindar información fidedigna y fundamentada. El libro no es únicamente una recopilación o un estudio bibliográfico, ambiciona a posicionarse como un estudio plural, sobre la base también de trabajos de campo realizados en los municipios de Mérida, Calakmul, Campeche, Bacalar, Palenque, Chilón, Cancún y otros puntos de la Riviera Maya. Uno de los propósitos explícitos de estos autores es difundir la información recolectada para alertar sobre las posibles consecuencias del

megaproyecto a quienes habitan los territorios por donde pasará el tren, así como a la sociedad nacional en su conjunto, y difundirla antes de que la obra esté concluida o muy avanzada. Los autores argumentan que el Proyecto del Tren Maya pone en evidencia la confrontación de dos lógicas de desarrollo contrapuestas: la dominante, que entiende el desarrollo como crecimiento económico, bienestar y progreso; y la subalterna, la de los pobladores indígenas de la región, que valora una cosmovisión tradicional y la satisfacción de necesidades mediante el desarrollo sustentable en el ámbito local y comunitario.

En la segunda reseña, Dávila González presenta el libro colectivo coordinado por **Martha Rebeca Herrera Bautista** y **Amaceli Lara Méndez**, *El espectáculo de la violencia en tiempos globales*, publicado en 2018 por el INAH. Este libro, conformado por 14 capítulos, se deriva de un conjunto de investigaciones que se plantearon en el Seminario de Antropología de la Violencia en la Dirección de Antropología Física del INAH para visualizar las diferentes aristas de la espectacularidad de la violencia contemporánea en el arte, el cine, el internet, los videojuegos, la prensa, la televisión en los tiempos globales con la intención de no normalizar su presencia en la vida cotidiana. El estudio de la violencia del comportamiento humano ha brindado diferentes reflexiones desde los campos de la sociología, medicina, filosofía, biología, historia, política. Los 14 estudios incluidos en el libro son desarrollados desde diversas metodologías y enfoques: la etnografía, la antropología simbólica, la antropofísica, la etnomusicología, en un dialogo fructífero con autoras y autores de las variadas referencias bibliográficas especializadas en el tema de la violencia. Como señala Dávila González, este libro se convierte ahora en una referencia obligada para visibilizar las facetas de la violencia que muchas veces están ocultas a nuestros sentidos, pero son cotidianas y normales, y que día a día conviven con las diversas características bio-psico-emo-socioculturales de cada individuo que pueden ser causa del desarrollo de conductas violentas de manera intencional.

En fin, con este número misceláneo se ponen a disposición del público diversos ensayos sobre temáticas distintas desde las perspectivas de las ciencias sociales, destacando el importante artículo de Michelle Z. Rosaldo ahora traducido con una notable mejora de su versión en español. Son documentos, reflexiones y resultados de investigaciones que seguramente serán de interés para el público lector de la revista y contribuirán a fomentar la discusión y a alimentar ulteriores investigaciones sobre todas estas temáticas.

Franco Savarino

Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

HOMENAJE

MICHELLE ZIMBALIST ROSALDO
(1944-1981)

Sobre Michelle Zimbalist Rosaldo

Marta Lamas

Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG). UNAM

Este número de *Cuicuilco* recuerda a Michelle Zimbalist Rosaldo (Shelly), una autora clave para el proyecto epistemológico de la antropología feminista. Difícilmente, hoy se puede calibrar el impacto que suscitó, tanto en el campo de los estudios antropológicos como en el incipiente movimiento feminista, el ensayo que *Cuicuilco* reproduce, con una cuidadosa traducción de Gloria Elena Bernal. Inicialmente Shelly presentó “Uso y abuso de la antropología: reflexiones sobre el feminismo y la comprensión intercultural” como una ponencia en 1977 y posteriormente, en 1980, lo publicó como artículo en *SIGNS*, una de las primeras revistas académicas feministas.

La reflexión teórico-política de Shelly abrió un horizonte crítico y estimulante cuando estaba despegando un movimiento feminista que se calificó de “segunda ola” para distinguirlo de sus predecesoras sufragistas. Desde la premisa de que “nuestras teorías serán apenas tan buenas como lo sea nuestra información”, esta antropóloga estadounidense cuestionó la fantasía acerca de un matriarcado universal, que cierto feminismo pretendía instalar en la narrativa política y, en vez de ello, optó por subrayar la necesidad de desarrollar un enfoque no esencialista para seguir investigando acerca de los papeles sexuales en las distintas culturas. Ella dijo con claridad que el pensamiento feminista enfrentaba un gran problema, pues había mucha información sobre las mujeres y, sin embargo, escaseaba una interpretación más profunda de esos datos. Por ello, planteó que era necesario formular más preguntas e interpretaciones acerca de cómo “el género impregna la vida y la experiencia sociales”. Muchas de sus interrogantes siguen vigentes en la actualidad, y precisamente traducir y republicar este ensayo tiene como objetivo mostrar la actualidad y pertinencia de su crítica.

Situemos, por un momento, el contexto en el que Shelly escribe este texto. Lo hace a finales de los años 70, cuando ya esa segunda ola feminista ha formulado un atinado cuestionamiento al poder patriarcal que va a extenderse a distintas disciplinas. En especial, en el campo antropológico las académicas feministas van a plantear una crítica a la perspectiva androcéntrica presente en muchas de las investigaciones y teorizaciones de sus colegas. Además, esa aguda crítica respecto a perspectivas que no registraban ni valorizaban el papel de las mujeres en las culturas, se amplió con la denuncia de varias prácticas sexistas que ocurrían tanto en el trabajo de campo como en la dinámica de las universidades. En ese contexto surgió la antropología feminista, que implicó un desafío a la forma en que se pensaba e investigaba antropológicamente y que, como bien señaló Mary Goldsmith [1992], era distinta de la Antropología de la mujer.

En esos años tempranos, Shelly fue más lejos que las típicas críticas al androcentrismo y desarrolló una reflexión que todavía hoy suscita interés y da ricas pistas acerca de problemas de investigación poco explorados. Ella no comparte la creencia en “verdades últimas y esenciales” respecto a la desigualdad entre las mujeres y los hombres, creencia que se suele respaldar con la evidencia intercultural acerca de una extendida asimetría entre las posiciones y tareas de las mujeres y los hombres. Aunque reconoce que “las formaciones humanas culturales y sociales siempre han estado dominadas por los varones”, esto no implica que todas las conductas tengan un contenido ni una forma universales. Shelly enfatiza que la antropología sirve para algo más que para respaldar ideologías, y que concentrarse en buscar “los orígenes” de la desigualdad entre mujeres y hombres equivale a pensar que nuestros sistemas de género son “primordiales, ahistóricos y esencialmente inmutables en sus raíces”. Esta antropóloga, que plantea que “las mujeres ejercen poder e influencia en la vida política y económica, despliegan autonomía respecto de los hombres y muy raramente se encuentran constreñidas por la fuerza bruta masculina”, también reconoce que “los objetivos mismos de las mujeres están definidos por sistemas sociales que les niegan un acceso fácil y expedito al privilegio social, a la autoridad y a la estima que disfruta la mayoría de los varones”. Si bien la asimetría sexual está presente en todas las sociedades, se trata de un fenómeno universal muy complejo que presenta una amplia diversidad en sus contenidos y formas, lejana a dicotomías binarias. Y esto, para Shelley abre un panorama de investigación, pleno de desafíos teóricos.

Su talante anti-esencialista llevó a Shelly a mirar ciertas cuestiones de la subjetividad inherentes al orden simbólico de género, cuestiones que subordinan tanto a mujeres como a hombres y que hoy diríamos que también

lo hacen con personas con identidades consideradas fuera de la norma. En la actualidad, muchas de las antropólogas feministas en México comparten una perspectiva decolonial y algunas más se suman a la vertiente *queer*, y comprenden las emociones no solo como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales que inciden en la cultura y la organización social. Coinciden así con Michelle Zimbalist Rosaldo, que fue una precursora al subrayar el vínculo entre las emociones y la producción de cultura. Más allá de las coincidencias y los desacuerdos internos en el amplio movimiento feminista, cuya pluralidad se muestra cotidianamente, es necesario un trabajo de reflexión teórica que, independientemente de las diferencias que producen las coyunturas históricas, retome preguntas y señalamientos que continúan vigentes.

En la dirección de recordar cómo Shelly apuntó la importancia de explorar la complejidad del vínculo cultura-emociones, Alejandro Lugo y Bill Maurer publicaron en 2000 una compilación de ensayos que “releen” su trabajo antropológico y destacan la forma en que ella investigó y reflexionó. En ese sentido, la intención de *Cuicuilco* de recuperar este ensayo seminal que instaló una mirada feminista en el debate antropológico, ha sido la de contribuir a una reflexión acerca de la subjetividad, o sea, de cómo las culturas (con sus condiciones materiales de producción, sus prácticas simbólicas y sus códigos acerca de las relaciones entre mujeres y hombres) producen cierto tipo de sujetos. Aunque la subjetividad es distinta en cada periodo histórico y en cada cultura, hay coincidencias y modelos derivados del hecho inmutable de que la diferencia sexual representa una de las grandes matrices de simbolización en todas las culturas. Así, en distintos órdenes simbólicos es posible encontrar coincidencias en significaciones y sentidos en relación a “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres, que marcan y determinan tanto las identidades individuales como los procesos de producción de cultura material y de relaciones sociales de género.

Michelle Zimbalist Rosaldo esbozó, hace ya más de cuarenta años, pistas para explorar cómo las prohibiciones y prescripciones culturales se conectan en la identidad. Todavía hoy una parte de las antropólogas feministas construyen sus investigaciones desplegando su interés solamente en las mujeres en tanto mujeres, aunque ya incorporen la perspectiva interseccional, que muestra que dichas “mujeres” están marcadas por su cultura, su clase social, su pertenencia étnica y/o “racial”, su sexualidad, en fin, que están multi atravesadas y determinadas por *habitus*. Sin embargo, siguiendo a Shelly en su propuesta antiesencialista, son escasas las investigaciones y reflexiones que abordan las cuestiones identitarias desde una

perspectiva sobre la identidad, como la que hace Bolívar Echeverría en su compleja reflexión acerca de la cultura:

La identidad no reside, pues, en la vigencia de ningún núcleo substancial, prístino y auténtico, de rasgos y características, de “usos y costumbres” que sea solo externa o accidentalmente alterable por el cambio de las circunstancias, ni tampoco, por lo tanto, en ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la que es sometida en su uso o habla. La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma [2001: 149].

Esa reflexión comparte con Shelly su prevención a reducir la complejidad. Creer en esencias dificulta no solo pensar intelectualmente sino también articular estrategias políticas incluyentes. Hoy es preocupante ver, tanto en el diverso movimiento feminista como en sus vertientes académicas, posturas arraigadas en una concepción arcaica de identidad, vinculada al estatuto biológico. Tal es el caso de quienes lanzan consignas como “es mujer quien menstrúa”, para beneplácito del Vaticano. Cuando se dice “mujer” en lugar de decir “hembra” para referirse a un ser humano “que menstrúa” se está usando un sistema clasificatorio que no distingue entre sexo (biología) y género (cultura y psiquismo). Esto, además de producir confusiones conceptuales que no hacen inteligible la existencia de identidades no tradicionales, como las de las personas trans, también da pie a barbaridades políticas, como la discriminación o, incluso, a agresiones físicas que llegan al asesinato. Shelly intenta mostrar de qué modo lo que aparece como un hecho “natural” debe entenderse en términos sociales, “como subproducto de arreglos institucionales no indispensables que podrían ponerse en cuestión a través de la lucha política”. Tal análisis se plantea en la actualidad en la lucha de las personas trans por el reconocimiento de una identidad que se suele creer “natural”, sin visualizar sus componentes culturales y psíquicos.

En ese sentido vale la pena retomar la invitación intelectual que Shelly nos lanza al plantear que, para quien investiga antropológicamente, es enriquecedor adentrarse en aspectos del psiquismo como los que ella califica de “disposiciones emocionales”. Utilizar conceptos de otros campos disciplinarios, como subjetividad y psiquismo, implica asumir que el “sujeto”

está “sujetado”, o sea, que su Yo ha sido constituido de manera compleja, pues interviene su inconsciente. El sujeto asume, resiste o transforma las posiciones y definiciones disponibles en su contexto cultural, político y socioeconómico. Ella critica pensar solamente en el estatus de las mujeres porque es pensar en un mundo social en términos dicotómicos, un mundo en el que “la mujer” se opone universalmente al “hombre” de la misma manera en todos los contextos. Y esto produce, como ella bien señala y critica, “un relato interminable de subyugación de las mujeres y de dominación masculina”. Lo que esto significa, a final de cuentas, es que, según ella, “no logramos aprender todas las diferentes maneras en las que el género se presenta en la organización de los grupos sociales, y que no llegamos a entender las cosas concretas que hombres y mujeres hacen y piensan ni las variaciones socialmente determinadas de esas acciones y pensamientos”.

Michelle Zimbalist Rosaldo critica las representaciones esquemáticas que ofrecen los informes etnográficos más convencionales acerca de las mujeres, y señala que suponer que la esfera femenina o doméstica puede distinguirse del mundo más amplio de los hombres debido a funciones presumiblemente panhumanas dificulta una reflexión teórica más compleja. Si, como ella sostiene, “toda la vida social humana depende de nuestras formas de sentir y de creer”, hay que hacer mucha más investigación acerca de los sentimientos, los afectos culturales y la afectividad social. Entre las sugerencias con las que concluye se encuentran la de oponerse a las versiones que presuponen un fundamento “natural” de la dominación masculina y la de insistir en que “la asimetría sexual es un hecho político y social, mucho menos relacionado con los recursos y las habilidades individuales que con las relaciones y las reivindicaciones que orientan a la gente en su manera de actuar y de definir sus tratos y sus lazos”. Y esto supone la existencia de formas extremadamente complejas de interdependencia, política y jerarquía que no se reducen al esquema binario de mujeres víctimas y hombres victimarios. Para la antropología feminista que sigue investigando los “mandatos de género” como el conjunto de representaciones, simbolizaciones y *habitus* internalizados individualmente y compartidos socialmente, leer con los ojos de hoy lo que Shelly escribió hace 40 años nos ofrece la oportunidad de valorar cómo se ha desarrollado la perspectiva feminista en la vida de la disciplina antropológica. Las preguntas que ella formuló nos hablan de que todavía tenemos mucho por investigar del entramado cultural y psíquico del orden simbólico, que da sustento a las relaciones de género.

REFERENCIAS

Echeverría, Bolívar

2001 *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica. México.

Goldsmith, Mary

1992 Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista? *Debate feminista* 6: 341-346.

Lugo, Alejandro y Bill Maurer

2000 *Gender Matters. Rereading Michelle Z. Rosaldo*. The University of Michigan Press. Ann Arbor.

Rosaldo, Michelle Z.

1980 The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *SIGNS* 5 (3): 389-417.

Uso y abuso de la antropología: reflexiones sobre el feminismo y la comprensión intercultural¹

Michelle Z. Rosaldo

El ensayo que presento discute un conjunto de preguntas. En años recientes, las feministas han logrado transmitir tanto a audiencias académicas como al público en general la idea de que su pensamiento es incuestionablemente importante. Si anteriormente nos cegaba el prejuicio, hoy habríamos emprendido el “descubrimiento” de las mujeres y reunido gran cantidad de información sobre sus existencias, sus necesidades y sus intereses. Todo ello había sido ignorado anteriormente por la academia. Las tradiciones sexistas produjeron, por supuesto, descripciones desiguales, pero ahora más que nunca nos percatamos de cuán poco es lo que sabemos acerca de las mujeres. Y la urgencia de saber qué experimentamos quienes hacemos investigación en la actualidad se exagera ante el reconocimiento de que se ha perdido irremediamente una enorme cantidad de datos sobre las artes que practican las mujeres, su trabajo y sus relaciones políticas. Se dice que nuestras teorías serán apenas tan buenas como lo sea nuestra información. Como sugerimos en una reciente revisión de estudios antropológicos sobre los papeles sexuales:

¹ Este ensayo, originalmente titulado “Reflexiones en torno a la dicotomía doméstico/público” se presentó por primera vez en el Congreso Rockefeller sobre Mujeres, Trabajo y Familia, en septiembre de 1977. Fue publicado en 1980 bajo el título “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5/3: 389-417. Agradecemos a la University of Chicago Press el permiso concedido para su publicación en *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* y al Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM por su apoyo para la traducción, de la que estuvo a cargo Gloria Elena Bernal: bernalgloriaelena@gmail.com.

La conclusión más evidente a partir de los textos revisados, es que necesitamos seguir investigando [...] Lo más impresionante en este conjunto de materiales es la abrumadora cantidad de preguntas específicas que de él surge y que debe dar pie a más investigación. Es de esperar que la fuerza social que inspiró el interés antropológico en la condición de las mujeres siga sosteniendo esa atención durante la próxima y prolongada etapa de investigación que habrá que diseñar para poner a prueba esas hipótesis. [Quinn 1977: 222].

Pero, independientemente de lo que sepamos o ignoremos, mi impresión es que, por lo menos en el ámbito de la antropología, el pensamiento feminista enfrenta un problema aún mayor. Muchas investigadoras de campo hemos pasado largos meses en colinas y campos en compañía principalmente femenina. Las mujeres nos han hablado de sus hogares, de sus criaturas y sus esposos. Se han referido a hombres proveedores, amorosos o golpeadores. Y han compartido con nosotras tanto sus experiencias de éxito como de decepción, la conciencia que tienen de sus propias fortalezas y poderes, y la carga de sus tareas cotidianas. Las mujeres nos han informado acerca de los lazos entre parientes y de la política que rodea al matrimonio. Es probable que se hayan referido a cada olla o cacerola, a cada cuchillo en sus hogares, mediante algún relato sobre el trabajo, las obligaciones y los lazos estructuralmente significativos. En contraste con los antropólogos que insinúan que nuestros problemas derivan de informes incompletos o, peor aún, de voces femeninas que se expresan con dificultad o resultan “silenciosas” [Ardener E. 1972; Ardener S. 1975], yo estoy segura de que sí podemos escuchar la voz de las mujeres en casi todos los textos antropológicos. Tenemos, en realidad, mucha información “sobre mujeres”. Pero cuando se trata de escribir acerca de ellas, pocas de nosotras sabemos qué decir. Me atrevo a sugerir que lo que requerimos no es mayor cantidad de datos, sino preguntas pertinentes. El descubrimiento feminista de las mujeres ha comenzado a sensibilizarnos ante las formas en las que el género impregna la vida y la experiencia sociales; pero la importancia sociológica de la perspectiva feminista es potencialmente mucho más profunda de lo que nos hemos percatado hasta ahora. Lo que sabemos está atado a marcos de interpretación que, desde luego, limitan nuestro pensamiento. Lo que *podamos* llegar a saber estará determinado por el tipo de preguntas que aprendamos a hacer.²

² Consúltense Annete G. Weiner [1979 y 1982], para ver lo que plantea la antropóloga probablemente mejor articulada entre quienes escriben sobre nuestra necesidad de reconceptualizar radicalmente las perspectivas tradicionales sobre la sociedad y la

LA BÚSQUEDA DE LOS ORÍGENES

La importancia que estas muy generales afirmaciones puedan tener para la antropología se aclara a la luz de la siguiente reflexión. A diferencia de lo que era una práctica común en el siglo xix, hoy en día pocas personas dedicadas a la historia, la sociología o la filosofía social se sienten inclinadas a comenzar sus escritos con la frase “en el principio”. Tampoco se sienten obligadas a indagar en los recuentos antropológicos buscando encontrar —por poner un ejemplo— los orígenes de los médicos actuales en los chamanes, o del ritual católico en el canibalismo de un imaginario pasado. Pensadores de principios del siglo xx tan diferentes como Spencer, Maine, Durkheim, Engels o Freud, consideraban necesario revisar la evidencia procedente de culturas “simples” como vía para entender tanto los orígenes como el significado de formas sociales contemporáneas. En contraste, la mayoría de quienes se dedican actualmente a las ciencias sociales rechaza los métodos y también los prejuicios de aquellos pensadores. En lugar de ponerse a rastrear los orígenes, las y los teóricos contemporáneos echarán mano de la antropología, si acaso, para servirse de la perspectiva comparativa que esa disciplina ofrece. Una vez que ha decidido, con justa razón, poner en tela de juicio los enfoques evolucionistas, la mayoría tiende a sostener que los datos sobre formas de vida social premodernas y tradicionales no tienen prácticamente ninguna relevancia para comprender la sociedad contemporánea.

En mi opinión, sin embargo, ocurre exactamente lo contrario con la mayor parte de la producción feminista reciente. Si la antropología ha sido ignorada en buena medida por la mayoría de los pensadores sociales contemporáneos, ha adquirido en cambio un lugar privilegiado, aunque problemático, en obras clásicas del feminismo tales como *Política Sexual* y *El segundo sexo*. Autoras como Simone de Beauvoir, Kate Millett, Susan Brownmiller o Adrienne Rich introducen sus obras con información que, desde la perspectiva antropológica contemporánea, constituye una evocación trasnochada de los antecedentes humanos. Bajo el presupuesto de que preparar la comida, imponer exigencias a los hijos, disfrutar pláticas con

estructura social si queremos trascender la mera adición de datos sobre las mujeres a lo que siguen siendo esencialmente, en términos estructurales, informes escritos desde la perspectiva masculina. Al mismo tiempo, sin embargo, el “modelo reproductivo” de Weiner me parece peligrosamente cercano a buena parte del pensamiento no relacional que critico más adelante.

amigas o celebrar su fertilidad y su vitalidad sexual significan lo mismo para todas las mujeres de cualquier tiempo y lugar, esas escritoras feministas catalogan las costumbres del pasado para decidir si las mujeres pueden sostener o no que a lo largo del tiempo han adquirido o perdido “bienes” tan legítimos como el poder, la autoestima, la autonomía y el estatus. Aunque difieran en sus conclusiones, métodos y aspectos particulares de sus enfoques teóricos, todas esas autoras toman como punto de partida alguna modalidad de la pregunta central que se planteó de Beauvoir, “¿Qué es una mujer?”. Acto seguido, elaboran un diagnóstico de la subordinación contemporánea de las mujeres, para después formular el interrogante de si “¿fueron las cosas siempre como lo son actualmente...?”, y finalmente preguntarse “¿cuándo comenzó todo ‘esto’?”.

De modo muy parecido a los estudiosos decimonónicos que se planteaban el problema de si el derecho materno había antecedido a las formas sociales patriarcales, o si el difícil destino primitivo que sufrían las mujeres habría mejorado significativamente en la sociedad civilizada, las teóricas feministas difieren en sus diagnósticos sobre la vida prehistórica de nuestra especie, así como en el sentido que tienen del sufrimiento, del conflicto y del cambio. Algunas, como Rich, idealizan lo que imaginan fue un mejor pasado, mientras otras perciben en la historia un relato interminable de subyugación de las mujeres y de dominación masculina. Pero sospecho que casi ninguna de ellas tendría motivos para cuestionar el deseo de indagar sobre nuestros orígenes y raíces. Tampoco cuestionarían a Shulamith Firestone, quien en su importante libro *La dialéctica del sexo* cita a Engels para afirmar la pertinencia de comenzar por “examinar la secuencia histórica de sucesos que dio origen al antagonismo, a fin de descubrir en las condiciones así creadas los medios para terminar con el conflicto” [Firestone 1975: 2]. Firestone propone, de hecho, buscar las raíces del sufrimiento presente en un pasado que iría de la historia hacia el “hombre primitivo” y, de ahí, a la biología animal. Más recientemente, Linda Gordon [1975], en su espléndido informe sobre el control de la natalidad y su relación con fenómenos de la vida política de Estados Unidos, intentó resumir en menos de treinta páginas la historia del control de la natalidad en el pasado, proporcionando a sus lectoras un catálogo de prácticas y creencias premodernas que resulta decepcionante tanto en términos históricos como antropológicos. El libro está destinado a mostrar que la agitación social en torno al control de la natalidad corresponde a una historia de la política de izquierdas en los modernos Estados Unidos, y que su importancia está ligada a cambios en la naturaleza y organización de nuestras familias y nuestra economía. Por ello, me sorprendió encontrar que la antropología sea empleada en ese

texto para imprimir un carácter universal a demandas políticas contemporáneas y para socavar nuestro sentido actual de la singularidad. Hay algo erróneo —y sin duda moralmente perturbador— en un argumento según el cual quienes practicaban el infanticidio en el pasado habrían llegado a ser, a la larga, nuestras predecesoras en una lucha interminable y que no se ha modificado en lo esencial para evitar que los hombres impongan sus exigencias a los cuerpos femeninos.

Cuando se utilizan los datos de la antropología como si fuesen los antecedentes de argumentos y reclamos contemporáneos, lo “primitivo” aparece en las narrativas como si fuese el portador de necesidades humanas primordiales. Las mujeres de otros lugares y épocas son percibidas, al parecer, como la imagen desnuda de nosotras mismas. De esta manera, la especificidad histórica de sus vidas y de las nuestras se desdibuja. Sus fortalezas prueban que nosotras podemos ser fuertes. Pero irónicamente, por otro lado, mientras luchamos por vernos a nosotras mismas como seres culturales con vidas socialmente determinadas, la retrospección hacia el pasado evolutivo otorga un atractivo inevitable a los “hechos” biológicos y un impacto determinante a factores tan “crudos” como los de la demografía y la tecnología. Se tiene la impresión de que el control de la natalidad está disponible hoy en día a simple pedido. En contraste, en el pasado, las mujeres no tenían capacidad alguna de definir sus destinos reproductivos, o bien esa capacidad dependía estrechamente de hechos mecánicos tales como la necesidad nómada de desplazarse, el requerimiento de mano de obra para el cultivo, o un desequilibrio entre el suministro de alimentos y la demografía. Deseamos reclamar los triunfos de nuestras hermanas como prueba de nuestra valía pero, simultáneamente, su opresión puede disociarse ingeniosamente de la nuestra, puesto que suponemos que nosotras vivimos hoy en día con la posibilidad de elegir, mientras que ellas eran víctimas de la biología.

Con todo, no es mi objetivo criticar esas obras. Las feministas, entre quienes me incluyo, han explorado, con buenas razones, los antecedentes antropológicos en busca de evidencias que puedan decirnos si la “naturaleza humana” es esa cosa sexista y opresiva que se nos enseñó a muchas de nosotras que era. Para la mayoría de nosotras, la antropología es un monumento a las posibilidades y a las limitaciones humanas, un salón lleno de espejos en el que lo que Anthony Wallace llamó la “excepción anecdótica” parece desafiar toda posible ley. Al mismo tiempo, acechando por debajo de las formas y modos culturales más extraños, encontramos una imagen de nosotras mismas que nos resulta vagamente familiar, cierta promesa de que, al reflexionar sobre las chozas de menstruación de Nueva Guinea o

sobre las mujeres comerciantes, organizadoras de rituales o reinas de África Occidental, podríamos comenzar a entender justamente lo que —en términos universales— “realmente” somos.

Sin embargo, me gustaría pensar que la antropología es más que eso. O, mejor, afirmar que una antropología a la que se le pide que respalde ideologías y dé voz a una verdad humana universal es, en último análisis, una antropología limitada por los presupuestos de los que partió, e incapaz de trascender los prejuicios en los que sus preguntas se basan. Buscar los orígenes equivale, a fin de cuentas, a pensar que lo que somos hoy en día es algo distinto al producto de nuestra historia y de nuestro mundo social actual y, más particularmente, que nuestros sistemas de género son primordiales, ahistóricos y esencialmente inmutables en sus raíces. Las búsquedas de los orígenes se basan en un discurso formulado en términos universales, puesto que es sobre esos términos en lo que se fundamentan. Y el universalismo nos empuja a elaborar con demasiada precipitación (en opinión de todos, excepto de nosotras mismas) presupuestos sobre el significado *sociológico* de lo que las personas individuales *hacen* o, peor aún, de lo que son desde una perspectiva biológica [Mathieu 1973].

Para decirlo de otra manera, nuestra búsqueda de los orígenes refleja una fe en verdades últimas y esenciales, una fe que se sostiene, en parte, sobre la evidencia intercultural de una extendida desigualdad sexual. Pero un análisis que presuponga que la asimetría sexual es el primer asunto que deberíamos intentar cuestionar o explicar tenderá, casi inevitablemente, a reproducir los prejuicios de la ciencia social masculina a la que, con toda razón, se opone. Esos prejuicios se basan en una muy influyente escuela individualista de pensamiento según la cual las formas sociales proceden de lo que las personas individuales necesitan o hacen y esto, a su vez, se entiende —cuando el género está implicado en el análisis— como consecuencia de los “hechos” de nuestra fisiología reproductiva. Y así, tanto entre las feministas como entre los tradicionalistas existe por igual una tendencia a pensar que el género es, ante todo, la creación de diferencias basadas en la biología que contraponen a las mujeres con los hombres, y no el producto de relaciones sociales en sociedades concretas (y susceptibles al cambio).

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

A estas alturas, me gustaría poder derribar las convenciones y sentirme autorizada a proclamar que los datos de la antropología desmienten definitivamente los presupuestos sexistas. Si tuviéramos a nuestra disposición evidencia antropológica que negara el lugar universal del género en la or-

ganización de la vida social humana, que desmintiera la asociación de las mujeres con la reproducción y el cuidado de las criaturas pequeñas, o que refutara la relevancia del papel reproductivo de las mujeres en la construcción de su estatus público, buena parte de la dificultad de lo que tengo que decir podría evitarse. Más precisamente, si pudiera yo citar un solo ejemplo de una forma social genuinamente matriarcal —o, para el caso, sexualmente igualitaria—, podría proclamar abiertamente que toda apelación a una “naturaleza” universal para explicar el lugar de las mujeres en la sociedad es, sencillamente, errónea. Sin embargo, debo comenzar por afirmar, por el contrario, que difiero de muchas antropólogas que argumentan a favor de la existencia de algún lugar de privilegio para las mujeres en ésta o aquella cultura. Mi lectura de los materiales antropológicos me obliga a concluir que las formaciones humanas culturales y sociales siempre han estado dominadas por los varones. Con esto no quiero decir que los hombres tengan derecho a gobernar, y ni siquiera que los hombres gobiernen realmente. Ciertamente, tampoco pretendo afirmar que las mujeres sean, en todo lugar, víctimas pasivas en un mundo que los hombres definen. Pero, independientemente de las prerrogativas que las mujeres realmente disfrutan, lo que deseo es señalar la existencia de un conjunto de hechos relacionados entre sí que parece demostrar que, en todos los grupos humanos conocidos, la abrumadora mayoría de las oportunidades de ejercer influencia pública y detentar prestigio, así como la mayor capacidad de forjar relaciones, determinar enemistades, hablar en público y usar o repudiar solemnemente el uso de la fuerza son derechos y prerrogativas considerados como masculinos [véase Lamphere 1977].

Pero he procedido intencionalmente con demasiada rapidez. Para poder evaluar la aseveración que acabo de hacer, tendríamos que detenernos y preguntar qué es lo que se afirma sustancialmente. Aunque parezca universal, el dominio masculino no asume, en términos conductuales reales, un contenido ni una forma universales. Por el contrario, típicamente, las mujeres ejercen poder e influencia en la vida política y económica, despliegan autonomía respecto de los hombres en sus esfuerzos y pretensiones, y muy raramente se encuentran confrontadas o constreñidas por lo que pudiera parecer la fuerza bruta masculina. Por cada uno de los casos en los que podemos ver a mujeres confinadas, sea por la fuerza de hombres poderosos o por las responsabilidades del cuidado de las criaturas y del hogar, pueden citarse otros ejemplos que muestran la capacidad que las mujeres tienen de defenderse, de hablar en público, de desempeñar tareas físicamente demandantes e, incluso, de subordinar las necesidades de las criaturas pequeñas (en sus hogares o a sus espaldas) a sus deseos de viajar, tra-

bajar, participar en política, amar o comerciar. Por cada una de las creencias culturales que existen en la debilidad femenina, en la irracionalidad de las mujeres o en la potencia contaminante de la sangre menstrual, pueden descubrirse opiniones diferentes que sugieren la fragilidad de las exigencias masculinas y celebran las funciones productivas, la sexualidad o la pureza, la fertilidad e incluso, quizá, la fortaleza maternal de las mujeres. En pocas palabras, el dominio masculino no es inherente a ningún conjunto aislado y mensurable de hechos omnipresentes. Más bien, parece ser un aspecto de la organización de la vida colectiva, un patrón de expectativas y creencias que da lugar a desequilibrios en las maneras como las personas interpretan, evalúan y responden a modalidades particulares de la acción masculina y femenina. No percibimos ese dominio a través de las restricciones físicas que se imponen a hombres o mujeres para realizar o no ciertas actividades. Se percibe, más bien, en la manera como mujeres y hombres conciben su vida, en los tipos de oportunidad que se les ofrecen, y en la manera como presentan sus reivindicaciones.

El dominio masculino se manifiesta claramente, en mi opinión, cuando se observa que casi en todo lugar las mujeres tienen la responsabilidad cotidiana de alimentar y cuidar a niños, marido y parientes, mientras que las obligaciones económicas de los hombres tienden a ser menos regulares y a estar más vinculadas a nexos de tipo extrafamiliar. No cabe duda de que es muy difícil que el trabajo de los hombres en el hogar sea sancionado mediante el uso de la fuerza por parte de la cónyuge. Incluso en los grupos humanos en los que se evita el uso de la violencia física, no resulta sorprendente que un hombre diga con toda tranquilidad: "Ella es una buena esposa; no tengo necesidad de pegarle". En contraste, ninguna mujer amenaza con el uso de la violencia cuando habla del trabajo de su esposo. En muchas sociedades, las mujeres encuentran amantes e imponen su voluntad de elegir con quién casarse. Pero, una vez más, descubrimos que casi en cualquier caso, la iniciación formal y el arreglo de nexos heterosexuales permanentes es algo que corresponde a los hombres organizar. Las mujeres pueden tener poderes rituales de considerable importancia para ellas mismas y para los hombres, pero nunca ejercen el dominio en ritos que exigen la participación de toda la comunidad. Incluso, aunque en todos lados los hombres tienen la capacidad de escuchar y de someterse a la influencia de sus esposas, no conozco ningún caso en el que se les exija servir como audiencia obligatoria en los rituales o actuaciones políticas de las mujeres. Por último, las mujeres forman con frecuencia organizaciones de fuerza política y económica real y reconocida. En ciertas ocasiones gobiernan como reinas, tienen grupos de hombres que se convierten en

apasionados seguidores suyos, golpean a maridos que prefieren a mujeres extrañas por sobre sus propias mujeres, o quizá hasta disfrutan de un estatus sagrado en su papel de madres. Pero, una vez más, no tengo noticia alguna de ningún sistema político en el que se espere que, individualmente o como grupo, las mujeres ocupen más puestos de responsabilidad o tengan mayor influencia política que sus contrapartes masculinas.

Así es que, aunque las mujeres en cualquier grupo humano tienen formas de ejercer influencia y maneras de perseguir objetivos culturalmente aceptados, parece que está fuera de lugar sostener —como de hecho lo hacen muchas antropólogas— que observaciones como las mías son relativamente triviales desde el punto de vista de la mujer, o que las reivindicaciones masculinas suelen enfrentar el contrapeso de algún conjunto igualmente importante de fortalezas femeninas.³ No hay duda de que existen mujeres fuertes. Pero mientras que, en efecto, las mujeres suelen alcanzar feliz y exitosamente sus fines y consiguen de manera muy significativa poner límites a los hombres durante el proceso, me parece muy claro que los objetivos mismos de las mujeres están definidos por sistemas sociales que les niegan un acceso fácil y expedito al privilegio social, la autoridad y la estima que disfruta la mayoría de los varones.

Cierto es que nos enfrentamos a un tipo de fenómeno universal muy complejo. Todo sistema social utiliza hechos relacionados con el sexo biológico para organizar y explicar las funciones y las oportunidades que corresponden a hombres y mujeres, del mismo modo que todos los grupos sociales conocidos apelan a vínculos basados en la biología para la construcción de sus grupos “familiares” y lazos de parentesco. Pero así como mucho de lo que se refiere al “matrimonio”, la “familia” y el “parentesco” ha resultado muy difícil de desentrañar para los antropólogos —y, sin embargo, parece ineludible en términos universales—, yo sostendría que lo mismo ocurre con aquello que suele denominarse “dominio masculino”. Tal como sucede con el parentesco, la asimetría sexual parece existir en todas partes y, sin embargo, no está al margen de ciertos desafíos perpetuos ni es ajena a una diversidad casi infinita en sus contenidos y formas. En pocas palabras, si las preguntas que arrojan respuestas de tipo

³ Véase Begler [1978], o bien Rohrllich-Leavitt, Sykes y Weatherford [1975], para identificar intentos razonables de inclinar la balanza. Una yuxtaposición de estos dos artículos —que llegan a caracterizaciones radicalmente opuestas de la suerte de las mujeres en las sociedades aborígenes de Australia— resultará ilustrativa por lo que puede decir sobre la dificultad de establecer lo que es, en última instancia, un argumento de evaluación en términos empíricos.

universal son aquellas de las cuales partimos, se entiende que los materiales antropológicos alimenten nuestro temor de que la asimetría sexual sea (una vez más, como el parentesco, y conste que ambos están vinculados) una suerte de verdad profunda, primordial, relacionada de alguna manera con requerimientos funcionales asociados, a su vez, inevitablemente, con nuestra fisiología sexual. Aunque diversos, los sistemas de género de las sociedades humanas *sí* parecen ser componentes sociales más fundamentales que nuestras maneras de organizar la economía, nuestras creencias religiosas o nuestros tribunales de justicia. Y así, si bien es cierto que la evidencia de la diversidad conductual sugiere que el género es menos un producto de nuestros cuerpos que de las formas sociales y de los modos de pensamiento, resulta muy difícil creer que las desigualdades sexuales no estén afianzadas en los dictados de un orden natural. Como mínimo, parecería que ciertos hechos biológicos —tales como el papel de las mujeres en la reproducción y, quizá, la fuerza física masculina— han funcionado de una manera no necesaria pero *sí* universal para configurar y reproducir el dominio masculino.

LO DOMÉSTICO/LO PÚBLICO COMO EXPLICACIÓN

Una respuesta feminista muy común a los hechos que he bosquejado aquí consiste, esencialmente, en negar su peso y en argumentar que la evidencia con la que contamos refleja un prejuicio masculino. Al enfocarse en las vidas de las mujeres, las investigadoras han comenzado a reinterpretar las narrativas más convencionales y a enseñarnos a ser sensibles a los valores, objetivos y fortalezas femeninas. Según este punto de vista, si las mujeres no disfrutaran el ejercicio de la autoridad formal, deberíamos aprender a entender los poderes femeninos informales. Si las mujeres operan en esferas “domésticas” o “familiares”, deberíamos enfocar nuestra atención en arenas como éstas, donde las mujeres pueden ejercer derechos [véase, por ejemplo, Rogers 1975; Murphy y Murphy 1974; y Wolf 1972]. El valor de este tipo de estudios es que nos muestra que, cuando comparamos a las mujeres con los hombres, nos impedimos comprender hechos estructurales importantes que pueden, en realidad, dar lugar a formas de poder femenino. Pero si éste es un asunto importante —al que regresaré más adelante—, la tendencia a ignorar los desequilibrios a fin de poder captar la vida de las mujeres ha llevado a muchas investigadoras a olvidar que, en última instancia, los hombres y las mujeres viven juntos en el mundo y que, por esa razón, nunca entenderemos las vidas de las mujeres si no las relacionamos con las de los hombres. Ignorar la asimetría sexual es, a mi juicio, una ten-

dencia esencialmente romántica, que lo único que consigue es impedirnos ver el tipo de hechos que debemos intentar comprender y modificar.

Un enfoque alternativo,⁴ elaborado en un conjunto de ensayos escritos por Chodorow, Ortner y yo misma [véase Rosaldo y Lamphere 1974], estriba en sostener que ni siquiera los hechos universales pueden reducirse a la biología. Nuestros trabajos han intentado mostrar de qué modo lo que aparecía como un hecho “natural” debía entenderse, en realidad, en términos sociales —es decir, como subproducto de arreglos institucionales no indispensables que podrían ponerse en cuestión a través de la lucha política y, mediando cierto esfuerzo, perder potencia. Nuestro argumento ha sido, en esencia, que puede considerarse que en toda sociedad humana la asimetría sexual corresponde a una división institucional más o menos clara entre las esferas de acción de lo doméstico y lo público. La primera de esas esferas se construye en torno a la reproducción y los lazos afectivos y familiares, y resulta particularmente restrictiva para las mujeres. La segunda se orienta a posibilitar la vida colectiva, el funcionamiento del orden jurídico y la cooperación social, y es organizada principalmente por los hombres. Tal y como aparece en cualquier sociedad dada, la dicotomía doméstico/público no es una consecuencia necesaria —en el sentido de inevitable— sino un resultado “inteligible” del acomodo mutuo entre la historia y la biología humanas. Aunque las sociedades humanas son diferentes entre sí,

⁴ Existe una tercera alternativa, que se sitúa en algún punto entre los dos extremos señalados en este ensayo, a saber, la de hacer énfasis en la diversidad y en tratar de caracterizar los factores que propician mayor o menor “dominio masculino” o “estatus femenino”. Sacks [1974] y Sanday [1974] ofrecen ejemplos de ello, aunque es interesante hacer notar que mientras repudian el universalismo, ambas hacen uso, de hecho, de una separación analítica entre lo doméstico y lo público en la organización de sus variables. Whyte [1978] argumenta, de manera por demás convincente, a mi juicio, que sólo mediante el estudio de la diversidad comenzaremos a comprender cualquiera de los procesos que son relevantes para la formación o la reproducción de las desigualdades sexuales y que, por lo tanto, la sabiduría metodológica y política requieren que desagreguemos las caracterizaciones sumarias respecto del estatus sexual y expongamos sus partes componentes. Yo estoy de acuerdo con él y más aún, me complació mucho ver que su estudio empírico conducía al reconocimiento de que es virtualmente imposible “clasificar” a las sociedades en términos del lugar que ocupan las mujeres en ellas. Sus conclusiones concuerdan con las mías en el hecho de que él considera más promisorio un enfoque comparativo que busque *configuraciones* sociales estructurales, que un enfoque preocupado por hacer evaluaciones sumarias. Como Whyte es capaz de mostrar que las variables particulares significan cosas diferentes en contextos sociales diferentes, sus resultados ponen en cuestión todos los intentos de hablar, interculturalmente, sobre los componentes del estatus de las mujeres o sobre sus omnipresentes causas.

todas ellas reflejan en su organización un arreglo característico relacionado con el hecho de que las mujeres engendran, dan a luz a los vástagos y los amamantan y, debido a ello, son designadas sin mediación alguna como “madres” que alimentan y cuidan a las criaturas pequeñas.

Estas autoras sostenemos que, a partir de las observaciones anteriores, pueden rastrearse las raíces de una muy extendida desigualdad de género: dada una división empíricamente comprobable entre las esferas de la actividad doméstica y la pública, una cierta cantidad de factores tenderá a interactuar para elevar el nivel de la valoración cultural e incrementar el poder social y la autoridad asequibles a los hombres. A primera vista, parecería que los efectos psicológicos de la crianza por parte de una mujer producirían disposiciones emocionales muy diferentes en los adultos de uno u otro sexo; dada la naturaleza divergente de los lazos preedípicos con sus madres, las niñas pequeñas llegarían a ser “madres” nutrientes, y los niños adquirirían una identidad tendiente a denigrar y rechazar los papeles femeninos [Chodorow 1971 y 1974]. En términos culturales, una división entre lo doméstico y lo público correspondía a la distinción entre las valoraciones de lo “natural” *versus* lo “cultural” propuesta por Ortner [1974]. Según esa distinción, factores tales como la intensa interacción de una mujer con criaturas pequeñas e indisciplinadas tendería a hacerla aparecer como una persona poco serena y, por tanto, de menor nivel “cultural” que el de los hombres. Por último, en términos sociológicos, los puntos de vista prevaecientes en nuestra tradición analítica (y que son, cuando menos, tan antiguos como Platón), según los cuales las actividades políticas son importantes, la autoridad supone el reconocimiento del grupo, y la conciencia y la personalidad pueden desenvolverse más plenamente cuando se desempeñan responsabilidades cívicas y se tiene una orientación hacia la totalidad de la colectividad, implican que la capacidad de los hombres para involucrarse en actividades públicas les proporcionaría un acceso privilegiado a los recursos, las personas y los símbolos que se requirieran para respaldar sus reivindicaciones de superioridad y para otorgarles poder y gratificaciones desproporcionadas.

Cualesquiera sean sus dificultades inherentes, tal y como se presenta esa perspectiva resulta muy sugerente. Indudablemente, en todas las sociedades humanas puede encontrarse algún tipo de jerarquía entre unidades mutuamente integradas. Aunque varíen en estructura, función e importancia social, los “grupos domésticos” que abarcan a mujeres y niños pequeños e incorporan aspectos del cuidado infantil, de la comensalía y de la preparación de alimentos, pueden ser siempre identificados como segmentos de una totalidad social global dominante. Si bien sabemos que, con frecuencia,

los hombres se involucran centralmente en la dinámica doméstica y que, en ocasiones, la actividad de las mujeres las lleva más allá de la esfera doméstica, creo que es posible aseverar que, a diferencia de la de los hombres, la existencia de las mujeres es interpretada por ellas mismas en relación con responsabilidades de tipo claramente doméstico.

Así, incluso pueblos aparentemente “igualitarios” y dedicados principalmente a la vida comunitaria como los pigmeos mbuti, recolectores-cazadores del sur de África, exigen que las mujeres duerman aparte en chozas individuales con sus hijos pequeños [Turnbull 1961]. Y las mujeres se esconden con sus criaturas en esas chozas mientras los hombres reclaman colectivamente las bendiciones y el apoyo de su dios de la selva. Las mujeres mbuti sí desempeñan una función en los ritos religiosos de los hombres, pero esa función consiste, únicamente, en observarlos y posteriormente interrumpirlos. Como si estuviesen definidas por sus preocupaciones domésticas e individuales, estas mujeres tienen el único derecho de disolver el fuego sagrado que vincula a todos los pigmeos con el dios de los hombres; su poder no les permite encender los fuegos que apaciguan a la selva y otorgan una forma colectiva a los lazos sociales.

No es difícil encontrar ejemplos como el anterior en otras culturas, y tampoco ese tipo de casos parece plantear problemas reales de interpretación. Las evidencias provenientes de sociedades campesinas abundan en hombres públicos muy celebrados y obligados, por “honor”, a respaldar las demandas de sus familias al tiempo que, según las apariencias, las mujeres carecen de cualquier autoridad más allá de las unidades domésticas en las que viven. Pero aunque en el “mito” público sean denigradas, las mujeres pueden, en la “realidad” utilizar los poderes de su “esfera” para alcanzar influencia y control considerables [Sweet 1967; Rogers 1975]. Las mujeres domésticas en esos grupos campesinos tienen poderes que no se pueden minimizar ni descartar fácilmente; sin embargo, sus vidas están constreñidas a un determinado ámbito espacial y carecen del reconocimiento cultural asociado con las actividades masculinas que se realizan en el ámbito público.

En pocas palabras, la distinción doméstico/público, como explicación general, parece adecuarse bien a algunos de los rasgos que conocemos de los sistemas de acción vinculados al sexo. También parece convenir a las justificaciones culturales del prestigio masculino, que sugieren que los hechos biológicos “en bruto” han sido moldeados en todo lugar por la lógica social. La reproducción y la lactancia ofrecen una base funcional a la definición de una esfera doméstica, y la asimetría sexual aparece como su consecuencia inteligible, si bien no inevitable. Del mismo modo que en grupos

sociales sumamente simples las restricciones del embarazo y del cuidado infantil se pueden asociar fácilmente con la exclusión de las mujeres de la caza mayor y, por eso mismo, del prestigio que se deriva de traer a casa un producto que requiere de distribución extradoméstica [Friedl 1975: 21], así, en términos más generales, las obligaciones y las exigencias domésticas parecen ayudarnos a comprender por qué se limita en todas partes el acceso de las mujeres a empresas masculinas de las que se deriva prestigio. Por último, nuestro sentido de la jerarquía sexual como una suerte de verdad profunda y primaria parece compatible con una teoría que afirme que los nexos entre madre y criatura tienen ramificaciones sociales y psicológicas de larga duración, y los constreñimientos sociológicos parecen consistentes con las orientaciones psicológicas que surgen a través de los patrones de cuidado infantil que las mujeres dominan [Chodorow 1978; Mitchell 1974].

A estas alturas, debería estar claro que, a mi juicio, este planteamiento universalista resulta muy convincente. Sin embargo, me preocupan algunas de sus posibles consecuencias analíticas. Al examinar asuntos de orden universal, la dicotomía doméstico/público es tan reveladora como cualquier otra explicación que se haya propuesto. Sin duda, parece muy razonable suponer que el matrimonio y la reproducción definen la organización de las esferas domésticas y que las vinculan con formas institucionales más públicas de maneras que influyen decisivamente en la forma que adopta la vida de las mujeres. Específicamente, si las mujeres se ocupan de las criaturas pequeñas, si el cuidado infantil tiene lugar dentro del hogar y, más aún, si por definición la vida política se extiende más allá del hogar, entonces la distinción doméstico/público parece abarcar en un conjunto de términos burdo, pero elocuente, los factores que determinan el lugar secundario de las mujeres en todas las sociedades humanas.

Pero aun si este razonamiento tiene cierta validez en términos universales, yo estaría dispuesta a afirmar que, cuando analizamos casos concretos, por debajo del modelo basado en la oposición de dos esferas subyacen demasiados presupuestos sobre el funcionamiento real del género, en lugar de que ese modelo contribuya a iluminar y a explicar ese funcionamiento. Así como los "sistemas de parentesco" varían demasiado entre sí como para considerarlos mero reflejo de constreñimientos biológicos dados (y conste que en el ámbito de la antropología se ha discutido interminablemente si el parentesco debe entenderse o no como algo que se construye por encima de los hechos biológicos "dados" de la genealogía humana), de esa misma manera los ajustes entre los sexos presentan demasiadas similitudes como para negar que se sustentan en alguna base común universal y, simultáneamente, son demasiado diferentes como para ser entendidos adecuadamen-

te en términos de cualquier causa universal. Las mujeres pigmeas no se esconden en chozas debido a los requerimientos de la vida doméstica; más bien, el hecho de que deban permanecer en sus pequeñas chozas aparece como una consecuencia de su falta de poder. Las mujeres estadounidenses pueden llegar a experimentar el cuidado infantil como algo que las confina a sus hogares, pero estoy muy segura de que el cuidado infantil *no* es la razón de ser de muchas de las unidades domésticas estadounidenses.⁵ Me temo que al vincular el género y, particularmente, las vidas de las mujeres a la existencia de esferas domésticas, nos hemos inclinado a creer que conocemos el “núcleo” de lo que comparten entre sí sistemas de género muy diferentes, y hemos llegado a pensar en las jerarquías sexuales, ante todo, en términos funcionales y psicológicos y, por esta vía, a minimizar consideraciones sociológicas tan importantes como la desigualdad y el poder. Tendemos a considerar con demasiada facilidad que las identidades sexuales son adquisiciones primordiales vinculadas con la dinámica del hogar, y olvidamos que las personalidades que construyen niñas y niños con el tiempo incluyen un sentido no sólo del género, sino de la identidad cultural y la clase social.

Lo que esto significa, a final de cuentas, es que no logramos aprender todas las diferentes maneras en las que el género se presenta en la organización de los grupos sociales, y que no llegamos a entender las cosas concretas que hombres y mujeres hacen y piensan ni las variaciones socialmente determinadas de esas acciones y pensamientos. Hoy en día me parece que el lugar de la mujer en la vida social humana no es en ningún sentido directo producto de las cosas que hace (ni, mucho menos, una función de lo que ella es biológicamente), sino la consecuencia del significado que sus actividades adquieren a través de las interacciones sociales concretas. Y los significados que las mujeres asignan a las actividades que desempeñan du-

⁵ El problema es complejo. Diversos análisis recientes han señalado cómo es que la ideología moderna de la familia estadounidense nos conduce a pensar que los papeles femeninos están definidos por una necesaria asociación de ciertas funciones y características (por ejemplo, la crianza, el altruismo, la “solidaridad difusa persistente”; véase el trabajo de Schneider [1968] respecto de determinadas personas (parientes cercanos) y, en particular, de las madres (Yanagisako [1977]). Rapp [1978] explica con mucha claridad que las maneras en las que esta ideología de los “nexos familiares” define la configuración de grupos de personas que residen juntas, son complejas y varían de acuerdo con la clase social. Más aún, Lewis [1977] señala muy convincentemente que nuestra creencia en la necesaria asociación entre mujeres y funciones domésticas suele impedirnos ver que, en nuestra sociedad, la marginalización (“domesticación”) es más una consecuencia que una causa de la falta de poder.

rante su vida son cosas que sólo podemos aprehender a través de un análisis de las relaciones que las mujeres forjan, de los contextos sociales que ellas crean (junto con los hombres) y dentro de los cuales son definidas. Así pues, en todos los grupos humanos el género debe ser entendido en términos políticos y sociales, no en relación con los constreñimientos biológicos sino, por el contrario, con las formas locales y específicas de relación social y, en particular, de desigualdad social. Así como no existe razón aparente para apelar a hechos fisiológicos cuando intentamos comprender las desigualdades más comunes en la vida social humana —desigualdades tales como las que responden al liderazgo, al prejuicio racial, al prestigio o la clase social— de ese mismo modo parecería que haríamos bien en considerar el sexo biológico, tanto como la raza biológica, como una excusa, y no como una causa de cualquier forma de sexismo que observemos.

Para decirlo de otra manera, creo ahora que el género no es un hecho unitario determinado en todo lugar por los mismos problemas e inquietudes sino que, por el contrario, es el producto complejo de una diversidad de fuerzas sociales. Las objeciones más serias a mi trabajo de 1974 han demostrado —con buenas razones, pienso— que el “estatus de las mujeres” no es en sí mismo una sino muchas cosas, que diversas apreciaciones de la posición de las mujeres no parecen correlacionarse entre sí y, más aún, que pocas de ellas parecen estar consistentemente relacionadas con una sola “causa” clara y distinta.⁶ El fracaso de los intentos de clasificar a las sociedades en términos de la “posición de las mujeres” en ellas, o el de los esfuerzos por explicar las variaciones aparentes en la cantidad de privilegios que las mujeres pueden disfrutar en diferentes contextos (en términos consistentes con los datos transculturales), sugiere que hemos estado buscando algo así como un fantasma —o, quizá, que quien investiga preguntándose si el estatus de las mujeres en ésta o aquella sociedad debe considerarse alto o bajo, está probablemente en un error conceptual.

Hablar del estatus de las mujeres es, a final de cuentas, pensar en un mundo social en términos dicotómicos, un mundo en el que “la mujer” se

⁶ Estos temas son desarrollados más ampliamente en relación con datos empíricos que aportan los trabajos recientes de Quinn [1977] y Whyte [1978]. En particular, los hallazgos de Whyte revelan que el dominio masculino no es algo que se preste en sí mismo a una clasificación en términos transculturales significativos (véase la nota 4). Sin embargo, el hecho de que esta conclusión socave *todos* los argumentos sobre el estatus de las mujeres considerándolos analíticamente problemáticos —y también el hecho de que requiera que busquemos, en lugar de ello, patrones en la estructuración social del género (conclusión muy cercana a la del presente ensayo)— es algo de lo que ni siquiera Whyte mismo ha llegado a percatarse.

opone universalmente al “hombre” de la misma manera en todos los contextos. Así, tendemos a contrastar y a subrayar una y otra vez diferencias presumiblemente dadas entre mujeres y hombres, en lugar de preguntarnos de qué modo tales diferencias son ellas mismas resultado de las relaciones de género. Al discurrir de aquella manera, caemos víctimas de una tradición conceptual que pretende descubrir la “esencia” en las características naturales que nos distinguen a las mujeres de los hombres, y que luego declara que la suerte actual de las mujeres deriva de lo que ellas son “en esencia”, presentando las funciones y las reglas sociales no como producto de la acción y la relación en un mundo genuinamente humano, sino en un mundo de individuos autocomplacientes y egoístas que actúan por rutina.

LOS ANTECEDENTES VICTORIANOS

La idea de que todas las sociedades humanas pueden ser analizadas a partir de la oposición de las esferas doméstica y pública –y de que esa oposición se ajusta, de alguna manera, al hecho social de la dominación masculina– no se limita al campo de la investigación feminista. En realidad, puede encontrarse más o menos explícitamente elaborada en buena parte del pensamiento de las ciencias sociales tradicionales. Los teóricos sociales de principios de siglo xx, cuyos textos constituyen la base de la mayor parte del pensamiento social moderno, tendían a asumir, sin excepción, que el lugar de las mujeres era el hogar. De hecho, me atrevo a sugerir que la doctrina victoriana de la separación de las esferas masculina y femenina ocupaba un lugar central en su sociología.⁷ Algunos de esos pensadores reconocían que las mujeres modernas sufrían por su atadura a la vida doméstica, pero ninguno cuestionaba la omnipresencia (ni la necesidad) de una división entre la familia y la sociedad. La mayoría jamás se preguntó siquiera por qué existían dos esferas. En cambio, todos presuponían en términos sociológi-

⁷ Desde luego, las oposiciones correlativas de masculino/femenino y público/doméstico, no se originan en la época victoriana. Pueden encontrárseles más o menos elaboradas y explícitas en la filosofía política desde la Grecia clásica [Keohane 1979]. Mi énfasis en los estudiosos de la época victoriana deriva, en primer lugar, de la convicción de que son nuestros predecesores más importantes en este ámbito y, en segundo lugar, de la intuición de que las dicotomías victorianas –en su simpatía por la maternidad y la biología– eran, en realidad, significativamente diferentes de las que las precedieron. Una vez que se cae en la cuenta de que la dicotomía doméstico/público constituye un conjunto de términos más ideológicos que objetivos y necesarios, podemos, por supuesto, comenzar a explorar las diferencias entre las formulaciones que a primera vista parecerían ser “más de lo mismo”.

cos y morales que había diferencias fundamentales entre ellas, y asociaban esos presupuestos con sus puntos de vista sobre las funciones normales de hombres y mujeres en las sociedades humanas.

Posiblemente, quien planteó estas posiciones de manera más evidente fue Herbert Spencer, considerado habitualmente como el fundador tanto del pensamiento social “funcionalista” como del “evolucionista”. Spencer menospreciaba los reclamos feministas de libertades y derechos políticos, argumentando que el lugar “natural” de las mujeres dentro del hogar ha demostrado ser un complemento necesario al mundo más competitivo de los hombres. Y mientras algunos de sus contemporáneos temían que el ingreso de las mujeres a la vida pública privaría a la sociedad de sus reservas de altruismo y amor, Spencer advertía que los corazones más blandos de las mujeres quebrantarían todas las demostraciones de interés egoísta que se dan en el ámbito público e inhibirían, por esa vía, la realización (mediante la competencia) de nuevas formas de excelencia y fuerza social.⁸ El socialista Friedrich Engels nunca argumentó que las mujeres debiesen, por naturaleza, permanecer en el hogar, pero —como Spencer— tendía a suponer que las mujeres nunca se involucraban en la acción pública ni en trabajo socialmente productivo alguno y, en consecuencia, que siempre y en todo lugar las mujeres se habían ocupado principalmente de las actividades dictadas por una función maternal.⁹ De manera parecida, Georg

⁸ Los presupuestos de Herbert Spencer en torno a las mujeres aparecen a lo largo del volumen 1, *Domestic Institutions* de su obra de varios tomos titulada *Principles of Sociology* (D. Appleton & Co. Nueva York. 1893). Ahí se expresa claramente el vínculo entre esas simples presuposiciones, la biología y el naciente funcionalismo. John Haller y Robin Haller [1974] hacen una devastadora exposición de algunas de las implicaciones históricas de la misoginia spenceriana. La relación entre las actitudes sexistas de Spencer y su teoría general es analizada también en Elizabeth Fee [1974]. Mi propia lectura de Spencer es, si algo, ligeramente más compasiva: de todos los evolucionistas victorianos, fue él quien, entre otros, puso mayor atención a los datos antropológicos disponibles, y sus presupuestos sexistas emergen de forma ligeramente menos ofensiva que como aparecen en gran parte del trabajo de sus contemporáneos.

⁹ Para algunas lecturas críticas muy útiles del trabajo hoy clásico de Friedrich Engels, *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* (diversas ediciones), véanse: Sacks [1974], Lane [1976] y Leacock [1972]. El interés contemporáneo en el materialismo de Engels y en su sentido de la variación tiende a excusar sus prejuicios “victorianos” considerándolos triviales. Yo sostengo, en contraste, que su muy citada sentencia, según la cual: “De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante de la historia es, en última instancia, la producción y la reproducción de la vida inmediata”, encaja firmemente en la tradición individualizante y dicotómica criticada en este texto y que resulta, en formas muy profundas, problemática para una comprensión marxista de la vida de las mujeres. El hecho de que el estandarte de la reproducción haya sido

Simmel y Émile Durkheim, ambos agudamente conscientes de la opresión femenina en los ámbitos familiares, describían los sexos de forma tal que parecían sugerir que sus análisis se basaban en el modelo de las esferas complementarias:

Hasta ahora, la posición sociológica de la mujer individual tenía ciertos elementos peculiares. La más general de sus características, el hecho de ser una mujer y, como tal, de cumplir las funciones propias de su sexo, provocaba que fuese clasificada con otras mujeres bajo un concepto general. Era exactamente esta circunstancia la que la excluía de los procesos de formación grupal en su sentido estricto, así como de la solidaridad real con otras mujeres. Dadas sus funciones peculiares, la mujer quedaba relegada a actividades dentro de los límites de su hogar, destinada a consagrarse a un solo individuo, e impedida para trascender las relaciones grupales establecidas por el matrimonio, la familia, la vida social y, quizá, la filantropía y la religión. [Simmel 1955: 180].

[...] los intereses del marido y la mujer en el matrimonio son [...] evidentemente, opuestos [...]. Ello se origina en el hecho de que los sexos no participan de manera igual en la vida social. El hombre se encuentra activamente involucrado en ella, mientras que la mujer hace poco más que observar a la distancia. Consecuentemente, el hombre está mucho más socializado que la mujer. [Durkheim 1951: 384-385].

Y a pesar de que estos dos teóricos defendían una mayor presencia de las mujeres en la vida “social”, también pensaban que las mujeres eran y debían seguir siendo distinguibles de los hombres. Su mujer del futuro estaba, al parecer, destinada a dejar su impronta no en la esfera masculina de la política sino, según dictaba la predecible respuesta, en artes más femeninas [Durkheim 1951; Coser 1977].

Finalmente, la historia social evolucionista en la que estaban interesadas las feministas de principios del siglo xx (como Gilman y Stanton) y otros teóricos sociales más convencionales, se fundaba también en una oposición entre las esferas materna o doméstica, y un mundo más público en el que actuaban los hombres. Aunque muchas y muchos de esos pensadores escribieron sobre la existencia de matriarcados en el pasado, lo que querían

asumido por varios científicos y científicas sociales neo-marxistas y marxistas-feministas (como, por ejemplo, Meillassoux [1975]; Bridenthal [1976]; y Edholm, Harris y Young [1977]), sólo subraya las dificultades que todo mundo enfrenta al tratar de conceptualizar los tipos de problemas a los que se refiere este ensayo.

decir no era que las mujeres hubiesen gobernado en la vida pública sino, más bien, que las primeras formaciones sociales de la humanidad otorgaban a las mujeres un lugar importante porque la sociedad pública todavía no se diferenciaba de los ámbitos domésticos. A partir de datos que muy difícilmente podían comprender, presuponían la existencia de una era pasada de promiscuidad e incesto, en la que los hombres no tenían posibilidad de reclamar como propias a mujeres individuales, y por lo tanto gozaban de una libertad sexual indiferenciada en los hogares maternos. Afirmaban, recurriendo a imágenes que todavía abundan en ciertas narraciones psicológicas sobre crecimiento individual, que la evolución social dependía de que los hombres se esforzaran por competir, apostaran por reivindicaciones privadas, y forjaran una esfera pública diferenciada y animada por intereses, mientras dejaban a la “madre” en el mundo más “natural” al que pertenecía.

Autoras y autores contemporáneos han encontrado razones para desafiar muchas de esas posiciones decimonónicas, y yo no les he dado la atención que merecen. Pero los científicos sociales que proclaman hoy en día que las culturas anteriores no sabían más del incesto que lo que sabemos nosotros actualmente, siguen reproduciendo, si bien de modo más sutil, las metáforas y presupuestos que podemos discernir en los textos del siglo XIX. La teoría victoriana concebía a los sexos de manera dicotómica y contrastante, describiendo el hogar y la mujer no principalmente como eran, sino como tenían que ser, dada una ideología que contraponía los ámbitos privados naturales, morales y esencialmente inmutables a los caprichos de una sociedad masculina progresista. De manera similar, yo propondría que cuando los teóricos contemporáneos escriben que la paternidad es un hecho variable y social, mientras que la maternidad es un hecho relativamente constante e inmutable, dictado por la naturaleza [Barnes 1973]; o cuando establecen contrastes entre papeles expresivos y papeles más instrumentales [Parsons 1964; Zelditch 1955]; o quizá cuando distinguen el parentesco, que presupone lazos morales, de los nexos interesados y egoístas forjados en la vida económica [Bloch 1973]; o, de nuevo, cuando describen las diferencias entre papeles sociales aparentemente formales e informales y formas de poder, están siendo herederos involuntarios del siglo XIX. Sin duda, los pensadores contemporáneos reproducen lo que muchos reconocen como contrastes anticuados y términos conceptualmente engañosos¹⁰

¹⁰ Que los presupuestos parsonianos clásicos sobre las “funciones” instrumentales y expresivas inherentemente diferenciadas en interacción [véase Parsons 1964: 59] podrán ser, en buena medida, resultado de una evaluación ideológica de las actividades

debido en parte, por lo menos, a que todavía creemos que el ser social deriva de esencias que son independientes del proceso social. La vida en un mundo social que establece diferencias entre nuestros vínculos más naturales y nuestros vínculos socialmente construidos es interpretada, entonces, en términos de los estereotipos correspondientes a lo que los hombres y las mujeres son en esencia, perspectiva ésta que vincula a las mujeres con la maternidad y el hogar, en oposición a lo que los antropólogos llamarían actualmente la esfera político-jurídica de la sociedad pública.

A principios del siglo xx se observó en las ciencias sociales un rechazo a las escuelas anteriores de pensamiento evolucionista y una decantación a favor de la investigación de universales con fundamento funcional. Gracias a los estudios de Malinowski y Radcliffe-Brown, las familias biológicas llegaron a ser consideradas como hechos necesarios y virtualmente presociales, surgidas de nuestras necesidades humanas más básicas, y no como resultado de desarrollos evolutivos.¹¹ Pero aún cuando propusieran que las

apropiadas para “esferas” diferentes –e implícitamente separadas por género–, se sugiere en mi trabajo: *Women, Culture, and Society* [Rosaldo 1974: 10]. Una crítica útil de la oposición analítica entre lo instrumental y lo expresivo y, de manera más general, de los presupuestos sobre la diferenciación en la sociología funcionalista, se encuentra en Beechy [1978]. La crítica reciente de Judith Irvine [1979] de los conceptos de formalidad e informalidad, proviene de una perspectiva diferente pero relevante. Lo que interesa a nuestros propósitos es que la autora muestra, simultáneamente, que los referentes empíricos de la distinción formal/informal están, en el mejor de los casos, llenos de problemas y, más aún (como sucede con la dicotomía doméstico/público), que el atractivo intuitivo de esa distinción se funda en la manera en la que promete conectar aspectos de la “función” social con “estilos” de interacción observados. Una vez hechas estas precisiones, se pone en cuestión ese vínculo funcional.

¹¹ En este punto, mi caracterización se apega muy cercanamente a la argumentación de Meyer Fortes, quien señala que un compromiso con “los orígenes familiares de... los sistemas de parentesco” [1969: 49], era importante para Malinowski, cuya obra *The Family among the Australian Aborigines* [1963] tenía el propósito específico de argumentar a favor de los universales, y para A. R. Radcliffe-Brown [1930: 34-63, 206-246, 322-341, 426-456], quien presuponía que había un “centro” familiar o genealógico en el parentesco, aunque el propio Radcliffe-Brown estaba más interesado en los ámbitos jurídicos más diversos. Los aborígenes australianos han gozado durante largo tiempo el cuestionable privilegio de ser considerados los “primitivos prototípicos” (ocupan, por ejemplo, un lugar central en la obra de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*, y en el trabajo de Freud *Totem y tabú*), de modo que el “descubrimiento” de que ellos también tienen “familias” resultó crucial para el pensamiento universalista. A Fortes le interesa disociarse del genealogismo, pero no de manera absoluta: “Considero el aspecto político jurídico como un complemento del aspecto familiar de las relaciones de parentesco” [1969: 73]. En un mundo de dos esferas, la naturaleza y la cultura siguen teniendo el mismo estatus analítico, complementario y distinto.

necesidades humanas son universales, los antropólogos tenían que pensar en el cambio social y, si querían dar cuenta de la diversidad y de la complejidad de las formas de parentesco registradas, era preciso que reintegraran —si bien en términos menos dependientes del género y considerablemente más sofisticados— la oposición decimonónica entre una esfera femenina de la familia y una sociedad inherentemente masculina. La antropología ha llegado a entender que el parentesco no es un hecho natural, biológico ni genealógico sino, por el contrario, una configuración de supuestos lazos de sangre en términos de normas y reglas jurídicas construidas por las sociedades humanas. Pero, al tiempo que reconocían que el parentesco tiene siempre un sentido público y jurídico, los antropólogos seguían insistiendo en que los diversos usos políticos que se hacen del parentesco para articular lazos de pertenencia al linaje, el clan o la casta, debían distinguirse de una esencia más universal del parentesco. Esta esfera tenía, desde luego, un cierto componente “natural” —más particularmente, una familia, una genealogía o un grupo materno— como su origen.¹²

En su forma contemporánea más plenamente articulada, lo doméstico y lo jurídico-político contrastan en términos de premisas normativas. Esas premisas distinguen los ámbitos internos definidos por el altruismo prescriptivo que, según creemos, caracteriza al hogar, de las esferas exteriores sometidas a una regulación externa mediante el contrato, la ley y la fuerza.¹³ Y aunque la mayoría de quienes investigan hoy en día sostendría que esta división no implica presuposiciones en torno al sexo, sus caracterizaciones concretas de las esferas opuestas reflejan, en realidad, puntos de vista estereotipados y decimonónicos en torno a la necesaria dicotomía sexual. De esta manera, las esferas domésticas no son definidas como propias de las mujeres, ni las mujeres son vistas como necesariamente limitadas al ámbito del hogar. Sin embargo, la mayor parte de los análisis teóricos que

¹² David Schneider [1972] discute la tendencia genealogizante de la mayor parte de los análisis antropológicos del parentesco, relacionándola con una pieza más de nuestra ideología moderna dicotomizante, una tendencia a discriminar y a ver como necesariamente complementarios los órdenes de la naturaleza y de la ley. La revisión que hace Sylvia Yanagisako [1979] rastrea la relación entre supuestos acerca de la esfera de la genealogía y de la esfera doméstica. Los interrogantes particulares a los que nos enfrentamos cuando tratamos de pensar en “hechos” aparentemente universales como el parentesco —especialmente una vez que reconocemos que los posibles términos analíticos están enraizados en la ideología— son discutidos, desde diferentes puntos de vista, por Andrew Strathern [1973], y por Steve Barnett y Martin Silverman [1979].

¹³ Mi caracterización descansa fuertemente, en este punto, sobre el trabajo de Yanagisako [1979], que es un análisis crítico del marco analítico de Fortes (ver nota 11).

se hacen de las esferas domésticas establece, en primer lugar, su oposición normativa a los ámbitos jurídicos (masculinos) y las fundamenta, en segundo lugar, en los lazos universales e inherentemente altruistas asociados con la diada madre-criatura.¹⁴ La antropología ha distinguido cuidadosamente el concepto de “familia” (un grupo de parientes) del término “casa” u “hogar” (un espacio), y ambas nociones, a su vez, de las expectativas concernientes a los papeles de género en relación con las funciones domésticas.¹⁵ En realidad, sin embargo, encontramos que el significado de “doméstico” corresponde al local donde los parientes comparten un lugar donde vivir y las madres hacen el trabajo cotidiano de provisión de servicios. Además, ninguna antropóloga o antropólogo contemporáneo sostendría que la esfera político-jurídica es siempre, o exclusivamente, un asunto de los hombres. Sin embargo, los estudios disponibles sobre las relaciones políticas que organizan, vinculan y dividen a los grupos domésticos presuponen que los hombres dan forma a la vida pública —y, en esa medida, también a la privada— porque tienen, simultáneamente, intereses egoístas y autoridad pública.

En resumen, la tradición analítica de la antropología ha preservado la división decimonónica entre dos esferas inherentemente definidas por la

¹⁴ Fortes habla, por ejemplo, de la “célula matricentral”, en su introducción a *The Developmental Cycle in Domestic Groups* [Goody 1958: 8] y sostiene que “el dominio doméstico es el sistema de relaciones sociales a través del cual el núcleo reproductivo se integra con el ambiente y con la estructura de la sociedad en su totalidad” [Goody 1958: 9]. Al caracterizar el componente de lo familiar en oposición con el de lo político-jurídico en las relaciones de parentesco, Fortes contrasta “el afecto y la confianza que padres e hijos tienen entre sí” con la “autoridad de los padres y la subordinación de los hijos” [Fortes 1969: 64]. Mi punto de vista, desde luego, es que este contraste no deriva necesariamente de relaciones sociales reales en el exterior sino, más bien, que su “sentido” se localiza en una ideología particular, occidental y altamente vinculada con el género.

¹⁵ Entre los análisis más claros de estas distinciones se encuentran el trabajo de Donald R. Bender [1967] y el de Yanagisako [1979]. El libro de Lila Leibowitz recientemente publicado, *Females, Males, Families* [1978], hace un trabajo de primera clase en torno a la documentación de la variación en estructura y función en grupos familiares de primates tanto como en humanos. Al hacerlo, desafía todo intento de hacer una interpretación unitaria funcionalista tanto de los roles de género como de las familias. Desafortunadamente, la autora parece olvidar su propia mejor recomendación cuando intenta (sin éxito, creo yo) proponer una definición transcultural de la familia que carece de presupuestos funcionalistas. Por lo demás, Leibowitz diverge de mi propio enfoque al tratar de dar cuenta del surgimiento de grupos familiares definiendo a las familias como una creación de las necesidades individuales, que en algún sentido “preceden” a la sociedad.

diferencia sexual y, al hacerlo, ha definido un hecho social presumiblemente básico no en términos morales o relacionales sino, más bien, en términos individualistas. A partir de esa definición, la forma de las instituciones sociales se entiende implícitamente como un reflejo de las necesidades individuales, de los recursos o de la biología. Así es que, si bien establecemos un contraste entre la familia y los ámbitos político-jurídicos, no hablamos de “oposición” cuando distinguimos, por ejemplo, la esfera de la ley de la del trabajo, la de la fe religiosa o la de la escuela. Eso obedece a que vemos todos estos últimos ámbitos como el producto de la historia y del trabajo genuinamente humanos. En cambio, la oposición entre el hogar y la vida pública parece tener un sentido transhistórico, por lo menos en parte, puesto que corresponde a la muy antigua distinción ideológica que hemos establecido entre lo interior y lo exterior, entre el amor y el interés, entre los lazos naturales y los contruidos, y entre las actividades y estilos naturales de hombres y mujeres. Como hemos visto, hay razón para pensar que nuestra aceptación de esas dicotomías tiene algún sentido. Pero, al mismo tiempo, hoy parecería que nuestras formas de comprensión, determinadas por modos dicotómicos de pensamiento, han resultado —y probablemente mostrarán que lo son— intrínsecamente dudosas y discutibles para quienes esperamos llegar a entender la diversa experiencia existencial de las mujeres en las sociedades humanas.¹⁶

Una vez que se ha conceptualizado a la familia como algo distinto del mundo, se nos conduce a pensar que fenómenos como el amor y el altruismo, el género, la organización del parentesco y la textura de la vida familiar no pueden entenderse adecuadamente a partir de categorías que utilizaríamos para analizar a la sociedad en su totalidad. Así, las y los antropólogos argumentarán que el parentesco debe ser entendido como un fenómeno en sí y por sí mismo [Fortes 1969: 219-249], de manera muy parecida a como muchas feministas proclaman que la sociología no es suficiente para comprender los diversos órdenes de sexo/género.¹⁷ Esa sociología convencio-

¹⁶ Para comparar esto con una afirmación muy cercana, véase el trabajo de Patricia Caplan y Janet M. Burge [1978]. Ahí, las autoras sostienen que el problema con la dicotomía doméstico/ público en tanto formulación, es que no consigue ayudarnos a entender la naturaleza de la “articulación” entre las esferas, y sugieren que esa articulación debería ser entendida desde el punto de vista de sus vínculos con las relaciones de producción. Véase también el texto de Bridget O’Laughlin [1977] para la crítica de un conjunto de oposiciones vinculadas entre sí, que parecen inherentemente incompatibles con el estudio de las relaciones.

¹⁷ Éste es un tema que aparece en toda la discusión marxista-feminista contemporánea [véase, por ejemplo, Kuhn y Wolpe 1978]. Para una afirmación profunda y elocuente

nal (incluyendo buena parte del pensamiento social marxista) está todavía en condiciones muy precarias para entender que toda la vida social humana depende de nuestras formas de sentir y de creer. Es ésta una observación frente a la que esos teóricos pasan de largo.¹⁸

Un asunto relacionado con lo anterior —importante no sólo para la antropología sino también para la sociología y la historia social— es que la mayoría de los estudios de las agrupaciones domésticas tienden a presuponerles un núcleo familiar profundo. Y así, aunque se pregunten cómo y por qué las esferas domésticas se expanden o colapsan según el caso, pocos análisis exploran los diversos *contenidos* de los vínculos familiares, o se preguntan de qué manera las diversas relaciones dentro del hogar podrían ejercer influencia en las relaciones fuera de él. El hecho de que la gente en otros lugares no vea a las agrupaciones domésticas como los grupos familiares cerrados que conocemos, que la calidez y el altruismo rara vez sean prerrogativas exclusivas de parientes cercanos que residen juntos —en suma, que no podamos presumir que sabemos exactamente, en cualquier caso dado, qué significa ser un padre o una madre, una hermana o un hermano, un cónyuge o una hija o hijo— son cosas muy rara vez examinadas porque partimos de la idea de que ya sabemos justamente cuáles son las respuestas. Nuestros estudios de grupos domésticos informan sobre sus flujos demográficos y muestran cómo es que la autoridad en la vida pública puede definir cosas tales como la elección de la residencia y aspectos de las políticas familiares. Pero sigue siendo cierto que los informes antropológicos, cuando menos, tienen más qué decir sobre la organización de la esfera pública (y, por ello, sobre los afanes masculinos) que sobre las variaciones reales en la vida doméstica, porque tendemos a pensar que el

de esta posición (con la cual simpatizo aunque no concuerdo del todo), véase Gayle Rubin [1975] y también Heidi Hartmann [1975].

¹⁸ Mi caracterización de esta carencia no es enteramente justa, puesto que la preocupación en torno a las actitudes, la cultura, la consciencia o, en términos marxistas, la reproducción de la ideología, son asuntos que interesan a la ciencia social desde mucho tiempo atrás. Sin embargo, queda la impresión de que la tensión feminista ante el fracaso de la ciencia social al tratar asuntos de género en el pasado alimenta la apariencia de que el género, en tanto problema sociológico, es intrínsecamente diferente a otros aspectos de la organización social que tienen implicaciones para la identidad personal y demandan algún tipo de explicación no convencional (y, por lo general, psicológicamente orientada). A mi juicio, por el contrario, nuestra frustración surge, en primer lugar, de la incapacidad de la teoría sociológica para relacionar el género de manera sistemática con otros tipos de desigualdad social y, en segundo lugar, de las deficiencias de una tradición utilitarista que ha hecho extremadamente difícil entender la importancia sociológica de la consciencia, la cultura o el pensamiento humanos.

proceso social opera “de afuera hacia adentro”.¹⁹ Los contenidos de aquello que consideramos es el mundo de las mujeres tienden a ser percibidos, con demasiada ligereza, como si estuvieran determinados ya sea por constreñimientos naturales, o por el dinamismo asociado con los hombres, con sus negociaciones públicas y con su autoridad.

Sin embargo, al citar antecedentes como éstos no pretendo proclamar que ahora sí deberíamos ponernos a indagar en el interior del hogar. Sin duda, muchas sociólogas y sociólogos lo han hecho. Tampoco es que yo piense que al reconocer los vínculos de las mujeres con la esfera doméstica haríamos bien en trabajar de dentro hacia afuera para intentar revisar la naturaleza de la familia o reconceptualizar las vidas de las mujeres. No. Lo que sugiero, más bien, es que la imagen típicamente plana y poco esclarecedora de las mujeres que nos ofrecen los informes etnográficos más convencionales deriva de las dificultades teóricas que surgen cada vez que suponemos que la esfera femenina o doméstica puede distinguirse del mundo más amplio de los hombres debido a sus funciones presumiblemente panhumanas. En la medida en la que las feministas estén dispuestas a aceptar ese tipo de base virtualmente presocial e inmutable de la vida de las mujeres, los análisis que hagan de los mundos femeninos seguirán siendo una mera extensión —y no un desafío fundamental— de los modos tradicionales de entender las formaciones sociales como producto de la vida y las necesidades de los varones.

De manera, pues, que la deficiencia más profunda de un modelo basado en dos esferas opuestas reside en su alianza con los dualismos del pasado, dicotomías ésas que enseñan que las mujeres deben ser entendidas no en términos de relaciones sociales —con otras mujeres y con los hombres— sino a partir de su diferencia y distanciamiento.²⁰ “Atadas” a funciones que imaginamos corresponden a la maternidad y al hogar, nuestras hermanas son conceptualizadas como seres que actualmente *son*, pero que siempre

¹⁹ Yanagisako [1979] documentó este punto con varios ejemplos etnográficos. Una y otra vez, encontró que la variación en las esferas domésticas no es considerada profundamente interesante, ni recibe la misma atención descriptiva o conceptual que sí se presta a ámbitos más públicos o jurídicos.

²⁰ Nash [1978] y Nash y Leacock [1977] proponen la idea de que dualismos tales como naturaleza/cultura y doméstico/público están menos arraigados en la “realidad” de otras culturas que en la de nuestra ideología occidental moderna. Desafortunadamente, su crítica se detiene en el nivel de la desacreditación de los Prejuicios del Capitalismo Occidental sin llegar a formular, a mi juicio, una alternativa adecuada tanto para nuestras intuiciones como para resolver el problema del que se trata: entender el género.

han sido, las mismas: no actores sino meros sujetos de la acción masculina y de la biología femenina. Y las feministas se revelan como víctimas de ese pasado cuando sus explicaciones intentan enfocar la atención en las cosas importantes que las mujeres hacen, sumando variables que atañen a las funciones domésticas, la maternidad y la vida reproductiva.²¹

EL EJEMPLO DE LAS SOCIEDADES SIMPLES

La investigación feminista comenzó —para tomar prestada la expresión de Marx— por poner a la sociología “de cabeza” y por emplear tipos de herramientas relativamente convencionales para forjar nuevas modalidades de argumentación. En 1974, yo sostuve que era importante poner atención a las esferas domésticas si deseábamos comprender el lugar de las mujeres en la vida social humana. La década de 1970 fue testigo de varios esfuerzos que, esencialmente, podrían entenderse como un punto de inflexión, por parte de una amplia gama de científicas sociales feministas. Para algunas, el descubrimiento del mundo [Smith-Rosenberg 1975] o de la esfera [Cott 1977] de las mujeres constituyó un primer paso analítico. El énfasis que pusieron en las funciones informales [Rogers 1975, 1978; Chiñas 1973] o en formas expresivas acalladas [Ardener 1972] proporcionó un punto de partida crítico para otras estudiosas. Uno de los desarrollos más importantes en la antropología fue la respuesta al desafío que plantearon varias escritoras feministas a una narrativa tradicional que celebraba los primeros pasos evolutivos logrados por el Hombre Cazador [Slocum 1975; Tanner y Zihlman 1976; Zihlman 1978]. A fin de esclarecer mis argumentos precedentes, quisiera comentar brevemente algo sobre el proceso mediante el cual la Mujer Recolectora vino a debilitar la orgullosa posición que había tenido el Hombre Cazador. Después, argumentaré que nuestras recién descubiertas mujeres recolectoras son, de hecho, herederas directas de los hombres cazadores, en el sentido de que unas y otros son moldeados en el interior de una esfera sexualmente estereotipada que es problemática desde un punto de vista empírico y que, conceptualmente, constituye un caso más de nuestra tendencia a pensar en el marco de las categorías individualizantes y biologicistas que subyacen a las dicotomías victorianas.

En pocas palabras, la década de 1960 presencié un florecimiento del interés antropológico en torno a tres temas relacionados: la evolución humana, la naturaleza de la vida social de los primates y la organización de las

²¹ Una vez más, me parece que ésta es la inclinación de buena parte de los textos y de la investigación marxista-feminista.

sociedades simples (que, se infería, eran ancestrales) de cazadores-recolectores. La investigación, abrumadoramente influenciada por inquietudes de índole ecológica y de adaptación, condujo, por una parte, al reconocimiento de que, en la mayoría de los grupos cazadores del mundo, en realidad eran las mujeres quienes aportaban la mayor cantidad de alimento a sus sociedades, en tanto recolectoras y cazadoras de caza menor. Pero, al mismo tiempo, en la academia se discutía la idea de que no fue la recolección, sino la caza mayor, lo que condujo a nuestros ancestros primates a zanzar el abismo que separa a la humanidad del bárbaro mundo natural. Se sostenía que los cazadores necesitaban lenguaje —y, por tanto, cerebros grandes— para poder comunicarse y planear sus actividades conjuntas. Y el diseño de armas supuso pasos mayores, aportando al hombre sus primeras habilidades en el arte de la manufactura de herramientas [por ejemplo, Washburn y Lancaster 1968].

No debe sorprendernos que la respuesta feminista a posiciones como la anterior comenzara por argumentar que nuestra tradición académica había menospreciado el papel central de las mujeres. Los textos producidos a lo largo de la década de 1970 trazaban, en conjunto, una compleja red de vínculos que relacionaban la pérdida, entre los individuos de los grupos humanos, de dientes carnívoros grandes y puntiagudos, la aparición de pulgares oponibles, el surgimiento de la capacidad para coordinar ojo y mano, que requería cerebros de mayor tamaño y, finalmente, el hecho de que las hembras humanas necesitaran una pelvis más amplia para poder alojar y dar a luz a sus criaturas de cerebro grande. En la nueva narrativa, estas hembras adoptaban posturas verticales que, en última instancia, les permitían aprovechar el ambiente de maneras novedosas. La perspectiva feminista señalaba también que las criaturas humanas debían nacer con cerebros relativamente inmaduros y requerían períodos prolongados de dependencia respecto del cuidado de los adultos. Debido a ello, se planteaba, debía haber sido una suerte de necesidad para las hembras la de forjar, simultáneamente, las habilidades sociales y productivas que les permitiesen satisfacer los requerimientos tanto de sus pequeños descendientes como de ellas mismas. Más aún, se creía que las hembras habrían estado preocupadas por encontrar como parejas a machos no violentos sino cooperativos que les sirvieran como asistentes y proveedores. De modo que, según aducía este nuevo relato, las hembras de la especie se las habrían arreglado para crear habilidades sociales básicas (tales como el lenguaje), así como nuestras primeras muestras de cestería y herramientas para excavar. Pero al mismo tiempo, debido a su preocupación por sus pequeñas criaturas, habrían conseguido también crear un Adán que las entendiera y ayudara.

Esta nueva narrativa ha ganado considerable aprecio, y ello por buenas razones. Al emplear argumentos y datos que habían alimentado en el pasado relatos evidentemente deficientes y sesgados por un prejuicio androcéntrico, las nuevas perspectivas no sólo parecían tener mucho sentido, sino que correspondían bien con lo que la etnografía había observado respecto de la acción de las mujeres en los grupos contemporáneos de cazadores —en particular, sus muy reales autonomía y autoestima—. Las mujeres, en los grupos de cazadores-recolectores difícilmente aparecen como seres pasivos confinados al hogar y dependientes de la voluntad de los hombres que les llevan piezas de caza. Por el contrario, parecen disfrutar, en general, de una vida tan flexible e igualitaria como cualquiera que se haya descrito a la fecha.

Pero si es verdad que la Mujer Recolectora ha logrado realmente corregir la historia que nos habíamos contado, me parece que este nuevo relato está, sin embargo, lejos de ser el adecuado si lo que buscamos no es simplemente una apreciación de la contribución que las mujeres hacen, sino, por el contrario, comprender la manera como esas mujeres organizan sus vidas y sus reivindicaciones en cualquier sociedad real. La nueva narrativa insiste, con razón, en que nuestras hermanas recolectoras hacían cosas importantes. Pero no puede explicar por qué los pueblos cazadores nunca celebran las hazañas de las mujeres, que tan necesarias son para la sobrevivencia humana. En realidad, si recurrimos a la evidencia contemporánea para ver qué podría decirnos acerca del pasado, los pueblos cazadores celebran —tanto en rituales totalmente masculinos como colectivos— no la recolección ni el parto, sino, más bien, el trascendente papel de los cazadores. El Hombre Cazador alardea de sus capturas y las mujeres elijen como amantes a cazadores capaces. Pero no hay un solo informe etnográfico que nos dé cuenta de la celebración de las mujeres por sus habilidades recolectoras ni de algún reconocimiento especial a su éxito como madres.

Y quizá más grave aún sea el hecho de que la Mujer Recolectora es abrumadoramente presentada en la actualidad como un ser biológico cuyas preocupaciones derivan de su papel reproductivo. Ella busca un macho que la fecunde y, quizá, provea a su bienestar. Pero no tiene causa alguna para forjar —ni para resistir— vínculos adultos continuos, ni para crear y emplear un orden jurídico compuesto por expectativas, normas y reglas que tengan permanencia. Si alguna imagen rescatamos de estas nuevas perspectivas, es la de la Mujer Recolectora como un ser contento consigo misma. Absorta en lo que, de hecho, parecen ser tareas relativamente domésticas, libera a los machos asociados con ella para que se involucren en cacerías riesgosas y forjen vínculos más amplios. De esta manera, una vez

más permite al Hombre ejercer la supremacía y participar en la construcción de la totalidad social.²² El hecho de que esos hombres juveniles que forman parte de grupos reales de cazadores-recolectores parezcan mucho más interesados que las mujeres tanto en casarse como en tener vástagos propios; el hecho de que las mujeres no reclamen a sus maridos o hijos que les aporten carne (sino que más bien dependan para ello durante sus primeros años de matrimonio de sus padres, amantes o hermanos); el hecho de que los lazos entre madre e hijo sean frágiles porque las mujeres inducen a sus hijos a abandonar la esfera natal y a celebrar no la fertilidad femenina sino la sexualidad; el hecho de que los hombres, en casi todos los grupos cazadores, afirmen que “intercambian” hermanas por esposas; y, finalmente, el hecho de que las mujeres hallen típicamente su autonomía restringida por amenazas de violencia y violación masculinas, son, todos ellos, rasgos sistemáticos y recurrentes de la vida social de los grupos de cazadores-recolectores. Esa vida social no podría llegar a ser entendida por un análisis que insistiera ya sea en los papeles masculinos o femeninos, o que empezara por estudiar a las familias sin prestar atención a los vínculos entre grupos familiares y al proceso social general.

No puedo trazar aquí de manera detallada los contornos de un enfoque alternativo, pero me gustaría proponer sucintamente algunas orientaciones posibles. En la investigación que hemos emprendido recientemente Jane Collier y yo misma, nos hemos preocupado por poner el énfasis no únicamente en las actividades de las mujeres —o de los hombres— sino por transmitir una imagen de las maneras como una división sexual del trabajo en todos los grupos sociales humanos está vinculada con formas extremadamente complejas de interdependencia, política y jerarquía.²³ En particular, notamos que en la mayoría de los grupos de cazadores-recolectores, las mujeres alimentan a sus maridos, pero los hombres no necesariamente alimentan a sus esposas, y que los hombres solteros sexualmente maduros no necesariamente pasan sus años de soltería desplegando su potencial como proveedores. En lugar de ello, lo que ocurre al parecer es que las mujeres son quienes atienden el hogar, alimentando a niñas y niños, así como a hombres adultos asociados con ellas, como pueden ser sus hermanos,

²² De manera divertida (aunque preocupante), este punto de vista se expone muy explícitamente en el trabajo de Charlotte Perkins Gilman [1966], en el que se sostiene que las mujeres, alguna vez dominantes, cedieron la tarea de “construir la sociedad” a los hombres a fin de obtener su cooperación.

²³ La investigación a la que me refiero se explica M. Z. Rosaldo y Jane Collier [1981]. Por lo demás, el libro de Jane Collier [1988] ofrece, a mi juicio, la más completa explicación teórica y descriptiva de la perspectiva que aquí se defiende.

padres o esposos. Y lo que esto significa para los hombres es que, o bien se alimentan en hogares de mujeres que tienen algún lazo primario o marital con alguien que no son ellos mismos —y por esa vía experimentan una subordinación respecto de un hombre que es esposo de una mujer que no es esposa de ellos— o bien tienen una esposa y un hogar propios, y por tanto se consideran a sí mismos como adultos sociales.

De esta manera se crea una jerarquía social que clasifica a los hombres casados por encima de los que no lo están y que tiene como consecuencia que los hombres deseen casarse. Y los hombres se casan no por haberse ganado el corazón de las doncellas, sino más bien por entregar piezas de caza y realizar trabajo para sus parientes políticos, que son los únicos que pueden persuadir a las jóvenes de que asuman el papel de esposas. Contenta de recibir dones inmediatos tanto de afecto como en forma de piezas de caza por parte de pretendientes a los que no tiene que alimentar, la mayoría de las mujeres tiene pocos alicientes para buscar esposo, puesto que siente asegurados la protección y el apoyo de sus padres y hermanos. Las mujeres pueden utilizar su atractivo sexual para debilitar, apoyar o estimular las iniciativas de los hombres. Pero en un mundo en el que los hombres —y no las mujeres— tienen buenas razones para obtener una esposa e imponerle sus demandas, sólo los hombres son reconocidos y definidos como personas que crean de manera activa los lazos profundos de afinidad que organizan a la sociedad. Así pues, mientras que al entablar compromisos amorosos los hombres imponen demandas que implican la urdimbre de alianzas —o que también pueden generar conflictos con hombres de la misma condición que tienen las mismas exigencias— la sexualidad femenina es percibida más como una fuerza estimulante (que reclama la celebración) o como una fuerza irritante (que requiere ser controlada mediante la violación), y no como una fuerza activa que contribuye a la organización de la vida social. En realidad, la razón por la que el Hombre Cazador suele ser celebrado con tanta frecuencia en este tipo de grupos, reside en el hecho de que los jóvenes pretendientes ofrecen a sus parientes políticos piezas de caza para poner en escena su demanda de vínculos de afinidad y para obtener su apoyo en su esfuerzo por asegurar la muy necesaria lealtad y los servicios de una esposa que, entendiblemente, se siente indispueta.

Hablar de asimetría sexual en este tipo de grupos no implica, por tanto, sostener que todos “los hombres [...] ejercen el control” [Fox 1967: 31], ni que todas las mujeres, a diferencia de los varones, pueden ser excluidas del mundo público debido al cuidado que requieren las familias jóvenes. Las criaturas no evitan que las mujeres se manifiesten con claridad, sino que les impiden chapotear en las placenteras aguas de las políticas del sexo. Y la

política sexual, mucho más que el cuidado mismo de las criaturas, parece ser el centro de la mayoría de las vidas de estas mujeres. Los servicios que se espera que las mujeres presten en el hogar tienen sentido si se los entiende no como extensiones de las tareas maternas, sino, más bien, como resultado inherente a las jerarquías masculinas. Las mujeres celebran su propio ser sexuado porque es en términos de demandas (sexuales) como la gente de ambos sexos organiza sus lazos sociales duraderos y, simultáneamente, les plantea desafíos. A final de cuentas, la preeminencia que disfrutaban los hombres en grupos como esos parece tener tanto que ver con la importancia del matrimonio para las relaciones entre los hombres mismos —relaciones que hacen que las esposas sean algo que debe obtenerse—, como con la oposición sexual, o con un dominio masculino más burdo. Aunque las amenazas de uso de la fuerza por parte de los hombres pueden llegar a disuadir a las mujeres que deseen rebelarse, el hecho sigue siendo que las mujeres raramente parecen oprimidas. Cuando mucho, parecen limitadas por el mero hecho de que no pueden disfrutar el mayor premio de la vida política de los hombres: la posición de un hombre cazador que disfruta de una esposa y de un hogar propio.

La Mujer Recolectora fue descubierta en el esfuerzo por aclarar nuestras narraciones acerca de “cómo empezó todo”, y por oponerse a las versiones que presuponen un fundamento necesario y natural para la dominación masculina. Pero he esbozado aquí las líneas generales de una aproximación alternativa porque me parecía que (al igual que sus más silenciosas hermanas del pasado), la Mujer Recolectora no conseguía, en términos sociológicos y etnográficos, ayudarnos a entender cómo es en realidad la vida de una mujer en grupos simples de cazadores-recolectores. La raíz del problema, sugería yo, es tratar de entender las formas de la acción femenina y del papel de la mujer a partir de la pregunta: “¿qué hacían las primeras mujeres?”, en lugar de preguntar “¿qué tipo de nexos y expectativas definían sus existencias?”. Suponer que los meros hechos reproductivos o productivos (la comida que llevan al hogar, las criaturas que procrean) determinan lo que las mujeres son y significan, es una perspectiva que asigna a todas las mujeres, de entrada, el papel de madres. Por esta vía, y de manera muy parecida a lo que ocurre con los marcos analíticos relacionados con la dicotomía doméstico/público, las mujeres son conceptualizadas como seres biológicos diferentes de los hombres, en lugar de ser entendidas como las compañeras de los hombres o como sus competidoras en un proceso social continuo y restrictivo.²⁴

²⁴ Donna Haraway [1978], que reflexiona en torno a la ideología en la primatología reciente y en el pensamiento evolucionista, muestra cómo Tanner y Zihlman, en

La alternativa que suscribo consiste en insistir en que la asimetría sexual es un hecho político y social, mucho menos relacionado con los recursos y las habilidades individuales que con las relaciones y las reivindicaciones que orientan a la gente en su manera de actuar y de definir sus tratos y sus lazos. De modo que me parece que, si vamos a entender qué es exactamente aquello de lo que las mujeres carecen o los hombres disfrutaban —y con qué tipo de consecuencias—, lo que necesitamos no son explicaciones sobre cómo empezó todo, sino perspectivas teóricas como la esbozada más arriba, que analicen las relaciones entre mujeres y hombres en tanto aspectos que son de un contexto social más amplio. Si al organizar matrimonios los hombres aparecen como los agentes que crean el mundo social, nuestra tarea no consiste en aceptar este hecho como adecuado en términos sociológicos, ni tampoco en intentar negarlo mediante un énfasis en la acción femenina. En lugar de ello, debemos comenzar por analizar los procesos sociales que dan sentido a fenómenos aparentes como éste. Hay que preguntarnos exactamente cómo es que —en un mundo donde las personas de ambos sexos toman decisiones efectivas— los hombres llegan a ser vistos como los creadores del bien colectivo y la fuerza sobresaliente en la política local. Por último, en caso de que éstas llegaran a ser las preguntas que guíen nuestra investigación, me atrevo a plantear que encontraremos respuestas no en los condicionamientos biológicos ni, tampoco, en una morfología de esferas funcionalmente diferenciadas sino, más bien, en hechos sociales específicos —es decir, en formas de relación y pensamiento relacionados con la desigualdad y la jerarquía.

particular, utilizan los presupuestos analíticos de la sociobiología para elaborar un argumento extremadamente no sociobiológico. Haraway no afirma que esa aproximación esté equivocada, pero sí pide precaución. El argumento del ensayo que aquí presento desarrolla lo que entiendo es la intención de Haraway. En particular, he sugerido en varios puntos que un enfoque que presuponga o postule “esferas opuestas” y/o la importancia obvia de la reproducción biológica (y de la maternidad) está muy profundamente asociado con los prejuicios relativos al “individualismo metodológico” en el campo de la sociología. La postulación de “dos esferas” tiende, como hemos visto, a reflejar lo que se considera como necesidades y capacidades individuales (biológicamente determinadas). Así pues, solamente si suponemos que la sociedad *es* el producto simple de los individuos que la componen, el análisis en términos de dos esferas tiene sentido. La sociobiología plantea ese presupuesto. Mi objetivo ha sido el de poner ese presupuesto en cuestión mediante el énfasis en la idea de que sólo si comprendemos las relaciones sociales podremos captar la importancia real de las capacidades y las limitaciones individuales.

CONCLUSIÓN

Comencé este ensayo proponiendo que había llegado el momento de hacer una pausa para reflexionar críticamente sobre el tipo de problemas que la investigación feminista plantea a la antropología. En lugar de discutir con argumentaciones tan descaradamente inexactas como las de *Women's Evolution* (*La evolución de las mujeres*) o *The First Sex* (*El primer sexo*), sostengo que nuestro problema más serio no es la búsqueda veleidosa de matriarcados en el pasado, sino nuestra tendencia a partir de preguntas formuladas en términos universalizantes, y a buscar verdades y orígenes universales.

Me parece sumamente plausible que la asimetría sexual se encuentre en todos los grupos sociales humanos, tanto como pueden observarse en ellos sistemas de parentesco, matrimonios y madres. Pero si nos preguntamos “¿por qué?” o “¿cómo empezó todo esto?”, desviamos inevitablemente nuestro pensamiento. Pasamos de una explicación de tanta importancia como la del género en la organización de todas las formas institucionales humanas (y, recíprocamente, de tanta importancia como tienen todos los hechos sociales para el género), a una explicación basada en presupuestos dicotómicos que vinculan las funciones de hombres y mujeres con las diferentes cosas que ellos, como individuos, son capaces de realizar —cosas que, para las mujeres en particular, tienden a explicarse con demasiada prontitud recurriendo a los hechos aparentemente primordiales e inmutables de la fisiología sexual.²⁵ Así pues, no estoy dispuesta a rechazar por encontrarla errónea mi primera explicación de la asimetría sexual en términos de la jerarquía inevitable entre dos esferas opuestas, la doméstica y la pública. En lugar de ello, he planteado aquí que las razones por las que

²⁵ Mi discusión con el biologicismo discurre en dos niveles diferentes. Tanto los hombres como las mujeres tenemos, desde luego, cuerpos. En algún sentido, nuestra naturaleza biológica impone límites a lo que podemos ser y hacer (por ejemplo, no podemos vivir bajo el agua ni volar por los cielos). Más profundamente, yo no cuestionaría que haya importantes “interacciones” entre elementos tales como las hormonas y las disposiciones conductuales. Tal sería el caso de la agresividad. Lo que yo objeto, en primer lugar, en términos teóricos, es una cierta tendencia a pensar que las relaciones sociales “reflejan” y, en última instancia, se “construyen sobre” supuestos hechos biológicos (tendencia ésta asociada con el individualismo metodológico (véase la nota 22)). En segundo lugar, en clave estratégica, me inquieta que cuando nos proponemos encontrar una base biológica primordial tendemos a pensar en la vida de las mujeres como si estuviesen definidas por “restricciones” biológicas, mientras que la característica “innata” más frecuentemente asociada con los hombres —la agresividad— tiende a ser considerada, si acaso, como una fuente de libertad y como el fundamento de la creación de lazos sociales constructivos.

esa explicación sigue teniendo sentido deben encontrarse no en el detalle empírico, sino en las categorías, prejuicios y limitaciones de una sociología tradicionalmente individualista y de sesgo masculino. De hecho, hoy sería yo capaz de sostener que nuestro deseo de pensar en las mujeres en términos de una supuesta “causa primera” está enraizado en nuestra incapacidad de entender adecuadamente que los individuos que crean relaciones y vínculos sociales son, ellos mismos, creaciones sociales. Dado que tendemos a pensar en las formaciones sociales humanas como si fuesen un reflejo de los individuos que les dan vida, encontramos razones para temer que los roles sociales de las mujeres, tal como se observan en la actualidad, estén basados en lo que algunas personas sostienen que son todas las mujeres: no actores humanos —es decir, adultos sociales—, sino madres reproductoras. Al mismo tiempo, las suposiciones tradicionales que informan ese modo de pensamiento que ve en todas las agrupaciones domésticas un núcleo inmutablemente nutricional y altruista —en oposición a los nexos más contingentes que dan lugar a órdenes sociales más incluyentes— nos conducen repetidamente a incluir de nuevo aquello que tememos cuando definimos las funciones femeninas en particular como algo que no es producto de la acción humana en sociedades concretas e históricas.

De modo que, sin negar que hechos biológicos tales como la reproducción dejan su marca en la vida de las mujeres, quiero insistir en que hechos de ese tipo no explican por sí mismos ni nos ayudan a describir las jerarquías sexuales en relación con la vida doméstica ni, tampoco, en relación con la vida pública. Sostener que la familia define a las mujeres es, en última instancia, olvidar que las familias mismas son cosas que hombres y mujeres crean activamente, y que varían según las características particulares del contexto social. Y justamente como las familias (en términos sociales y culturales) son mucho menos variadas (y menos ubicuas) que lo que ha supuesto la mayoría de las y los académicos, así las desigualdades de género son difícilmente universales en sus implicaciones y en sus contenidos. Las funciones que los sexos desempeñan contribuyen a todas las demás desigualdades en su mundo social y son, a su vez, influenciadas por estas últimas, ya asuman la forma de una división entre un esposo cazador y un joven soltero dependiente de aquél, o la de la relación entre el capitalista y el trabajador en nuestra propia sociedad. En todos los casos, las formas que el género adopta —y, por esa vía, las posibilidades e implicaciones de una política sexual— son fenómenos que deben interpretarse en términos políticos y sociales, y que hablan inicialmente de las relaciones y oportunidades que hombres y mujeres pueden disfrutar, para así comprender cómo pueden llegar a oponerse unos a otros respecto de sus intereses, imágenes o estilos.

No puedo aportar aquí más elementos a la cantidad rápidamente creciente de estudios sobre el lugar de las mujeres en nuestra organización social contemporánea. Sin embargo, parece relevante para mi argumentación observar que una de las maneras en las que el género se vincula a la vida social capitalista moderna, es que una característica central que solemos creer no tienen las mujeres, la agresividad, destaca abrumadoramente en relatos populares que explican por qué algunos hombres fracasan y algunos otros tienen éxito. Desde luego, no intento afirmar en modo alguno que las hormonas determinen el éxito de los hombres de negocios o los fracasos de los pobres, ni tampoco que nos ayuden a entender el hecho social de la subordinación femenina. Pero lo que sí sugeriría yo es que, en nuestra sociedad, lo que decimos acerca de las tendencias naturalmente agresivas y asertivas es una manera en la que el sexismo y otras formas de desigualdad se vinculan entre sí. No resulta accidental en absoluto que, por ejemplo, el autor de *The Inevitability of Patriarchy* (*La inevitabilidad del patriarcado*) recurra a datos hormonales a fin de proclamar que, al carecer de agresividad, las mujeres están destinadas a no triunfar nunca.

REFERENCIAS

Ardener, Edwin

1972 Belief and the Problem of Women, en *The Interpretation of Ritual*, J. La Fontaine (ed.). Tavistock Publications. Londres.

Ardener, Shirley

1975 *Perceiving Women*. John Wiley & Sons. Nueva York.

Barnes, J. A.

1973 Genetrix: Gentr: Nature: Culture?, en *The Character of Kinship*, Jack Goody (ed.). Cambridge University Press. Londres.

Barnett, Steve y Martin Silverman

1979 *Ideology and Everyday Life*. University of Michigan Press. Ann Arbor.

Beechy, Veronica

1978 Women and Production: A Critical Analysis of Some Sociological Theories of Women's Work, en *Feminism and Materialism*, Annette Kuhn y Ann Marie Wolpe (eds.). Routledge & Kegan Paul. Londres.

Begler, Elsie B.

1978 Sex, Status and Authority in Egalitarian Society. *American Anthropologist* 80/3: 571-588.

Bender, Donald R.

- 1967 A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-Residence and Domestic Functions. *American Anthropologist*, 69/5: 493-504.

Bloch, Maurice

- 1973 The Long Term and the Short Term: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship, en *The Character of Kinship*, Jack Goody (ed.). Cambridge University Press. Londres.

Bridenthal, Renate

- 1976 The Dialectics of Production and Reproduction in History. *Radical America* 10/2: 3-11.

Caplan, Patricia y Janet M. Burge (eds.)

- 1978 *Women United, Women Divided*. Tavistock Publications. Londres.

Chiñas, Beverly L.

- 1973 *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Cultural Context*. Holt, Rinehart & Winston. Nueva York.

Chodorow, Nancy

- 1978 *The Reproduction of Mothering*. University of California Press. Berkeley.
 1974 Family Structure and Feminine Personality, en *Woman, Culture and Society*, Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.). Stanford University Press. Stanford.
 1971 Being and Doing, en *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*, V. Gornick y B. K. Moran (eds.). Basic Books. Nueva York.

Collier, Jane

- 1988 *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford University Press. Stanford.

Coser, Lewis A.

- 1977 Georg Simmel's Neglected Contributions to the Sociology of Women. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2/4: 869-876.

Cott, Nancy F.

- 1977 *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780 - 1835*. Yale University Press. New Haven.

Durkheim, Émile

- 1951 *Suicide*. Free Press. Glencoe, Illinois.

Edholm, Felicity, Olivia Harris y Kate Young

- 1977 Conceptualizing Women. *Critique of Anthropology* 3/9 y 10: 101-130.

Fee, Elizabeth

- 1974 The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology, en *Clio's Consciousness Raised*, M. Hartman y L. C. Banner (eds.). Harper & Row. Nueva York.

Firestone, Shulamith

1975 *The Dialectics of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Bantam Books. Nueva York.

Fortes, Meyer

1969 *Kinship and the Social Order*. Aldine Publishing Co. Chicago.

Fox, Robin

1967 *Kinship and Marriage*. Penguin Books. Harmondsworth.

Friedl, Ernestine

1975 *Women and Men: An Anthropologist's View*. Holt, Rinehart & Winston. Nueva York.

Gilman, Charlotte Perkins

1966 *Women and Economics*. Harper & Row. Nueva York.

Goody, Jack (ed.)

1973 *The Character of Kinship*. Cambridge University Press. Londres.

1958 *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge University Press. Londres.

Gordon, Linda

1975 *Woman's Body, Woman's Right*. Penguin Books. Nueva York.

Haller, John y Robin Haller

1974 *The Physician and Sexuality in Victorian America*. University of Illinois Press. Urbana.

Haraway, Donna

1978 Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, partes I y II. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4/1: 21-60.

Hartmann, Heidi

1975 Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1/3: 137-169.

Irvine, Judith

1979 Formality and Informality in Communicative Events. *American Anthropologist* 81/4: 773-790.

Keohane, Nannerl

1979 Female Citizenship: The Monstrous Regiment of Women. Ponencia presentada en el Congreso para el Estudio del Pensamiento Político (Conference for the Study of Political Thought), abril de 1979.

Kuhn, Annette y Ann Marie Wolpe (eds.)

1978 *Feminism and Materialism*, Routledge & Kegan Paul. Londres.

Lamphere, Louise

1977 Review Essay: Anthropology. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2/3: 612-627.

Lane, Anne

1976 Women in Society: A Critique of Frederick Engels, en *Liberating Women's History*, B. Carroll (ed.). University of Illinois Press. Urbana.

Leacock, Eleanor

1972 Introduction to Frederick Engels, en *The Origins of the Family, Private Property, and the State*. International Publishers Co. Nueva York.

Leibowitz, Lila

1978 *Females, Males, Families*. Duxbury Press. North Scituate, Massachusetts.

Lewis, Diane K.

1977 A Response to Inequality: Black Woman, Racism, and Sexism. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3/2: 339-361.

Malinowski, Bronislaw

1963 *The Family among the Australian Aborigines*. Schocken Books. Nueva York.

Mathieu, N. C.

1973 Homme-Culture, Femme-Nature? *L'Homme* 13/3: 101-13.

Meillassoux, Claude

1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Françoise Maspero Librairie. París. [Hay traducción castellana: *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI Editores. 5ª. Edición. México. 1982].

Mitchell, Juliet

1974 *Psychoanalysis and Feminism*. Random House. Nueva York.

Murphy, Yolanda y Robert Murphy

1974 *Women of the Forest*. Columbia University Press. Nueva York.

Nash, June

1978 The Aztecs and the Ideology of Male Dominance. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 4/2: 349-62.

Nash, June y Eleanor Leacock

1977 Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotype. *Annals of the New York Academy of Science* 285: 618-45.

O'Laughlin, Bridget

1977 Production and Reproduction: Meillassoux's Femmes, greniers and capitaux. *Critique of Anthropology* 2/8: 3-32.

Ortner, Sherry

1974 Is Female to Male as Nature Is to Culture?, en *Woman, Culture and Society*, Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.). Stanford University Press. Stanford.

Ortner, Sherry y H. Whitehead (eds.)

1981 *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press. Cambridge.

Parsons, Talcott

1964 *Social Structure and Personality*. Free Press. Nueva York.

Quinn, Naomi

1977 Anthropological Studies on Women's Status. *Annual Review of Anthropology* 6: 181-222.

Radcliffe-Brown, A. R.

1930 The Social Organization of Australian Tribes. *Oceania* 1.

Rapp, R.

1978 Family and Class in Contemporary America: Notes Toward an Understanding of Ideology. *Science and Society* 42/3: 278-300.

Reiter, R. (ed.)

1975 *Towards an Anthropology of Women*. Monthly Review Press. Nueva York.

Rogers, Susan Carol

1975 Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society. *American Ethnologist* 2: 727-756.

1973 Woman's Place: A Critical Review of Anthropological Theory. *Comparative Studies in Society and History* 20/1: 123-162.

Rohrlich-Leavitt, Ruby, Barbara Sykes y Elizabeth Weatherford

1975 Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives, en *Towards an Anthropology of Women*, R. Reiter (ed.). Monthly Review Press. Nueva York.

Rosaldo, Michelle Z.

1974 Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview, en *Woman, Culture and Society*, Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.). Stanford University Press. Stanford, California.

Rosaldo Michelle Z. y Jane Collier (eds.)

1981 Politics and Gender in Simple Societies, en *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, S. Ortner y H. Whitehead (eds.). Cambridge University Press. Cambridge.

Rosaldo, Michelle Z. y Louise Lamphere (eds.)

1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press. Stanford, California.

Rubin, Gayle

1975 The Traffic in Women, en *Towards an Anthropology of Women*, R. Reiter (ed.). Monthly Review Press. Nueva York.

Sacks, Karen

1974 Engels Revisited, en *Woman, Culture, and Society*, Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.). Stanford University Press. Stanford, California.

Sanday, Peggy

- 1974 Women's Status in the Public Domain, en *Woman, Culture, and Society*, Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.). Stanford University Press. Stanford, California.

Schneider, David M.

- 1972 What Is Kinship All About?, en *Kinship Studies in the Morgen Centennial Year*, Priscilla Reining (ed.). Anthropological Society of Washington. Washington, DC.
- 1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Prentice Hall. Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Simmel, Georg

- 1955 *Conflict and the Web of Group Affiliations*. Macmillan Publishing Co. Nueva York.

Slocum, Sally

- 1975 Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology, en *Towards an Anthropology of Women*, R. Reiter (ed.). Monthly Review Press. Nueva York.

Smith-Rosenberg, Carroll

- 1975 The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth Century America. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1/1: 1-30.

Strathern, Andrew

- 1973 Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples, en *The Character of Kinship*, Jack Goody (ed.). Cambridge University Press. Londres.

Sweet, Louise (ed.)

- 1967 Appearance and Reality: Status and Roles of Women in Mediterranean Societies. *Anthropological Quarterly* 40.

Tanner, Nancy y Adrienne Zihlman

- 1976 Women in Evolution. Part I: Innovation and Selection in Human Origins. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1/3: 585-608.

Turnbull, Colin M.

- 1961 *The Forest People*. Simon & Schuster. Nueva York.

Weiner, Annete G.

- 1982 Sexuality among the Anthropologists; Reproduction among the Natives, en *Sexual Antagonism, Gender, and Social change in Papua New Guinea*, J. P. Poole y G. Herdt (eds.). Social Analysis special issue.
- 1979 Trobriand Kinship from Another View: The Reproductive Power of Women and Men. *Man* 14/2: 328-48.

Washburn, Sherwood L. y C. S. Lancaster

- 1968 The Evolution of Hunting, en *Man the Hunter*, R. Lee y I. DeVore (eds.). Aldine Publishing Co. Chicago.

Whyte, Martin King

1978 *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Princeton University Press. Nueva Jersey.

Wolf, Margery

1972 *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford University Press. Stanford.

Yanagisako, Sylvia Junko

1979 Family and Household: The Analysis of Domestic Groups. *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.

1977 Women-centered Kin Networks in Urban Bilateral Kinship. *American Ethnologist* 4/2: 207-226.

Zelditch, Morris

1955 Role Differentiation in the Nuclear Family, en *Family, Socialization and Interaction Process*, Talcott Parsons and R. Bales (eds.). Free Press. Glencoe, Illinois.

Zihlman, Adrienne

1978 Women in Evolution. Part II: Subsistence and Social Organization among Early Hominids. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 4/1: 4-20.

MISCELÁNEOS

Cartografías cucapah. Investigación cocreativa sobre la lengua, el paisaje y la historia en Baja California

Etna T. Pascacio Montijo*

Universidad Autónoma de Baja California. Campus Mexicali

María Isabel Martínez Ramírez**

Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM

RESUMEN: *En este artículo describimos el proceso de investigación y los primeros resultados que, fundamentados en una metodología cocreativa, construimos con personas cucapah que residen en la comunidad de El Mayor Cucapá y el ejido Cucapah Mestizo, en Baja California, México, sobre el paisaje, la lengua y la historia. Describimos la conformación del equipo de trabajo y la planificación de las actividades; los procesos de elección y negociación de los temas. Presentamos el desarrollo de las estrategias metodológicas: diseño de mapas, registro de narrativas, trabajo de archivo y registro lingüístico. Como aportación, mostramos la coexistencia de distintas memorias e historias ancladas al paisaje que manifiestan vínculos entre parentesco, geografías y variantes lingüísticas. Mostramos cómo la investigación y acciones para el fortalecimiento lingüístico o la reproducción de la historia nativa surgen desde grupos multidisciplinares y de la coproducción con los hablantes y miembros adscritos a pueblos o naciones denominadas o autodenominadas indígenas.*

PALABRAS CLAVE: Cucapah, cartografía participativa, metodología cocreativa, paisaje lingüístico, historia nativa.

Cartographies Cucapah. Co-creative research on language, landscape and history in Baja California

ABSTRACT: *In this article we describe the research process and the initial results that, based on a co-creative methodology, we constructed together with the Cucapah people residing in the communities of El Mayor Cucapá and the Cucapah Mestizo Ejido, in Baja California, Mexico, regarding the*

* etna.pascacio@uabc.edu.mx

** isabelmr@unam.mx

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2021 • Fecha de aprobación: 6 de agosto de 2021

landscape, language and history of the region. We describe the conformation of the work team and the planning of the activities; the processes of choice, and the negotiation regarding the issues of most importance. We present the development of our methodological strategies: map design, narrative registration, archival work and linguistic registration. As an additional contribution, we show the coexistence of different memories and stories anchored to the landscape that show links between kinship, geographies and linguistic variants. We also show how research and actions concerning linguistic strengthening, or the reproduction of native history, arise from multidisciplinary groups and from co-production with speakers and members actually attached to the peoples or nations called, or self-styled as, indigenous.

KEYWORDS: *Cucapah, participatory cartography, co-creative methodology, linguistic landscape, native history.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es describir el proceso de investigación y los primeros resultados que, fundamentados en una metodología cocreativa, construimos con algunas personas cucapah que residen en la comunidad de El Mayor Cucapá y en el ejido Cucapah Mestizo, en Baja California, México. El tema de investigación es el de paisaje, desde la perspectiva de la lengua y la historia. La cocreación o coproducción es una metodología que consiste en reconocer explícitamente que las poblaciones con las cuales trabajamos participan de forma activa en la manufactura teórica, conceptual, metodológica y pragmática del conocimiento generado en una investigación antropológica [Martínez 2020].¹ Esta apuesta metodológica, inspirada en la teoría de la invención de la cultura de Roy Wagner [1981], permite redefinir

¹ A diferencia de la antropología colaborativa y la antropología aplicada, con esta metodología buscamos articular este tipo de prácticas sociales y políticas con la investigación académica. Para México, vale la pena recalcar el trabajo etnográfico y antropológico de corte colaborativo similar al que desarrollamos en este texto en el campo de la educación, sugerimos consultar el más reciente número temático de la Revista de *Antropología Iberoamericana* dedicado a la revisión de etnografías colaborativas y activistas (vol. 5, no. 2, 2020), así como el programa desarrollado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en torno a la ciudadanía y las lenguas amerindias, véase <<https://ciesas.edu.mx/investigacion/capacidades-cientificas/fortalezas/investigacion-colaborativa/>>; en el área cinematográfica, consultar <<https://ichan.ciesas.edu.mx/antropologia-visual/>>), las luchas feministas [Berrio *et. al.* 2020] y la desaparición de personas, véase <<https://www.giasf.org/investigacioacuten-colaborativa.html>>. En particular, sobre experiencias y metodologías relacionadas con paisaje y cartografía desde enfoques colaborativos, se pueden consultar Narciso Barrera-Bassols y Nicolás Floriani [2018], Alexandre Surrallés y Pedro García [2004] y Carmen Hernández, Jorge Flores, Andrea Rodríguez, Héctor Rojas y Mauricion Vázquez [2020].

las relaciones entre los agentes que participan en una investigación —sean académicos o miembros de poblaciones indígenas—, así como la distinción entre datos y teorías [Strathern 1988, 2014]. Desde esta perspectiva, tanto los académicos como los pueblos involucrados aportamos, en un diálogo conjunto, los conceptos, las teorías y las epistemologías de la investigación. Así, partimos de la premisa bajo la cual, el conocimiento es relacional, es decir, está unido a las condiciones de producción y a los sujetos que interactúan en ella. Los dispositivos metodológicos para visibilizar esta relación, presente en la producción de todo saber conjunto, son la simetría y la reflexividad. El mecanismo de esta reflexividad consiste en tomar como punto de partida un concepto (c1). Al entrar en contacto con un interlocutor que ponga en juego un concepto alterno (c2), c1 será modificado por la interacción entre los sujetos generando un tercer concepto (c3). Este proceso podría repetirse al infinito, ya que todos los conceptos involucrados son resultado de una interacción entre al menos dos formas de producción de conocimiento. Como consecuencia, los conceptos utilizados en nuestro argumento participan de las epistemologías, conceptos y teorías cucapah y viceversa.

La pregunta que sirvió de guía para esta investigación fue la siguiente: ¿cómo imaginar e inventar relaciones alternas de producción de conocimiento y de implementación de estrategias de fortalecimiento lingüístico y de la memoria histórica entre los denominados pueblos indígenas o naciones y los investigadores académicos en México? Esta inquietud es el resultado de las experiencias que cada una de las autoras que suscriben este artículo han compartido con personas autodefinidas como rarámuri o tarahumaras, seris o comcáac y matlatzincas o mfot'una, en torno a la producción de conocimiento. Tales experiencias han provocado la necesidad de redefinir nuestro papel en dichos procesos y producir conocimientos, atendiendo a los intereses de los pueblos, con las herramientas que tenemos. Un ejemplo son las demandas expresadas en las mesas de diálogo durante el *Encuentro Nacional México Plurilingüe*, en febrero de 2020,² donde algunos miembros de diferentes pueblos y naciones indígenas criticaron las políticas públicas y las estrategias de planificación lingüística que deberían implementar las instituciones públicas, de educación superior y de investigación, así como nuestro papel como académicos.

² Evento organizado por la Secretaría de Pueblos y Barrios Indígenas de la Ciudad de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

La población cucapah reside en varias localidades de los municipios de Mexicali, en Baja California, y en San Luis Río Colorado, Sonora, México,³ además de reservaciones en Somerton, Arizona, en Estados Unidos. La lengua cucapah pertenece a la rama Yumana de la familia Cochimí-yumana⁴ [Mithun 1999: 577]. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) estima, a partir de la *Encuesta Intercensal* del 2015 realizada por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), que la población cucapah del país es de 278 habitantes de tres años y más, y considera el mismo número de hablantes de cucapah y español.⁵ Sin embargo, en el trabajo de campo realizado en noviembre de 2019, en el ejido Cucapah Mestizo y la comunidad El Mayor Cucapá, las personas con quienes trabajamos identificaron menos de 10 hablantes fluidos, en su mayoría de más de 60 años de edad, además de algunas personas que hablan de forma menos fluida o que sólo entienden la lengua. Las discrepancias en las cifras obedecen a los criterios que utilizan el INEGI y el INALI para identificar a los miembros de los pueblos indígenas y hablantes de lenguas indígenas. Estas cifras aumentan al contar a la población a partir de la autoadscripción, independientemente de la competencia lingüística. A partir de las entrevistas y observaciones de campo es evidente que la lengua está en un alto riesgo de desaparecer.

Realizamos esta investigación con la población cucapah de Baja California por el alto grado de desplazamiento de la lengua y el escaso número de hablantes, que también sucede con el resto de lenguas yumanas. Consideramos necesario atender las inquietudes de algunos miembros de los pueblos yumanos e investigadores sobre la ausencia de estudiantes y de profesionales interesados en la documentación, análisis y fortalecimiento

³ Las referencias geoestadísticas presentadas por el INALI [2008: 39] son “Baja California: Mexicali: Campo Camerina (Colonia Terrenos Indios), Campo del Prado (Colonia el Mayor), Campo Flores, Campo Sonora (Colonia Terrenos Indios), Colonia la Puerta, Comunidad Indígena Cucapá el Mayor (Ejido el Mayor), Ejido Cucapah Mestizo, Ejido Doctor Alberto Mota (El Indiviso), Ejido Durango, Ejido México, Familia Regalado (Ejido Sonora 2 Campos Nuevos), La Casa de las Curvas (Colonia el Mayor), Mexicali, Sainz Domínguez (Colonia el Mayor), San Felipe. Sonora: San Luis Río Colorado: Pozas de Arvizu (La Reserva), San Luis Río Colorado”.

⁴ En diferentes foros han surgido inquietudes de algunos miembros de los diferentes pueblos yumanos, sobre el hecho de que se les refiera como “yumanos”, queremos aclarar que, en este artículo, usamos dicho término para referir a los pueblos que hablan alguna de las lenguas de la rama yumana de la familia cochimí-yumana, sin la intención de indicar que se trata de un solo pueblo.

⁵ INALI. Indicadores básicos de la agrupación cucapá, <https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/agrupaciones/cucapa.pdf>. Consultado el 9 de diciembre de 2020.

de la lengua cucapah. Finalmente, durante las visitas iniciales a El Mayor Cucapá y el ejido Cucapah Mestizo logramos contactar a personas que, interesadas en entablar un diálogo con nuestras propuestas, manifestaron demandas particulares sobre las formas de trabajo y los productos que esperaban de la coproducción. Por último, advertimos que entre la población de la región existe un gran desconocimiento sobre los cucapah y la situación actual de sus lenguas, por lo que es necesario realizar acciones de difusión.

El presente artículo está estructurado en tres secciones, en la primera describimos la conformación del equipo de trabajo y la planificación de las actividades que realizamos. Además, describimos los procesos de elección y negociación sobre los temas de paisaje, historia y lengua. En la segunda sección presentamos el desarrollo de las estrategias metodológicas de investigación fundamentadas en el diseño de mapas, el registro de las narrativas que acompañaron estos diseños, el trabajo de archivo y el registro lingüístico. Por último y a manera de conclusión, presentamos los primeros avances y los productos. A lo largo de este texto, exponemos una relatoría con elementos lingüísticos y antropológicos,⁶ aunque los resultados no derivan en un análisis propiamente de estas disciplinas. El tratamiento diferencial de cada uno de estos elementos obedece a nuestro interés por mostrar los resultados analíticamente y, con ello, compartir el funcionamiento detallado de los vínculos interdisciplinarios tejidos durante el desarrollo del proyecto presentado.

1. DISEÑO DE TRABAJO: ENCUENTROS Y NEGOCIACIONES

La experiencia que relataremos fue producto de un encuentro afortunado definido un tanto por el azar. De forma paralela e independiente diseñamos proyectos de investigación sobre la historia indígena, por una parte, y sobre paisajes lingüísticos, por otra, que convergieron en una corriente de creatividad. Dicho brevemente, el proyecto Laboratorios de historia indígena contemporánea consiste en construir espacios de producción de conocimiento sobre la historia con poblaciones amerindias que residen en México. La particularidad de esta propuesta tiene un fundamento metodológico relacional [Martínez *et al.* 2019]. En otras palabras, el protocolo de investigación es construido con las personas autodefinidas como indígenas o como miembros de una población, un pueblo o una nación amerindia,

⁶ Atendiendo a las críticas sobre el presente etnográfico, las cuales advierten sobre los riesgos de volver atemporales las descripciones, utilizamos el pasado perfecto como tiempo narrativo.

durante el trabajo de campo, por tanto, los temas de interés son el resultado de una negociación. La meta es generar insumos para la producción y reproducción de las historias locales. Dado este carácter relacional, el conocimiento reportado —teorías, metodologías, temas de interés, conclusiones, productos específicos— es producto de las relaciones entabladas en el trabajo de campo.

Por otra parte, el objetivo del proyecto “Documentación del paisaje lingüístico de los cucapah” es registrar los nombres de lugares culturalmente significativos y las narrativas relacionadas con dichos lugares, en lengua cucapah y en español. No se trata únicamente de elaborar análisis lingüístico y clasificación de la toponimia y de la geonimia, sino de reflexionar sobre un paisaje particular, con todos sus atributos y características, en relación con prácticas culturales y narrativas. Desde esta perspectiva, los nombres de los lugares reportados hacen explícita la organización del paisaje en diferentes grados y escalas, ya que, por ejemplo, los nombres de colonias o barrios pueden tener una misma estructura lingüística, a diferencia de los nombres para lugares sagrados o espacios geográficos.⁷ Así, a partir del diálogo y de la negociación con las personas cucapah con las que trabajamos, seleccionamos los lugares que registramos. El punto de encuentro entre ambas propuestas fue metodológico. Como señalamos, nos preocupan las condiciones de producción de conocimiento y las relaciones implicadas, así que decidimos experimentar una metodología cocreativa definida por la relacionalidad.

En este contexto, se organizó el taller *El estudio del paisaje de los cucapah como estrategia para el fortalecimiento lingüístico y de la memoria histórica*,⁸ que reunió a los siguientes estudiantes de licenciatura y de posgrado en docencia y traducción de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC): Anakaren Alejandra Fuentes Rodríguez, Fredy Francisco Morales, Ezequías Reyes González, Lesly Guadalupe Ramírez Acuña. Paralelamente al desarrollo del taller, realizamos visitas exploratorias de campo con Sonia Moreno al ejido Cucapah Mestizo y con Inocencia González y Antonia To-

⁷ Esta propuesta derivó de la experiencia con la toponimia matlatzinca y con la línea de investigación sobre Patrimonio Biocultural, con el equipo en Michoacán del Proyecto de Etnografías del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en la que estudiamos el paisaje de los pueblos otomíes y mazahuas. También es importante hacer referencia a la gente que ha trabajado esto desde la lingüística y la antropología como Emiliana Cruz [2017a, 2017b] con los chatinos; Keith Basso [1996] entre los apaches y algunos amazonistas como Peter Gow [2000] y Stephen Hugh-Jones [2016].

⁸ El taller se llevó a cabo en las instalaciones de la Facultad de Idiomas de la UABC, Mexicali, los días 7, 8, 11, 14 y 15 de noviembre del 2019.

rres al ejido El Mayor Cucapá; todas ellas ocupan posiciones relevantes en la vida de estas poblaciones. Llevamos a cabo una primera presentación de nosotros, de lo que hacemos y de los proyectos, con el propósito de centrarnos en los temas de interés de estas mujeres y en desarrollar productos acordes con dichos intereses.

Previo al trabajo de campo, entablamos contacto con Sonia Moreno, Antonia Torres e Inocencia Gonzáles para hacer una presentación general y acordar un consentimiento libre, previo e informado. Entre los cucapah, además de las autoridades agrarias y administrativas, son importantes las autoridades tradicionales, como lo es Inocencia González.⁹ Por otro lado, Antonia Torres es la responsable del Museo Comunitario Cucapah Juan García Aldama de El Mayor Cucapá y se dedica a la promoción y fortalecimiento de la cultura, mientras que Sonia Moreno es directora de la Escuela Primaria Indígena Alfonso Caso Andrade y promueve la lengua y la cultura; además de ellas, hay otras autoridades tradicionales y otras personas que se dedican al rescate y fortalecimiento de la lengua y la cultura, a quienes hemos contactado para dar continuidad al trabajo.

En el desarrollo de nuestra propuesta ha sido fundamental promover la formación integral de profesionales en las humanidades para implicar que los estudiantes de licenciatura y de posgrado participen de forma activa en la investigación primaria. Los estudiantes colaboraron tanto en el taller, como en las visitas de campo y en los archivos. Uno de los resultados importantes de estas participaciones, como mostramos al final del artículo, es que los estudiantes definieron algunas propuestas de investigación aplicada en relación a las solicitudes de los participantes.

Realizamos la investigación documental, de archivo y bibliográfica, en el Archivo Histórico de Mexicali y en el IIC-Museo. La conjugación de actividades teóricas, de reflexiones metodológicas y de la experimentación práctica en la investigación fue una de las principales cualidades del taller que guió el trabajo, por lo que lo denominamos laboratorio.

Por todo lo anterior, reconocemos que la información presentada a lo largo de este texto fue creada colectivamente; aun así, para fines de este artículo tomamos la posición de autoras porque nuestra meta es mostrar y compartir la operatividad de la metodología para su posible aplicación en otros casos de investigación. La autoría de los productos que surjan de esta colaboración y que estarán destinados al uso de la población cucapah será de todos los miembros del equipo de trabajo, incluyendo a los estudiantes

⁹ Inocencia González, jefa tradicional de El Mayor Cucapá, falleció el día 23 de junio del 2021, durante el proceso de dictaminación y edición de este artículo.

de posgrado, a las mujeres cucapah (Inocencia González, Antonia Torres y Sonia Moreno) y a los niños del quinto y sexto grado de la Escuela Primaria Indígena Alfonso Caso Andrade, ubicada en la comunidad El Mayor Cucapá.¹⁰

Recapitulando, cada una de las autoras de este artículo contaba con proyectos que articulamos a partir de una metodología cocreativa. Por tanto, tomamos como punto de partida los diálogos y las negociaciones con algunas personas del ejido y la comunidad cucapah. Uno de los primeros aprendizajes de esta metodología fue reconocer que, durante las visitas a campo, las mujeres cucapah con quienes conversamos requerían tiempo para advertir que los proyectos y los productos serían cocreados y que se delimitarían a partir de sus necesidades. Ante la exposición de nuestro proyecto nos interpelaban con preguntas tales como “¿pero eso es para que ustedes escriban un libro?”, “¿pero para qué quieren hacer eso, para su trabajo?”. Esta interacción es muestra de que las relaciones asimétricas y eventualmente jerárquicas de producción del conocimiento han sido normalizadas tanto por los académicos como por las personas que han participado de tales vínculos; pese a su naturalización y autoevidencia, conseguimos construir un espacio conjunto de exploración alternativo a dichas relaciones.

Sonia Moreno, mujer solidaria y emprendedora, propuso hacer un cuaderno de trabajo para la enseñanza de la lengua, principalmente en el ámbito escolar, con base en el siguiente argumento: “Piensan que si soy cucapah pues hago puras cosas cucapah, pero no, porque los libros de texto son los mismos de todo el país, yo no tengo libros en lengua [cucapah], yo tengo que crear materiales bilingües, yo no tengo libros”. Por otra parte, Antonia Torres, mujer vivaz encargada del Museo Comunitario Cucapah Juan García Aldama, solicitó la elaboración de un folleto con información sobre los recorridos ofertados por el Museo a escuelas y población en general. El objetivo de Antonia es promover las visitas y el conocimiento sobre lugares sagrados y sitios arqueológicos de la región. Es importante notar dos cuestiones sobre los intereses de Sonia Moreno y Antonia Torres, la primera es que ellas ya estaban desarrollando dichos proyectos desde hace tiempo, con diferentes estrategias, por ende, tuvieron claras las necesidades particulares con las que podíamos aportar. La segunda es que los productos

¹⁰ Una experiencia que antecede a esta propuesta se encuentra en [Martínez 2016]. Un ejemplo de trabajos co-productivos en donde priman los intereses de los pueblos y naciones es el trabajo de Elizabeth Povinelli con Karrabing Film Collective, sugerimos consultar el sitio <<https://www.facebook.com/pages/category/Product-Service/Karrabing-Indigenous-Corporation-140878209304639/>>.

son aparentemente distintos, ya que uno está dirigido a la enseñanza de la lengua y el otro a la difusión de información sobre el Museo y los recorridos que se ofrecen desde ese espacio. Sin embargo, ambos tienen como finalidad el fortalecimiento de la lengua y la cultura, por ejemplo, la información recopilada para hacer el folleto se utilizará en las siguientes etapas de trabajo como contenido para material didáctico para la enseñanza de la lengua.

2. EL PAISAJE: LENGUA Y MEMORIA

En este apartado presentamos el desarrollo de las estrategias metodológicas cocreativas y de las técnicas que utilizamos en trabajo de campo y de archivo con el fin de crear contenidos para los materiales didácticos y el folleto para el Museo Comunitario Cucapah Juan García Aldama. El método de investigación y de generación de contenidos cocreativos articuló nuestros conocimientos académicos con conocimientos y saberes nativos. Las mujeres con quienes colaboramos han participado en proyectos similares, relacionados con la documentación y la enseñanza de lenguas, con el registro del paisaje, cultura e historia. A partir de estas experiencias Sonia Moreno y Antonia Torres aportaron planteamientos fundamentales para el trabajo conjunto. De esta manera, partimos de la premisa bajo la cual no describiríamos el paisaje desde una perspectiva nativa, tampoco aplicaríamos teorías académicas para dar cuenta de los conocimientos y saberes cucapah. Por tanto, éste ha sido un experimento dedicado a explorar los efectos de la simetrización de las condiciones de producción de conocimiento, en el sentido otorgado por Bruno Latour [2007], así como de la construcción de prácticas de conocimiento que reconozcan la importancia de aquello que los otros nos hacen pensar y sentir [Stengers 2015: 140]. En otras palabras, reconocemos que los conocimientos y los saberes cucapah no se reducen a nuestra propia experiencia del conocimiento.

El paisaje es un tema de estudio relevante para disciplinas como la geografía, la arquitectura, la antropología, la historia y la lingüística, entre otras disciplinas. Existen diferentes metodologías y técnicas para abordarlo [Rodríguez *et al.* 2020]. El concepto de paisaje lingüístico refiere a la descripción y al análisis de la situación de las lenguas de un país o de un área geográfica, así como al análisis y descripción de la señalética en los espacios urbanos, topónimos y geónimos [Gorter 2006; Gorter y Shohamy 2009; Van Mensel, Vandenbroucke y Blackwood 2017]. En proyectos recientes se aborda no sólo el estudio de los nombres de lugares culturalmente significativos, sino las narrativas y prácticas culturales asociadas a dichos lugares, a partir de metodologías colaborativas y participativas, como ejemplos de

estas experiencias, en particular en México y América, se pueden consultar los trabajos de Keith H. Basso [1996], David M. Mark y colaboradores [2011], Emiliana Cruz [2017a, 2017b] y otros trabajos publicados en la obra *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México*, por mencionar algunos. Como señalamos en la Introducción, nuestro interés en este tema no se acota al análisis lingüístico y a la clasificación de la toponimia y de la geonimia, sino que remite a un paisaje particular con todos sus atributos y características, considerando la diacronía, ya que el paisaje es por sí mismo histórico. Con base en este enfoque, aplicamos varias metodologías y técnicas, entre ellas la elaboración de cartografías participativas que consisten en hacer dibujos, documentar con audio y video las narrativas, nombres de lugares y conocimientos sobre el paisaje, elaborar mapas topográficos para marcar recorridos y sitios relevantes. Inicialmente, proyectamos georreferenciar los puntos relevantes, al hacer recorridos, pero, algunas de nuestras interlocutoras plantearon que, por un lado, no es necesario tener un soporte de ese tipo para los conocimientos y saberes resguardados en su memoria y en sus prácticas; por otro lado, es preferible mantener la confidencialidad de esta información para proteger los lugares.

Entre dibujos, cartografías y mapas

Los participantes cucapah de este proyecto elaboraron dibujos para responder a la pregunta “¿dónde viven los cucapah?”. Ofrecimos pliegos de cartulina del mismo tamaño, plumas, colores, lápices y *stickers* de colores para que las personas eligieran el material. El diseño de los mapas estuvo acompañado de diálogos y de narrativas sobre el paisaje presente y pasado. A continuación describimos cada una de las cartografías y narrativas entrelazadas.

Cartografía de Sonia Moreno

Previo al diseño de tres mapas, Sonia Moreno compartió que uno de sus proyectos era escribir algunos libros, entre los cuales destacó el dedicado a la historia del origen y del trayecto de su familia hasta llegar al ejido Cuacapah Mestizo, advirtiendo que sólo podía hablar de su familia y no de “los cucapah”.¹¹ Luego de una revisión general de las etnografías más relevan-

¹¹ Hemos dado seguimiento a este proyecto mediante el registro de la genealogía de la familia Portillo.

tes [Gifford 1933; Kelly 1977; Álvarez 2004; Garduño 2016] advertimos que el etnónimo cucapah refiere a distintos grupos de parentesco —en ocasiones descritos como linajes— que hasta la mitad del siglo xx ocupaban, mediante una intensa movilidad, diferentes y vastos territorios de las cuencas del Río Colorado, que se expresa en las cartografías recabadas.

Ante la cuestión “dónde viven los cucapah”, Sonia Moreno tomó un lápiz y elaboró el dibujo que tituló *Mat Kwapa Shapeii*, cuya traducción libre es “Tierra indígena cucapah” que antes se ubicaba a orillas del Río Colorado. Sonia comenzó trazando los cerros y las montañas de izquierda a derecha para posteriormente diseñar el río. Los cerros o montañas y el río son referencias constantes en el resto de los mapas que recopilamos y el punto de vista desde el cual se define este paisaje corresponde a la perspectiva de alguien que mira desde la orilla del río hacia la sierra;¹² es posible que uno de los motivos de esta recurrencia sea que históricamente los distintos grupos de cucapah se asentaron en la cuenca del Río Colorado.

¹² El norte geográfico se ubicaría a la derecha del dibujo. No marcamos, ni orientamos el mapa siguiendo dicho norte con el fin de respetar la perspectiva desde la cual se elaboró. Esto aplica para las figuras 2 a la 7.



Figura 1. *Mat Kwapa Shapeii* o “Tierra indígena cucapá” en la traducción libre de Sonia Moreno. Tierra cucapah antes a orillas del Río Colorado. Elaborado por Sonia Moreno, noviembre de 2019. De acuerdo con la descripción de la autora, en este dibujo aparecen tres cerros: el *Wi jmu* o Cerro de los Molinos; el *Wi shpá* o Cerro del Águila, zona en la que se ubicaban durante la temporada de pesca; finalmente el *Wi ñil* o Cerro Prieto, área que ocupaban durante el invierno. Además se observa un brazo del Río Colorado, donde están representadas las lisas, uno de los peces que más consumían. Al centro está el fuego, a la derecha dos casas y a la izquierda una ramada de chachanilla y un pozo que cubrían con cachanilla para resguardar alimentos.

Aquello que inmediatamente llamó nuestra atención fue la temporalidad expresada en la figura 1, ya que Sonia plasmó la recreación de un modo de existencia ubicado en el pasado. En el tiempo y en el espacio representado, los cucapah construían ramadas con cachanilla, pescaban y recolectaban alimentos que conservaban en pozos construidos con la misma planta. El motivo de nuestra sorpresa fue que, a pesar de definir el paisaje como histórico por sí mismo, al plantear la pregunta “¿dónde viven?” no consideramos que la respuesta correspondería a una perspectiva temporal ubicada en el pasado. Como mostramos más adelante, esta vinculación entre el espacio y el tiempo fue una recurrencia en todas las cartografías elaboradas. En aquella interacción con Sonia y ante nuestra sorpresa sugerimos que hiciera otro diseño sobre cómo viven los cucapah en el presente.



Figura 2. *Piñ mat kwapa já jwat añur mijan* o “Ésta es mi tierra fértil y mi agua” en la traducción libre de Sonia Moreno. Tierra cucapah antes a orillas del Río Colorado. Elaborado por Sonia Moreno, noviembre de 2019. Siguiendo la descripción de la autora, en este dibujo también están representados los cerros *Wi jmú*, *Wi shpá* y *Wi ñil*. En la parte media del lado izquierdo se observan las casas y del lado derecho aparece una parcela con diferentes cultivos como algodón y trigo. En la parte inferior está la carretera que pasa entre los ejidos y un canal alimentado por agua del Río Colorado.

Nuevamente, Sonia inició el dibujo con los mismos cerros como punto de referencia y mientras dibujaba la figura 2, mencionó que “todo está igual, pero ya no hay río, ahora hay carretera”. Destacó que ahora vivían todos juntos y cultivaban en parcelas utilizando los canales de riego. Finalmente, con el objetivo de otorgarnos más detalle sobre esta situación, Sonia elaboró la figura 3, refiriéndose a ésta como “croquis”. En esta ocasión, dibujó primero la carretera, la cual sería su punto de referencia y afirmó que los cerros estaban más lejos —posiblemente en el espacio, pero también en el tiempo. Este mapa tiene una escala distinta y se concentra en la zona urbana del ejido Cucapah Mestizo porque, sugerimos, la familia de Sonia reside en este lugar.



Figura 3. *Mat kwapa añur o'as apa'a* o “Tierra de mujeres y hombres fuertes y sabios”, en la traducción libre de Sonia Moreno. Ubicación actual tierra cucapah. En este mapa se mantiene la representación de los cerros *Wi jnú*, *Wi shpá* y *Wi ñil*, la carretera que cruza los ejidos, en la parte media; en la parte inferior y media se muestra el trazo urbano actual, incluyendo las casas, calles, iglesia, escuela y el parque.

Los sitios que Sonia mencionó durante la elaboración de los tres mapas estaban ligados a sus relaciones parentales. Por ejemplo, mientras diseñaba la figura 1, declaró “mi familia venía de Yuma, se quedó en Pozas de Arvizú, Sonora, y finalmente llegaron al ejido Mestizo durante la dotación ejidal”. A esto sumó: “mi tatarabuela está enterrada en la Laguna Salada, y mi familia nunca fue cazadora recolectora, siempre fuimos agricultores. Mi abuela nació a inicios del siglo xx, en 1906, llegaron con el reparto ejidal y estas tierras me las heredó mi abuela”. También compartió que en un lugar llamado *Wa'okwp* o Cerro de La Ventana, en el pasado, los deudos despedían el alma de los cucapah:

Se decía que todos los cucapah que morían lejos, su alma pasaba por ese sitio para llegar al otro lado. Y al cruzar, se escuchaban cantos. Pero antes de subir al cerro tenías que ahumarte con unas piedras blancas, se armaba un círculo,

se hacía fuego y se echaba agua a las piedras. Si no se ahumaban, el cerro los tumbaba.

Finalmente, Sonia afirmó que “su familia es de donde están sus lugares de cultivos. Ahí falleció mucha gente, no están enterrados, pero como decía mi abuela, ahí están los ombligos. A eso se le dice: mi tierra, *mat* cucapah”.¹³



Figura 4. *Wa'okwp* o Cerro de la Ventana. Fotografía de César Angulo. En la cima del cerro, se encuentra lo que identifican como ventana. Además de ser el lugar por el que pasaban los difuntos, Antonia Torres, contó que los jóvenes cucapah tenían que tirar una flecha desde la parte baja del cerro, que debía atravesar por la ventana, como parte de la iniciación de los guerreros.

Cartografía de Antonia Torres e Inocencia González

En el diseño de los siguientes mapas participaron Antonia Torres y su madre, Inocencia González Sainz, mujer de 82 años, una de los cuatro hablantes de cucapah de la comunidad El Mayor Cuapá. Mientras esperábamos que la señora Inocencia arribara al lugar, observamos en un rincón la si-

¹³ *Mat* cucapah se refiere a “Tierra cucapah”, traducción de Sonia Moreno.

guiente pintura elaborada por su hermano, Martín Cecilio Rodríguez González (figura 4).



Figura 5. Elaborado por Martín Cecilio Rodríguez González. Fotografía de Xóchitl Zambrano, tomada en el Museo Comunitario Cucapah Juan García Aldama en El Mayor Cucapá, noviembre de 2019.

Además de su belleza, lo que llamó nuestra atención fue la similitud de esta imagen con el primer dibujo de Sonia (figura 1) y con el que más tarde realizaron Inocencia y Antonia (figura 6). Conversamos con Inocencia y solicitamos que dibujara un mapa a partir de la pregunta “¿dónde viven los cucapah?” Ante lo cual Antonia preguntó: “¿ahora o antes?”. Este cues-

tionamiento reitera la profunda relación entre el espacio y la temporalidad para nuestras interlocutoras. Las montañas y el río son referencias de un modo de existencia pasado que, sin duda, se articula con el presente.

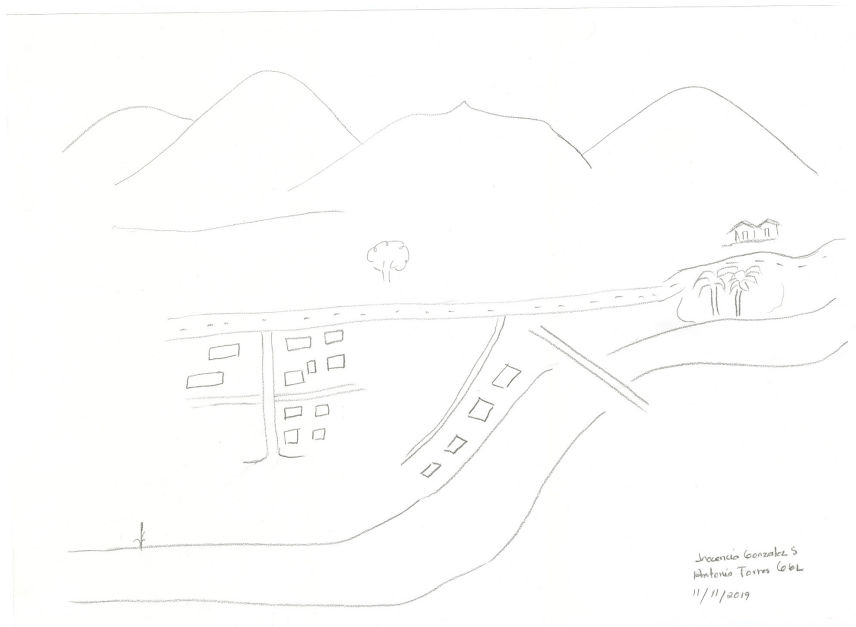


Figura 6. Mapa elaborado por Inocencia González Saiz y Antonia Torres. En este mapa se representan el cerro El Mayor y el *Wi shpá* o Cerro del Águila. En la parte media se observa la carretera Mexicali-San Felipe; del lado izquierdo se ubica la zona de casas de la comunidad El Cucapah Mayor, al centro el campo turístico el Mayor; y, en la parte inferior está representado un brazo del Río Colorado.

Con base en las indicaciones de Inocencia, Antonia diseñó los cerros, la carretera y el río, primero dibujó la carretera —que tomó como punto de referencia, al igual que Sonia— y posteriormente los cerros. En seguida, Inocencia solicitó incluir en el dibujo la casa de su hijo Chano, ubicada en una curva identificada por las palmas y un pozo. Posteriormente dibujaron el río y el pueblo. La relevancia de diseñar esta casa junto a las palmeras radica en que Inocencia vivió su infancia en ese lugar; ella relató que en aquella época este sitio era un muelle (figura 6) y:

vivíamos en el campo Sonora, nos vinimos aquí al Mayor, allá en el cerro donde están unas palmas, se murió mi papá y nos fuimos a la loma y mi mamá hizo unas casas de cachanilla y ahí vivíamos y de ahí nos íbamos a pizar algodón. Y luego estaba el Río Colorado, y luego estaba el Río Mayor y a veces me iba yo con mi cuñado Juan García, el viejito que se murió de más de cien años, y nos íbamos para el Río Colorado remando y le ayudábamos a remar con mi sobrino. Y ahí dormíamos y al otro día se levantaba él y ya nos echaba en una balsa y nos íbamos para aquel lado y había muchas vacas. Y ya mataba una vaca y sacaba toda la carne y ya la ponía a orear y ya que estaba oreada ya volvíamos.

En las narrativas de Inocencia y Antonia, al igual que en las de Sonia, destaca la vinculación entre el paisaje y los lazos familiares. Algunos sitios enunciados son el Campo Solano, de acuerdo con Inocencia, uno de los primeros campos turísticos implementados en 1979 que cubrió el muelle; el Campo Sonora, donde nació; el Mayor que, de acuerdo con su narrativa, se llama así porque un barco encalló en esa zona y su propietario tenía ese título; el Yurimuri, “es por donde pasaba el Río Colorado y era un campo de vaqueros y es nombre de un frijol que tiene un ojito negro. Cuando bajaba el río sembraban, ejote, frijol”; y la Laguna Salada que, visto desde El Centinela, “se ve blanco, como era la laguna”. Inocencia pescaba en esta Laguna y narró cómo:

[...] cuando subió el río nos fuimos para allá. Y uno tiraba un chinchorro y pescábamos bagre. Nos íbamos en un carrito que tenía un sobrino y ahí echábamos la panga y después un muchacho nos consiguió 5 pangas. Nos íbamos por un carrito, nos íbamos por acá por pozo coyote y bajamos y de ahí y bajábamos por acá por el cerro. Pozo Coyote es un pozo que hicieron los coyotes. Ellos hicieron los hoyos, el coyote andaba muriendo de sed y comenzó a escarbar y hicieron un pozo, y ahí vivieron muchos coyotes. Y agarrábamos por todo el barranco y el río, y donde había pescado ahí nos quedábamos hasta llegar a un lugar que le dicen La Poza. Y ahí cuando nos dieron los motores pues nos íbamos hasta la Laguna. Cuando se murió la laguna me moría yo de tristeza porque allá me la pasaba muy a gusto, 15 años pasé pescando. Comenzó a bajar el río, ya no le entró agua y se murió. Ahora la tierra está como espumosa y es puro salitre, está como inflada la tierra, puro salitre, se ha muerto mucha gente para allá, ni vayan para allá, de calor y se pierden.

Finalmente, Inocencia habló del *Wi jmu* o Cerro de Los Molinos: “Ese lo tumbaron las máquinas, el *Wi jmu* que le dicen, estaba parejito así, como surcos, bien hechos los hoyos y parejito y ahí metieron una maquinaria, ay

de plano como es la gente, y desbarataron todo”. La elaboración de estos mapas y las narrativas que los acompañaron registran el diálogo entre Inocencia y su hija Antonia en el que se evidencia cómo se articulan la lengua, el paisaje, la historia y el parentesco.



Figura 7. *Wi jmu* o Cerro de los Molinos. Fotografía de César Angulo. En la parte inferior de la imagen se observan algunos de los huecos tallados en las piedras del cerro, a los que llaman “molinos”, donde antiguamente molían semillas y otras cosas.

Es importante señalar que el topónimo *Wi jmu* se utiliza para nombrar dos lugares en los que hay molinos tallados en las piedras, uno al sur de la comunidad El Mayor Cucapá, del lado oeste de la carretera Mexicali-San Felipe; y el otro sobre la misma carretera, pero del lado este y al norte de la comunidad. En la narración de Inocencia González, así como en el mapa de la figura 1 de Sonia Moreno, se trata del cerro *Wi jmu* que se encuentra al sur de la comunidad, el cual aparece en la figura 7.

*Cartografías de los estudiantes de la Escuela Primaria Indígena
Alfonso Caso Andrade*

Atendiendo al interés de Sonia Moreno, visitamos la Escuela Primaria Indígena Alfonso Caso Andrade, es una escuela multigrado con dos salones, en uno se encuentran los niños de 1° a 3° grado y en el otro los niños de 4° a 6°. La profesora de 4° a 6° grado nos mostró algunos materiales didácticos (palabras cruzadas, memoramas, lotería). Después, pedimos a la profesora nos permitiera realizar una actividad con los ocho niños y con una niña del grupo de 4° a 6°. Los niños formaron dos equipos e hicieron los dibujos que presentamos a continuación, además uno de los niños decidió trabajar solo (figuras 8, 9 y 10). Una característica en común de los tres mapas elaborados por niños es que optaron por utilizar colores y notas adheribles para identificar cosas y lugares en español y en cucapah.



Figura 8. Cucapá el Mayor, mapa elaborado por los niños de la Primaria Indígena Alfonso Caso Andrade.¹⁴ En este mapa se observa la Sierra Cucapah, en particular el Cerro del Águila al centro y a la izquierda, el Cerro Prieto. La carretera Mexicali-San Felipe está representada en la parte media y en la parte inferior se encuentran las casas. Del lado izquierdo aparece el brazo del Río Colorado que pasa por la comunidad.

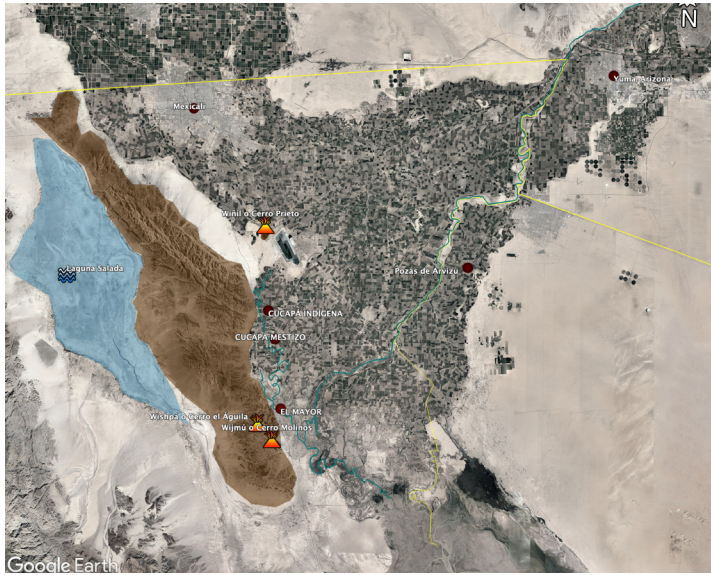
¹⁴ En el caso de los niños, omitir sus nombres propios por protección de datos.



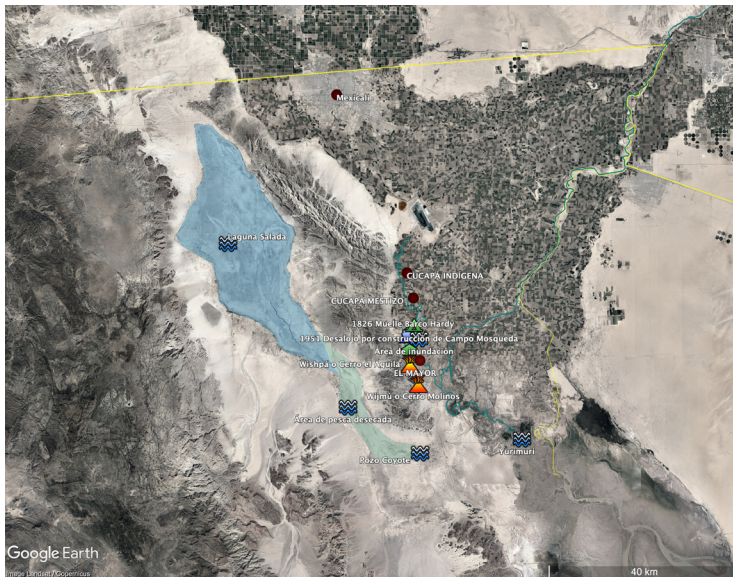
Figura 10. *Shpa*, “Águila”, mapa elaborado por un alumno de la Primaria Indígena Alfonso Caso Andrade. En este caso se observa el brazo del Río Colorado que pasa por la comunidad y la casa de Enrique, entre otras dos casas y aparecen varias veces escritas las palabras “águila” y *shpá*, que significa “águila”.

De manera general, estas tres cartografías comparten los elementos de referencia utilizados por Sonia y Antonia e Inocencia: los cerros o montañas, alguna corriente de agua (sea un río o un canal de riego) y la carretera. Incluso, el dibujo del niño que decidió trabajar solo es interesante porque, pese a que los elementos básicos sean su casa y el agua, el título del dibujo es *El Águila*, es decir unos cerros que aparece en el resto de los diseños indicado con el nombre *Wi shpá*.

Aun así, más allá de estas referencias compartidas, al contrastar nuevamente las cartografías y las narrativas que las acompañan, advertimos que aluden a territorios diferentes, así como a lugares vinculados con lazos familiares concretos, por tanto, con temporalidades diversas. El parentesco, como eje conductor de las narrativas y de las cartografías delimita el paisaje y ubica a las narradoras en una perspectiva geográfica y temporal única. Al traducir estas cartografías al *Google Earth* (mapa 1 y mapa 2) esta distinción es más evidente.



Mapa 1. Cartografía y narrativas de Sonia Moreno en mapa de *Google Earth*. Se indican todos los lugares mencionados y las áreas de ocupación a lo largo del tiempo. Elaborado por María Isabel Martínez Ramírez.



Mapa 2. Cartografía y narrativas de Inocencia Sainz y de Antonia Torres en mapa de *Google Earth*. Se indican todos los lugares mencionados y las áreas de ocupación a lo largo del tiempo. Elaborado por María Isabel Martínez Ramírez.

Estas reflexiones son relevantes para el objetivo general de este proyecto, que es, coproducir conocimiento para diseñar materiales didácticos y mapas para el folleto de los recorridos del museo, intereses de Sonia Moreno, de Antonia Torres e Inocencia González.

En consonancia con estos resultados, otro elemento recurrente al describir los lazos de parentesco y la movilidad en los territorios cucapah fue la alusión a distintas formas de hablar. Identificamos al menos tres variantes dialectales, cuya delimitación no obedece a los límites ejidales y comunales, que podrían configurar una comunidad, sino a la familia en relación con la antigua organización en bandas o clanes, tal como Ibáñez [2015: 20] reportó para el paʔipá:y. Como ha documentado detalladamente Garduño [2011], pese a que la noción de comunidad ha sido incorporada por estos pueblos, las formas de organización social yumanas configuran redes parentales, festivas y de intercambio caracterizadas por la multiculturalidad y por la presencia de identidades múltiples extendidas en un amplio territorio. Mismo caso de las personas que se autoadscriben como cucapah, pues su organización responde a la relación entre vínculos parentales y los espacios en los que han residido a lo largo del siglo xx. A partir de estas relaciones entre parentesco y territorio sugerimos que, como una línea de investigación derivada de este artículo, sería interesante indagar su correspondencia con las variantes dialectales del cucapah registradas durante la primera mitad del siglo xx.

Análisis de los topónimos registrados

Al hacer un recuento de los topónimos en cucapah mencionados y representados reiteradamente en los mapas y narraciones, destacan: *Wi ñil* “Cerro prieto”, *Wi shpá* “Cerro del águila”, *Wi jmu* “Cerro de los molinos”, *Wi 'okwp* o *Wa 'okwp* “Cerro de la ventana”, *Shamañ cowou* “poza de las lisas”, *Jatpaa cowou* “Pozo coyote”, *Ja sh'irs* o *Ja wamak* “Laguna salada” y *Ja kjwat* o *Ja jwat* “Río colorado”. A continuación presentamos una propuesta de análisis de dichos topónimos. En la primer línea de los ejemplos del 1 al 11, aparece la representación ortográfica en cucapah y el nombre del lugar en español; en la segunda, la forma fonética con la segmentación morfológica; en la tercera, la glosa, y en la cuarta, la traducción a partir de las glosas.¹⁵

¹⁵ Cabe señalar que hasta ahora hemos estado utilizando las convenciones ortográficas utilizadas por Sonia Moreno para la representación del cucapah. Somos conscientes que la estandarización del alfabeto por parte del INALI, misma que sigue otras

Representamos la segmentación morfológica sobre las formas fonéticas, dado que aún no contamos con un análisis fonológico.

- | | |
|----------------------|------------------------|
| 1. Wi ñil | “Cerro Prieto” |
| wi ñil | |
| Cerro negro | |
| Cerro negro | |
| 2. Wi shpá | “Cerro del águila” |
| wi špá | |
| Cerro águila | |
| Cerro del águila | |
| 3. Wi jmú | “Cerro de los molinos” |
| wi xmú | |
| Cerro molino | |
| Cerro de los molinos | |
| 4. Wi ‘okwp | “Cerro de la ventana” |
| wi ʔo-kup | |
| Cerro?-hoyo | |
| Cerro ? hoyo | |
| 5. Wa ‘okwp | “Cerro de la ventana” |
| Wa ʔo-kup | |
| Casa ?-hoyo | |
| Casa ? hoyo | |

Los topónimos recopilados son frases que forman compuestos nominales. En los ejemplos de 1 a 4, aparece como núcleo la palabra nominal [wi], que significa “piedra” o “cerro”. El ejemplo 1 está formado por el término [ñil] que refiere a algo “negro” u “oscuro”. Los ejemplos 2 y 3, tienen la palabra nominal [špá] “águila” y [xmú] “molino”, respectivamente. Como se puede observar, hay dos nombres para referir al Cerro de la Ventana, la forma *Wa ‘okwp* (ejemplo 5), nos la proporcionó Sonia Moreno y la forma *Wi ‘okwp* (ejemplo 4), Antonia Torres. En este caso no consideramos que haya una variación dialectal de grado fonológico, sino que hay dos términos morfológicamente distintos para nombrar al cerro. La diferencia entre

convenciones, está en proceso. Para las representaciones fonéticas utilizamos el alfabeto fonético internacional.

estos dos topónimos es que en uno aparece el nominal [wi] “piedra/cerro” que ya mencionamos, mientras que en *Wa ’okup* se encuentra el nominal [wa] “casa”. Ambos topónimos están constituidos por la forma *’okup*, que en el registro de Crawford [1989: 470] corresponde a [ʔuukúp] “hacer un hoyo” o “agujerear”, derivado del nominal *kup* “hoyo”. Es necesario avanzar en el análisis morfológico para identificar la función del prefijo *ʔo-*. Al consultar los morfemas que conforman estos topónimos en el diccionario de Crawford [1989] encontramos nuevamente algunas diferencias como [wii] en lugar de [wi] para “piedra/cerro” y [ʔuukup] en lugar de [ʔokup] para la forma verbal “hacer un hoyo” o “agujerear”. Cabe aclarar que de acuerdo con el registro y descripción de Crawford, en el cucapá de Somerton no existe el fonema /o/, aunque sí se llega a presentar el sonido vocálico [o], en interjecciones [1989: 26]. Como hemos señalado, es importante continuar con el análisis fonológico, para determinar el estatus fonológico de dicha vocal, en cucapá actual de Baja California.

6. Shamañ cowou <i>famañ kowou</i> Lisa pozo Pozo de las lisas	“Poza de las lisas”
7. Jatpaa cowou <i>xatpaa kowou</i> Coyote pozo Pozo del coyote	“Pozo coyote”
8. Ja sh’irs <i>xa şirs</i> Agua sal Agua salada	“Laguna Salada”
9. Ja wamak <i>xa wamak</i> Agua atrás Agua (que está) atrás	“Laguna Salada”
10. Ja jwat <i>xa xwat</i> Agua rojo Agua roja	“Río Colorado”

11. Ja kjwat	“Río Colorado”
xa k-xwat	
Agua ?-rojo	
Agua roja	

Los ejemplos de 6 a 11 también son compuestos nominales al grado de frase. Los casos de 6 y 7 están formados por los nominales *shamañ* “lisa” y *jatpaa* “coyote”, respectivamente y el nominal *cowou* “pozo”. Los ejemplos 8 y 9 son dos topónimos diferentes que refieren a la Laguna Salada, nuevamente fueron personas de distintos lugares, las que nos dieron estos nombres. Ambos topónimos están formados por el nominal *ja* “agua”, pero en el primer caso *sh’irs* significa sal, aunque en la construcción está modificando al nominal núcleo de la frase nominal y se lee como “agua salada”. Mientras que la forma *wamak* del ejemplo 9 significa “atrás”, como se encuentra en Crawford [1989: 326], lo cual se puede entender porque desde la perspectiva de la comunidad del El Mayor Cucapá, la Laguna Salada está detrás de la Sierra Cucapá. Por último, los ejemplos 10 y 11, que refieren al “Río Colorado”, son frases nominales formadas por el sustantivo *ja* “agua” y el término *jwat* “rojo”. En el ejemplo 11, el término para el color rojo lleva el prefijo *k-*, cuyo significado aún no identificamos.

Es importante considerar que además de que cada grupo puede tener distintos nombres para referir a un mismo lugar, ya sea por variantes dialectales de nivel fonológico o porque los construyeron a partir de identificar elementos o características diferentes, algunos de estos topónimos los han recuperado las participantes, con hablantes mayores, que también puede estar generando diferencias. En este sentido es posible que hayamos registrado formas que algunas personas no reconozcan o que los consideren inadecuados, pero no se trata de que sean formas erróneas, sino de que hay un proceso de recuperación de léxico, que pasa por varias etapas y verificaciones entre la misma gente.

Paisaje histórico desde el archivo

En esta sección presentamos información sobre el paisaje basada en documentos del Archivo Histórico del Estado de Baja California. La búsqueda y revisión de documentos en este archivo fue parte de las tareas planteadas en el taller *El estudio del paisaje de los cucapah como estrategia para el fortalecimiento lingüístico y de la memoria histórica*. El objetivo fue construir un enfoque multidisciplinario y tener otra fuente de información sobre la historia y los territorios ocupados por los cucapah. La información presentada da cuenta del paisaje histórico cucapah, aludido en las cartografías y registra

narraciones de Adela Valenzuela Portillo y Teodocia Sainz, viuda de González, sobre espacios culturalmente relevantes, ambas mujeres cucapah emparentadas con nuestras interlocutoras. Al sumar dicha información, el contraste entre las cartografías elaboradas por Sonia Moreno, Inocencia González y Antonia Torres se intensifica.

El primer documento registra la voz de Adela Valenzuela Portillo, mujer cucapah nacida en El Mayor Cucapá, el 8 de septiembre de 1923 y abuela de Sonia Moreno. La señora Adela, de acuerdo con Sonia Moreno, era bilingüe cucapah-español, pero hablaba más cucapah, por ello no sabemos si este testimonio fue emitido en cucapah, interpretado y traducido al español o si se hizo directamente en español oral y se adaptó al español escrito para cumplir con los propósitos del documento.¹⁶ El texto fue publicado en el diario *Voz-a-Nova* del 20 de septiembre de 1987 y registrado por Anita Álvarez de Williams, quien fue la fundadora de la oficina del Instituto Nacional Indigenista en Baja California e historiadora del Instituto de Investigaciones Históricas. A continuación presentamos un extracto de esta publicación:

La gran mayoría de los ejidatarios originales de este ejido [El Mayor Cucapá], se fueron a vivir a otros lugares del Valle. Algunos se incorporaron a una reservación que aún existe en el poblado de Winterheaven, California, al norte de Algodones, en Baja California, otros se instalaron en chozas en las represas 14 y 28 del Canal Barrote de la margen derecha, donde se dedicaron a sacar pescados para su alimentación. Otros más se reacomodaron en el poblado del Ejido "Pozas de Arvizu" en la margen izquierda del Río Colorado al suroeste de la ciudad de San Luis R. C., Sonora, donde actualmente se encuentran algunas familias de ejidatarios que originalmente formaron el ejido "Cucapá Indígenas". Algunos de los descendientes del Ejido Cucapá Mestizo, se encuentran en el poblado de "El Mayor", campo pesquero que tuvo mucho auge mientras el Río Hardy tuvo agua. Actualmente este río está seco, porque no recibe agua ni del Río Colorado ni de los drenes del Valle de Mexicali y tampoco llega agua del Golfo de California. [...] La mayor parte de los indígenas cucapás vivían a principios del siglo, alrededor del Río Hardy, cercano al "Cerro de El Mayor". Su alimento constituía en semillas molidas de mezquite, pescado y tortillas de maíz, que sembraban en las márgenes del Río Hardy.¹⁷

¹⁶ Debemos a José Alfredo Gómez Estrada [2000: 134] la transcripción de un amplio testimonio sobre la experiencia de Adela Valenzuela Portillo. La información fue aprobada por la señora Valenzuela Portillo después de escuchar la lectura del relato, lo cual confirma que Adela Valenzuela entendía español y lo hablaba.

¹⁷ Artículo periodístico, Anita Álvarez de Williams, Mexicali, Baja California, domingo 20 de septiembre de 1987, Una investigación al ejido "Cucapá Mestizo" y a "El Mayor", Mexicali, АНЕСС. Fondo Pablo L. Martínez, caja 1, expediente 29.

El segundo documento data de 1955 y contiene una narrativa de Teodocia Sainz, viuda de González, madre de Inocencia. De acuerdo con Antonia Torres, la señora Teodocia era monolingüe cucapah, así que su relato pasó por una interpretación al español oral, además de una adaptación al español escrito para cumplir los objetivos del documento. En aquel momento sucedía el reparto ejidal y por ello era importante recuperar la voz y la memoria de los cucapah. Teodocia Sainz tenía 75 años y era una de las personas más ancianas de la región. De acuerdo con su narrativa:

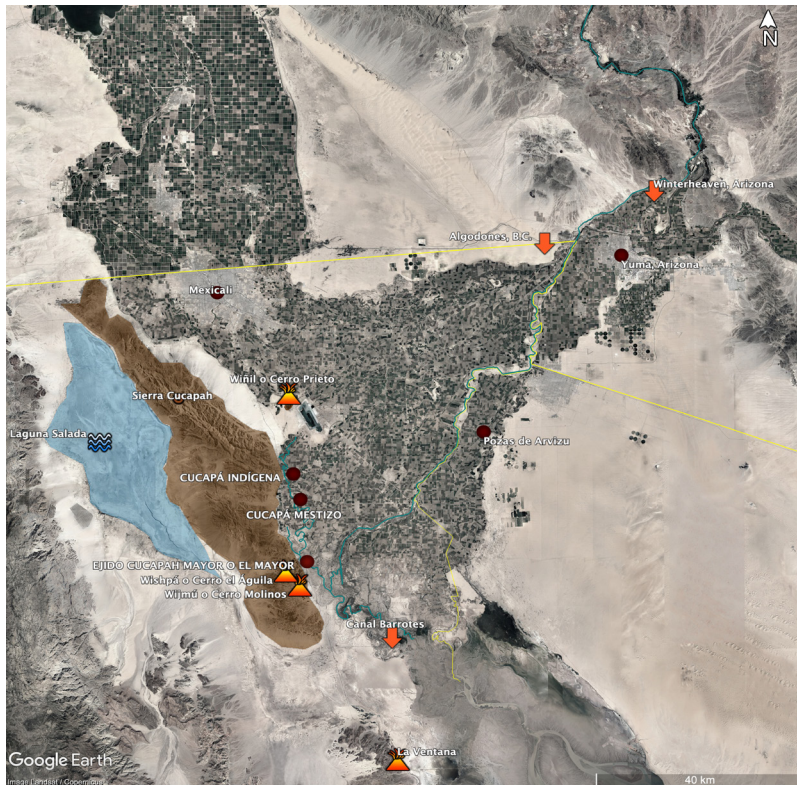
La región del Valle de Mexicali, que primero se pobló, fue precisamente la de El Mayor, más no en la parte baja del Valle, que entonces estaba cubierta por las aguas del mar, haciendo [los cucapah] sus refugios en las gargantas y metetas de la sierra [...]. La guerra constante que sostenían con otras tribus indígenas, que venían, según ellos, de donde queda enclava actualmente la ciudad de Yuma, Arizona, en uno de cuyos combates, fue muerto y quemado el Jefe de la Tribu, a quien designaban EL CAPITAN MAYOR, lo que dio origen al nombre con que actualmente se conoce el cerro en que ese Jefe guerrero fue muerto [...] A medida que las aguas del mar se retiraban ante el avance de las tierras que el Río Colorado iba creando, otras familias Cocopas aparecían en la región conocida hoy por “La Puerta”, donde habitaron hasta 1938 o 1940. Al establecimiento del ejido en el Valle de Mexicali fueron creados los ejidos Cocopa Indígena y Cocopa Mestizos con el propósito de colocar con una parcela a cada miembro de la Tribu, [...] despojaron a la mayor parte de los noventa ejidatarios que vinieron a establecerse sobre las márgenes del Río Hardy a la altura del cerro de El Mayor. [...] Por mil novecientos cincuenta y uno, un individuo de nombre “Rodolfo Rodríguez”, estableció un campo para turistas en el margen derecha del Río Hardy, precisamente en el lugar en que un grupo de familias cocopas habían construido sus humildes viviendas exigiendo a estas el desalojo inmediato del terreno [...] “Para echar a como diera lugar a todos los indios que le estorbaran”. [...] Ese fue el primero de una serie de atropellos que el mismo Rodríguez ha llevado a cabo.¹⁸

Encontrar en los documentos las voces de las madres y de las abuelas de nuestras interlocutoras no es azaroso. El motivo es que la organización de la vida cotidiana de los cucapah que residen en la comunidad El Mayor Cuca-

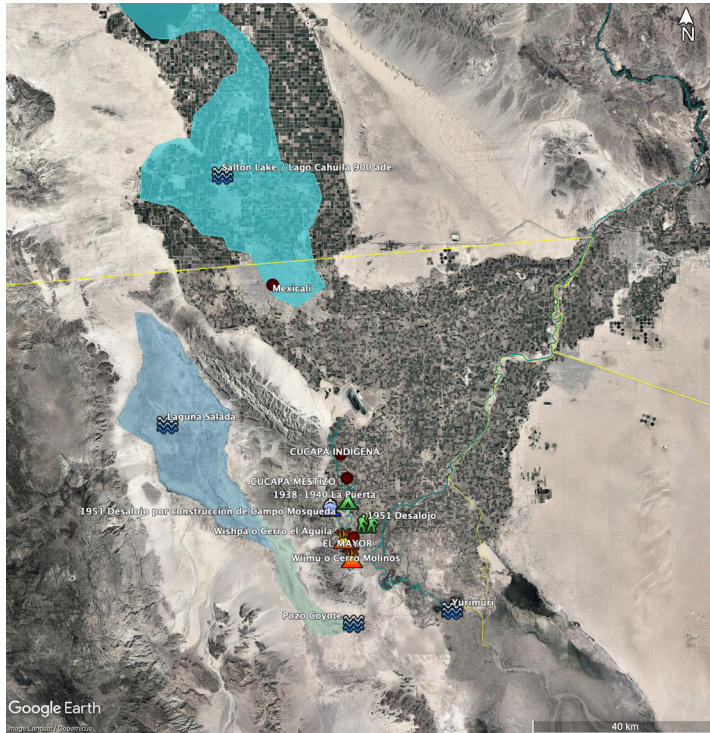
¹⁸ Informe R. Castro, Mexicali, 18 de abril de 1955. Informe sobre la tribu *cocopah* que se presenta al ejecutivo del estado, con datos proporcionados por los miembros de más edad de la misma tribu, Mexicali, AHEBC, Fondo Gobierno del Estado, caja 417, expediente 113.

pá y el ejido Cucapah Mestizo, al menos desde la segunda mitad del siglo xx, ha sido gestionada en gran medida por las mujeres. Son ellas quienes fungen tendencialmente como articuladoras de las políticas públicas, de las acciones promovidas por Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y de aquellas promovidas por la investigación académica. Queda por desarrollar una investigación al respecto, baste con enunciar la importancia que los lazos parentales femeninos tienen para la transmisión del conocimiento y de la lengua.

Al colocar los lugares mencionados en estos documentos sobre un mapa y al superponerlos con las cartografías y las narrativas de Sonia Moreno, Inocencia González y Antonia Torres, corroboramos que refieren a distintos territorios definidos por los lazos parentales (mapa 3 y mapa 4).



Mapa 3. Cartografía y narrativas de Sonia Moreno y Adela Valenzuela en mapa de *Google Earth*. Se indican todos los lugares mencionados y las áreas de ocupación a lo largo del tiempo. Se muestra un paisaje particular donde se ubica la historia narrada en la voz de estas mujeres. Elaborado por María Isabel Martínez Ramírez.



Mapa 4. Cartografía y narrativas de Teodocia Sainz, Inocencia Saiz y Antonia Torres en mapa de *Google Earth*. Se indican todos los lugares mencionados y las áreas de ocupación a lo largo del tiempo. Se muestra un paisaje particular donde se ubica la historia narrada en la voz de estas mujeres. Elaborado por María Isabel Martínez Ramírez.

Las narrativas de Sonia Moreno y de su abuela se ubican hacia el este del Valle de Mexicali, a orillas del Río Colorado, y el espacio de ocupación sobrepasa los límites de la actual frontera entre México y Estados Unidos (mapa 3). En cambio, las narrativas de Inocencia Saiz y de su madre se remontan hacia un tiempo muy antiguo y se ubican principalmente en la Sierra Cucapah, en la Laguna Salada y en las inmediaciones del Río Hardy (mapa 4).

3. CONCLUSIONES: RECAPITULACIÓN Y PROYECTOS QUE VENDRÁN

El objetivo de este artículo fue describir, paso a paso, el proceso de una investigación cocreativa producida con algunas personas cucapah de El Cucapá Mayor y Cucapah Mestizo en Baja California. Como consecuen-

cia nuestro punto de partida fue el diálogo, la negociación, el diseño y la planificación conjunta del tema de investigación, de las metodologías y de los productos finales, por ello, reubicamos a nuestros interlocutores como agentes teóricos y epistemológicos. Para lograr nuestro objetivo describimos los antecedentes y el desarrollo de esta investigación cocreativa en trabajo de campo señalamos como tema de interés común el paisaje y la lengua, y expusimos la metodología para elaborar mapas y cartografías. Una parte considerable del artículo estuvo dedicada a registrar el diseño de cartografías y de las narrativas que las acompañaron. Como parte de los resultados de este primer ejercicio advertimos que los diseños compartían referentes como los cerros, las montañas o los ríos, la carretera y el espacio cotidiano. De la misma manera, las narrativas articulaban lazos de parentesco propios, una geografía particular y el uso de variantes lingüísticas; dicha articulación fue clave para mostrar que la memoria plasmada en las cartografías recopiladas correspondía a paisajes y a historias distintas, así como a redes de parentesco particulares. Esta conclusión es un aprendizaje metodológico e interdisciplinario, resultado de esta investigación y es fundamental para lograr la meta del proyecto descrito en este texto, esto es, producir contenidos para elaborar materiales didácticos y folletos sobre recorridos a los lugares sagrados. En lo que resta de este apartado, describimos los avances logrados.

La petición de Sonia Moreno para elaborar materiales de apoyo para enseñanza de la lengua cucapah derivó en varios proyectos y productos, ya que esta solicitud requiere de un trabajo más profundo y pausado, pues es necesario comprender la situación actual de la Escuela Primaria Indígena Alfonso Caso Andrade y las problemáticas que enfrenta. En este tenor, Ezequías Reyes González realiza su tesis de doctorado sobre la educación bilingüe desde el punto de vista de los profesores que han impartido la clase de lengua cucapah en la primaria; de manera particular indaga cuáles son los significados que los docentes le dan a la educación bilingüe y cómo éstos inciden en su práctica docente y en el aprendizaje de la lengua.

Anakaren Rodríguez elabora un trabajo terminal de maestría que consiste en hacer la traducción inglés-español de una selección de textos recopilados en inglés y en cucapah en Arizona por James M. Crawford [1993]; el propósito es que las personas cucapah interesadas, profesores, estudiantes y académicos accedan a estas narraciones con el fin de elaborar diferentes tipos de materiales para la enseñanza de la lengua. Compartimos el contenido de estos materiales con Sonia Moreno y, pese a señalar que no son narrativas vivas en Baja California, considero relevante elaborar la traducción pues “son historias que se contaban antes y se pueden rescatar”. Final-

mente, Lezly Ramírez desarrolla secuencias didácticas para la enseñanza del cucapah. La premisa del proyecto es que las propuestas deben partir de contenidos social y culturalmente pertinentes y relevantes; más aún, serán diseñadas desde los enfoques de enseñanza adecuados para la situación de vitalidad de la lengua. Así pues, nuestra intención inicial de elaborar materiales didácticos sobre el paisaje y la historia de los cucapah derivó en un trabajo con mayor profundidad y alcance. Más adelante podremos diseñar materiales basados en la información sobre paisaje cocreada hasta ahora, considerando la variación dialectal articulada con el paisaje y la historia de las personas que, desde mediados del siglo xx, comparten un territorio en los ejidos El Mayor Cucapá y Cucapah Mestizo.

Sumado a esto, como conclusión de este proceso podemos indicar que la multidisciplina y conformación de equipos de investigación es primordial para el desarrollo de la cocreatividad; en este caso la multidisciplina abreva de la historia, la antropología, la lingüística, la traducción y la enseñanza de lenguas. Esta plataforma nos permitió advertir que el estudio cocreativo de la lengua o de la historia no puede ser un campo aislado de reflexión académico y social. En otras palabras, la investigación y las acciones para el fortalecimiento lingüístico o para la reproducción de la historia indígena deben surgir desde grupos multidisciplinarios y, principalmente, de la coproducción con los hablantes y miembros adscritos a pueblos o naciones denominadas o autodenominadas indígenas. Por ejemplo, una aportación interdisciplinaria desde las ciencias de la educación radicaría en diseñar la investigación y el trabajo de campo etnográfico como intervenciones educativas, con el propósito de coadyuvar a la solución de problemas en una red o en una comunidad, a solicitud y en diálogo con sus miembros.

En el caso de la historia y su articulación con el paisaje cucapah resulta necesario problematizar nociones como comunidad, grupo lingüístico o grupo social. Nuestras interlocutoras insistieron en la importancia de evitar generalizaciones sobre los cucapah y en examinar detalladamente las diferencias y divergencias documentadas. Durante las sesiones de trabajo del INALI para establecer el alfabeto cucapah, Mónica González Portillo, de la comunidad El Cucapá Mayor, reconoció la coexistencia de historias, paisajes y variantes lingüísticas [comunicación personal, 2019] que coinciden con las que identificamos en este artículo. Además de reconocer e insistir en la urgencia de contemplar estas diferencias en un proceso de investigación lingüístico y etnográfico, como una línea de investigación futura, indagaremos cómo estas historias y los paisajes documentados pueden multiplicarse en la historiografía. Siguiendo la petición de nuestras inter-

locutoras buscaremos destacar la diversidad de lazos familiares cucapah, articulados con la memoria y el paisaje.

En este tenor, recordemos que Antonia Torres solicitó apoyo para la elaboración de un folleto informativo dedicado a los recorridos dentro de las tierras comunales de El Mayor Cucapá ofertados por el Museo Comunitario Juan García Aldama. Antonia Torres realizó un recorrido que delimitó en paseos y viajes familiares al lado de su madre Inocencia González, quien durante los traslados narraba aquello que decían sus parientes sobre los lugares visitados. De esta forma, Antonia señaló los lugares que se incluirán en el folleto. Además de los relatos de su madre y de otros familiares cucapah, Antonia sumó información antropológica y arqueológica de la región. Durante el recorrido, tomamos fotos de los lugares que Antonia consideró relevantes, por su carácter sagrado o arqueológico, además de algunos árboles y plantas importantes para algunos cucapah. Actualmente procesamos la información recopilada en español para diseñar y confeccionar el folleto. Algunos de los lugares que visitamos aludían a las narraciones que acompañaron la elaboración de las cartografías presentadas, ampliando nuestra perspectiva sobre los cucapah y sobre el paisaje pasado y presente. Los proyectos y productos en marcha son parte del desarrollo metodológico de cocreación descrito en este artículo. Podemos concluir que nuestra labor académica y de producción escrita, que en este caso tuvo como fin compartir un proceso de producción cocreativo es apenas un paso en el largo camino que implica modificar nuestras ecologías de las prácticas de investigación.

AGRADECIMIENTOS

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN404220, Laboratorios de historia indígena contemporánea y al Apoyo de Fomento a la Generación y Aplicación innovadora del Conocimiento, del Programa para el Desarrollo Profesional Docente para desarrollar el proyecto *Documentación y análisis del paisaje lingüístico en la lengua cucapá*.

REFERENCIAS

Álvarez de Williams

2004 *Primeros pobladores de la Baja California. Introducción a la antropología peninsular.* CONACULTA/INAH. México.

Barrera-Bassols, Narciso y Nicolás Floriani (coords.)

2018 *Saberes locales, paisajes y territorios rurales en América Latina.* Editorial Universidad del Cauca. Popayan.

Basso, Keith H.

1996 *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache.* University of New Mexico Press. Albuquerque.

Berrio Palomo, Lina Rosa, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary R. Goldsmith Connelly et al. (coords.)

2020 *Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas.* UAM, UNAM, Bonilla Artigas. México.

Crawford, James M.

1989 *Cocopa dictionary.* University of California Publications in Linguistics. California.

1993 *Cocopa Texts.* University of California Publications in Linguistics. California.

Cruz, Emiliana

2017a Documenting Landscape Knowledge in Eastern Chatino: Narratives of Fieldwork in San Juan Quiahije. *Anthropological Linguistics*, 59 (2): 205-231.

2017b Names and Naming in Quiahije Chatino, en *Memory and the Politics of Place: Archaeologists, Stakeholders, and the Intangible Heritage of Landscape*, Armstrong-Fumero, Fernando y Julio Hoil Gutierrez (eds.). University Press of Colorado. 7868 palabras (1 de marzo de 2017). Boulder.

Garduño, Everardo

2011 *De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles. Movilidad, redes sociales y etnicidad entre los grupos indígenas yumanos de Baja California.* UABC, CDI. Mexicali.

2016 *En donde sale el sol. Decadencia y revitalización de la cultura yumana en Baja California.* Universidad Autónoma de Baja California. Mexicali.

Gifford, E. W.

1933 *The Cocopa.* University of California Press. Berkeley, California.

Gómez Estrada, José Alfredo

2000 *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios.* Universidad Autónoma de Baja California. Baja California.

Gorter, Durk

2006 Introduction: The Study of the Linguistic Landscape as a New Approach to Multilingualism. *International Journal of Multilingualism*, 3 (1): 1-6.

Gorter, Durk y Elena Shohamy (eds.)

2009 *Linguistic Landscape. Expanding the Scenery*. Routledge, Taylors and Francis Group. Nueva York.

Gow, Peter

2020 (1991) *De sangre mezclada. Parentesco e historia en Amazonía peruana*. Universidad Católica Sedes Sapientiae, Share Amazónica. Perú.

Hernández, Carmen, Jorge Flores, Andrea Rodríguez et al.

2020 *Mapeo comunitario y cartografía colaborativa para la defensa del territorio y los bienes comunes. Guía para promotores, activistas y facilitadores comunitarios*.

Hugh-Jones, Stephen

2016 Writing on stone; writing on paper: myth, history and memory in NW Amazonia. *History and Anthropology*, 27 (2): 154-182.

Ibáñez, María Elena

2015 *Descripción fonológica de la lengua paʔiá:y*, tesis de licenciatura en Lingüística. ENAH. México.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)

2008 Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. *Diario Oficial de la Nación*, lunes 14 de enero: 39.

Latour, Bruno

2007 (1991) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Víctor Goldstein (trad.). Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

Mark, David M., Andrew G. Turk, Niclas Burenhult et al. (eds.)

2011 *Landscape in language: transdisciplinary perspectives*. John Benjamins Publishing Company. Philadelphia.

Martínez Ramírez, María Isabel

2020 *Teoría etnográfica. Crónica por la antropología rarámuri*. Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2016 Los diseños en la cestería seri: Ensayo sobre técnicas de vinculación social. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 38: 135-170.

Martínez Ramírez, María Isabel, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (coords.)

2019 *Reflexividad y alteridad. I. Estudios de caso en México y Brasil*. Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Mithun, Marianne

1999 *The Languages of Native North America*. Cambridge University Press. United Kingdom.

Rodríguez, Andrea, Erika Miranda y Leopoldo Valiñas (coord.)

2020 *El paisaje y su estructura*. Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental y Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Stengers, Isabelle

2015 (2009) *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. COSAC-NAIFY. São Paulo.

Strathern, Marilyn

1988 *The gender of the gift*. University of California Press. California.

2014 *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. Terceiro Nome. São Paulo.

Surrallés, Alexandre y Pedro García (eds.)

2004 *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhagen.

Van Mensel, Luk, Mieke Vandenbroucke y Robert Blackwood.

2017 Linguistic Landscapes, en *Oxford Handbook of Language and Society*, Ofeilia García, Nelson Flores y Massimiliano Spotti (eds.). Oxford University Press. Oxford: 423-449.

Wagner, Roy

1981 *The Invention of Culture*. The University of Chicago Press. Chicago y Londres.

1972 *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. University of Chicago Press. Chicago y Londres.

William H. Kelly

1977 *Cocopa Ethnography*. The University of Arizona Press. Tucson, Arizona.

Entre la resistencia y la otredad. Arte rupestre histórico en el Cañón del Tetabejo, Sonora

Silvina Vigliani*

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Josuhé Lozada**

Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este trabajo presentamos los sitios con Arte Rupestre del periodo Histórico de uno de los lugares más emblemáticos para los indios rebeldes de Sonora: el Cerro Prieto. Este cerro ya era visitado desde época prehispánica por los grupos que se movilizaban en la región dejando miles de figuras de distintos estilos y temporalidades plasmadas en la roca. El Cañón del Tetabejo no fue la excepción. Sin embargo, algo que distingue a este cañón de los otros en el Cerro Prieto es la presencia destacada de motivos de la época histórica. Presentamos aquí las principales temáticas que dejaron plasmadas en la roca y con ello los distintos intereses y motivaciones que llevaron a estos grupos a pintar en las paredes rocosas. Destacamos aquellos elementos y detalles gráficos presentes en los diversos motivos que nos dan pistas acerca de su visión del otro y concluimos con algunas reflexiones y propuestas de análisis, como la relación humano-animal que nos permitirán profundizar en las percepciones y preocupaciones de quienes eligieron resistir.*

PALABRAS CLAVE: *Arte Rupestre, siglo XVIII, indígenas sublevados, campañas militares, relación humano-animal.*

Between resistance and otherness.
Historic rock art in the Tetabejo Canyon, Sonora

ABSTRACT: *In this work we present the sites with Rock Art from the historical period of one of the most emblematic places for the rebellious Indians of Sonora: Cerro Prieto. This hill had already been visited since pre-Hispanic times by groups that mobilized in the region, leaving thousands of figures of different styles and temporalities embodied in the rock. The Tetabejo Canyon was no*

* silvigliani@gmail.com

** fugauno@gmail.com

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2021 • Fecha de aprobación: 22 de julio de 2021

exception. However, something that distinguishes this canyon from the others on Cerro Prieto is the prominent presence of motifs from the historical period. We present here the main themes that they left embodied in the rock, and with them, the different interests and motivations that led these groups to paint on the rock walls. We highlight those elements and graphic details present in the various motifs that provide clues as to their vision of otherness, concluding with a series of reflections and proposals for analysis, such as the human-animal relationship, which would allow us to delve into the perceptions and concerns of those who chose to resist.

KEYWORDS: *Rock Art, 18th Century, indigenous rebels, military campaigns, human-animal relationship.*

INTRODUCCIÓN

El Cerro Prieto o Sierra Libre, como se la conoce actualmente, está ubicado a 50 km de la costa de Sonora, entre las ciudades de Hermosillo y Guaymas, y tiene poco más de 1 000 msnm. Se trata de un macizo montañoso surcado por numerosos cañones escarpados que resalta en la desértica planicie costera; esta región estuvo ocupada por bandas cazadoras, recolectoras y pescadoras que se movilizaron entre el mar y el desierto hasta los inicios del siglo xx.

Si bien en este artículo nos centraremos en el análisis de las pinturas rupestres de épocas históricas (siglos xvii a xviii) presentes en el Cañón del Tetabejo, es de destacar la importancia que tuvo la Sierra para estos grupos desde épocas prehispánicas [Contreras *et al.* 2009, Messmacher 1981; Robles Ortiz 1982; Vigliani 2015, 2016, 2019].

Una de las zonas arqueológicas más conocidas de la región se ubica en el Cañón de La Pintada; se trata de un conjunto de tinajas rodeadas de escarpadas paredes que sirvieron como un importante reservorio de agua para los grupos nómadas, que a su vez fueron el soporte ideal para que estos grupos dejaran plasmada una enorme cantidad de pinturas rupestres y petrograbados a lo largo del tiempo, fruto de distintas inquietudes y motivaciones. Las excavaciones que se hicieron en el área de campamentos, en la entrada del Cañón, indican una ocupación ininterrumpida entre el 600 y 1600 d. C. [Contreras *et al.* 2009].

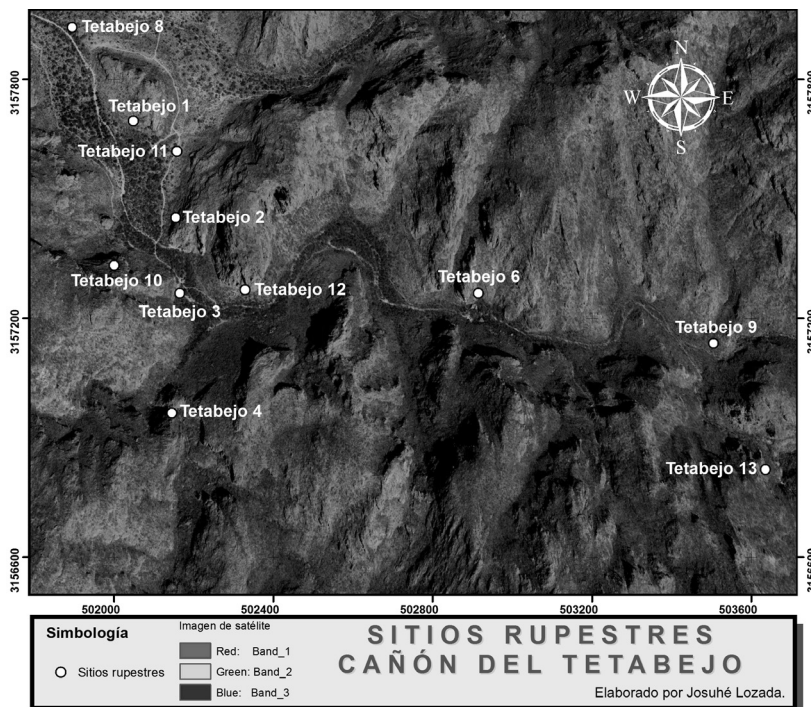
Al sur del Cañón de La Pintada se ubica el Cañón del Tetabejo, en donde se registraron 13 sitios arqueológicos, de los cuales sólo dos carecen de pinturas rupestres. Muchos de los motivos, estilos y gama de colores coinciden con los registrados en La Pintada aunque aquí no se observaron petrograbados y la cantidad y densidad de pinturas rupestres es menor. El análisis de las pinturas registradas permitió identificar distintos tipos de motivos, entre los que sobresalen: antropomorfos, zoomorfos, personajes/

híbridos, improntas de manos y una diversidad de motivos abstractos [Vigliani 2015]. Sin embargo, hay algo que distingue al Cañón del Tetabejo del resto de los cañones con pinturas rupestres, y es la presencia destacada de motivos de época histórica.

CAÑÓN DEL TETABEJO

Las primeras estribaciones del cañón del Tetabejo, de baja altura y amplio cauce, presentan muy poca evidencia arqueológica; sólo se ubicó una cueva con material arqueológico (Tetabejo 5), aparentemente histórico, justo en la entrada del cañón y con una excelente vista hacia la planicie desértica que se extiende al oeste de la Sierra. La situación cambia 3 km hacia adentro del cañón, donde la altura de las paredes se eleva, el cauce del cañón se estrecha y el agua es contenida en tinajas y arroyuelos. Allí, la presencia y concentración de sitios arqueológicos con Arte Rupestre aumenta localizándose principalmente en cuevas y abrigos rocosos, en los paredones que bordean al cañón o en aquellos que rodean a las tinajas.

Mapa 1. Área de estudio



Algunos de estos sitios presentan principalmente Arte Rupestre Prehispánico, caracterizándose por una diversidad de tipos de motivos y estilos, así como de diferentes temporalidades, incluida en muy pocos casos la histórica. Otros, en cambio, parecen contener sólo motivos de tipo histórico, salvo algunos de los casos, que mencionaremos aquí, existe muy poca superposición de motivos [Vigliani 2015, 2016, 2019].

Respecto al patrón de localización, en general, los sitios cuya preponderancia de tipos de motivos y estilo corresponde a épocas prehispánicas y coinciden en ser de fácil acceso por estar en su mayoría en el fondo del cañón presentando una baja visibilidad del entorno. A su vez, tienden a mostrar una mayor diversidad de estilos y de temáticas, que se traduce en una falta de composición y en la presencia de distintos puntos de vista en el ámbito pictórico.

Por otra parte, la mayoría de los sitios con motivos o temáticas de corte histórico se concentran principalmente alrededor del punto en donde el Cañón se estrecha y sus paredes se elevan, coincidiendo con las mayores posibilidades de refugio y de visibilidad. Más allá de este punto, la presencia del tipo de representaciones mencionadas decae. Si bien hay excepciones, la mayoría de estos sitios presentan una buena visibilidad de las vías de circulación, dada su ubicación, así como una buena intervisibilidad [Criado 1993]. A diferencia de los conjuntos pictóricos más tempranos, en el Arte Rupestre Histórico se observa un mayor énfasis en la composición y en temáticas más homogéneas.

Antes de pasar a la descripción de los motivos y temáticas pictóricas más destacadas, haremos una breve síntesis del contexto histórico en el que estas pinturas pudieron haber sido realizadas.

SONORA EN LA ÉPOCA NOVOHISPANA

La expansión española en la provincia de Sonora se realizó bajo el impulso colonizador de las misiones jesuíticas a principios del siglo XVII, quienes penetraron sistemáticamente en la región y se establecieron entre las comunidades nativas. La función de las misiones era, además de la evangelización, congregar en los pueblos de misión a los nativos que vivían en las rancherías o dispersos en el monte, enseñarles el cultivo de la tierra y la cría de ganado y las ventajas de la vida organizada en lo económico y en lo político [Borrero 2018; Ortega Soto 2010; Ortega Noriega 2010: 53]. La entrada de los jesuitas a tierras sonorenses formaba parte de un proyecto colonial cuyo principal objetivo era integrar la región al sistema económico novohispano; por lo tanto, debían crear las condiciones para el asentamiento de colonos

españoles en dicha provincia, quienes comienzan a llegar a mediados del siglo xvii. Sin embargo, las relaciones entre los jesuitas y los colonos civiles, en su mayoría mineros, se verán marcadas por la pugna sobre el control de las comunidades indígenas y sus recursos, cuestión que tendrá momentos álgidos a lo largo del siglo xviii [Atondo *et al.* 2010; Borrero 2018: 113].

Los presidios, por su parte, fueron las instituciones militares que, al lado de las misiones, facilitaron la expansión española hacia el norte de la Nueva España. La función de los presidios era proteger todos los establecimientos españoles de los ataques indígenas así como forzar a los recién bautizados a permanecer en las misiones, además de defender los territorios de la corona española de posibles incursiones y ataques extranjeros [Ortega Soto 2010].

Los soldados del presidio por lo general carecían de toda instrucción militar. En cambio, nacidos en la región, eran diestros vaqueros y sabían enfrentarse a las tácticas guerreras de los indígenas. Si bien no tenían un uniforme en particular usaban una especie de abrigo de varias capas de piel llamado “cuera”, el cual era muy efectivo contra las flechas de los indios. Cada soldado debía tener una espada ancha, una adarga, una lanza, una escopeta o mosquetón y dos pistolas, y además cada uno contaría con seis caballos y una mula. Sin embargo, no todos los soldados contaban con el equipo completo dado que era muy costoso y no todos podían comprarlo [Ortega Soto 2010: 197-198].

Hacia finales del siglo xvii se había logrado reducir a los grupos agrícolas y seminómadas de la región como yaquis, pimas bajos, ópatas y *eudeves*, y posteriormente a los pueblos de la región de los ríos Aros y Sahuaripa [Borrero 2018: 115]. Sin embargo, la resistencia de los grupos nómadas, como los seris y apaches, marcó el límite de la expansión del imperio y demostró la inoperancia de los recursos españoles.

Los seris eran varias bandas diferenciadas que se movilizaban por la gran planicie costera de Sonora desde época prehispánica. Los intentos de los jesuitas para lograr la sedentarización de estos grupos fueron infructuosos ya que desertaban frecuentemente de los pueblos para volver a sus antiguos dominios. Aislados del resto de la población nativa por los establecimientos misionales, los seris tendieron a adquirir por medio del robo lo que antes obtenían del intercambio. Tales acciones causaban estragos en los ranchos y en los asentamientos de los españoles, quienes no tardaban en responder con persecuciones y represalias militares.

La insurrección seri de 1725 marca el primer movimiento de protesta indígena organizado de tantos otros que sacudirán a la sociedad sonorense durante la mayor parte del siglo xviii [Mirafuentes 1979: 3]. En 1749 se pro-

dujo una nueva sublevación seri, que produjo, un año más tarde, el inicio de una serie de campañas militares contra estos grupos, especialmente en la Isla Tiburón; la sublevación seri adquirió gran magnitud hacia la década de 1760 cuando se les unieron pimas, pápagos y *sibubapas*.

Fue entonces cuando la guerra de exterminio, encabezada por el gobernador Parilla, llevó a los seris a refugiarse en el Cerro Prieto, un lugar bien conocido para estos grupos. Al mando del coronel Domingo Elizondo, los soldados de la campaña militar pasaron más de tres años a caballo para conseguir una paz relativa, lo que no se consiguió fácilmente [Elizondo 1999]. El misionero jesuita Juan Nentuig describe en 1764, en su obra *El rudo ensayo*, al Cerro Prieto al hacer referencia el principal refugio de los seris durante las incursiones militares españolas:

Su principal abrigo es el famoso *Cerro Prieto*, al poniente de San José de los Pimas, 12 leguas; y 12 casi al sur de Pitic; y del mar, como 14 leguas al oriente; y de la boca del río Yaqui, al norte, 30 leguas. Dicho cerro es un agregado de muchos cerros que hacen un conjunto de una fortaleza, casi incontrastable, con innumerables cortaduras que hizo naturaleza por medio de unos cajones o barrancas profundísimas, que no se pueden pasar a caballo para dar alcance al enemigo, aunque éste vaya vencido, sino por muchas vueltas y rodeos; y entretanto ya el seri se halla remontado en alturas y picachos inexpugnables [1977:81].

Entre 1767 y 1771, el coronel Elizondo y demás autoridades y patrullas móviles llevaron adelante numerosas incursiones a los escarpados cañones del Cerro Prieto con el fin de atacar a los sublevados y exterminarlos en su propio refugio. Los seris, en tanto, resistieron férreamente los asaltos españoles apoyados sin duda en el conocimiento preciso que tenían del terreno [Robles Ibarra 2019; Robles *et al.* 2020]. El proceso de pacificación tomó más de 20 años y requirió la máxima movilización militar llevada a cabo en la historia de la Sonora colonial.

La primera mitad del siglo XIX, marcada por las guerras yaquis y la independencia mexicana, no implicó cambios significativos por lo que las relaciones entre seris y mexicanos continuaron alternándose entre momentos de treguas difíciles de sostener y periodos de mutua violencia. Fue durante este tiempo cuando los seris se vieron obligados a replegarse cada vez más hacia el inhóspito desierto costero con el fin de aislarse de blancos y mestizos por lo que es probable que ya no volvieran a ocupar el Cerro Prieto.

ARTE RUPESTRE HISTÓRICO EN EL CAÑÓN DEL TETABEJO

El Arte Rupestre tiene para los arqueólogos la ventaja de poder encontrarlo *in situ*, es decir en el mismo lugar donde fue creado y utilizado. En ese sentido, la relación de las figuras con la roca, la cueva y el lugar es fundamental para el análisis e interpretación del arte rupestre. En atención a ello, el registro de las pinturas rupestres analizadas se hizo a partir de tres niveles de análisis: a) las figuras, b) el contexto y c) el entorno, mismos que sintetizamos a continuación:¹

a. *El análisis de las figuras*: La unidad de análisis es el motivo, definiendo a éste como aquella imagen que fue realizada en un mismo momento (unidad de ejecución) y con un sentido determinado (unidad de motivación). El motivo puede estar constituido por una sola unidad, denominado “motivo simple”, o por más de una unidad, denominado “motivo compuesto” [Gradin 1978; Hernández 1985]. Dentro de estos últimos puede identificarse, en ocasiones, lo que Vigliani [2015] define como “motivo compuesto compartido”, es decir, un motivo compuesto realizado por dos o más personas con la misma motivación pero con diferencias estilísticas o de “mano”.

b. *El análisis del contexto*: Aquí refiere a la relación de las imágenes entre sí y con el soporte en término de tres aspectos: la relación espacial que tiene cada motivo con los demás y a su ubicación sobre el soporte, la relación entre los demás motivos con los que se comparten semejanzas formales, técnicas y de intensidad tonal y/o pátina, que permite inferir una relativa sincronía de ejecución, finalmente determinar motivos y la posibilidad de efectuar asociaciones entre estos conjuntos de motivos y otra evidencia material del sitio [Hernández 1985].

c. *El análisis del entorno*: Este nivel se centra en todo aquello que rodea al sitio, lo que implica considerar tanto la naturaleza del sitio (paredón, abrigo, cueva), como la asociación del mismo con accidentes naturales y formas particulares del terreno, la relación espacial con fuentes de agua u otros recursos, la orientación, la accesibilidad al sitio, la sociabilidad del mismo (espacio público o privado), la visibilidad e intervisibilidad [Criado 1993], entre otras.

¹ La metodología de análisis se describe con más detalle en otro trabajo [Vigliani 2015].

Finalmente, estos tres niveles de análisis permiten establecer o definir estilos y temáticas recurrentes. Así, entendemos por estilo a la confluencia reiterada de una amplia gama de elecciones empezando principalmente por la forma, la técnica, el tratamiento de la figura y los colores utilizados; en ocasiones, pero no menos importante, variables como el tipo de roca, el espacio dentro del sitio y el lugar en el paisaje. Puede responder a la acción de diferentes personas que interactúan dentro de un grupo social y comparten un conjunto de elecciones o bien a la expresión de una sola persona. A su vez, puede ocurrir que determinados motivos aparezcan asociados de manera recurrente conformando temas. Un tema entonces refiere a la recurrencia de motivos similares que se dan en una región dada [Gradin 1978] pudiendo verse reflejados mediante distintos estilos [Vigliani 2015].

MOTIVOS Y TEMAS HISTÓRICOS MÁS RELEVANTES EN EL CAÑÓN DEL TETABEJO

A continuación, presentaremos los motivos y temas más relevantes relativos a la época histórica. Estos fueron definidos a partir de motivos figurativos cuyo referente formal (jinetes a caballos, ganado vacuno, entre otros) nos indica que son posteriores al contacto.² Por último, presentaremos un sitio que se distingue sensiblemente del resto, dado cierta particularidad temática de sus motivos así como su localización. Los principales motivos y temas históricos son:

1) Jinetes a caballo con o sin armas en actitud de ataque:

a. Españoles/criollos.

Es el más numeroso y se presentan en distintos estilos: color negro, tinta plana, trazo mediano, fino y muy fino (es el estilo más utilizado); color rojo/naranja y blanco, tinta lineal, trazo fino; color naranja, tinta lineal y plana, trazo mediano a fino; color blanco, tinta plana, trazo grueso.

b. Indígenas.

Es muy escaso y sólo se presentan en color negro, tinta plana, trazo fino a mediano, figuras pequeñas a medianas.

2) Personaje a caballo o de pie con desjarretador asociado a vacunos

Se presenta especialmente en color negro, tinta plana, trazo fino a mediano y sólo en un caso en color blanco, tinta plana, trazo grueso.

² Futuros análisis permitirán identificar o descartar la existencia de otros motivos o temáticas históricas más allá de sus referentes formales.

- 3) Venado macho en muchas de esas escenas
Se presenta en color negro, tinta plana, trazo grueso, mediano y fino.

- 4) Esferas blancas/manos en positivo en blanco atravesando motivos previos
Se presenta en color blanco, las esferas en tinta plana y trazo grueso mientras las manos aparecen en positivo.

A continuación, describiremos cada uno de los temas con sus características y variantes haciendo mención de sus contextos y entornos:

- 1) Jinetes a caballo con o sin armas en actitud de ataque
 - a) Españoles/criollos.

Entre las características más sobresalientes de este tema está el detalle y la gestualidad con la que fueron representados los personajes, así como la destreza y el dominio del jinete sobre el caballo. Una actitud de arrogancia se percibe en muchas de estas escenas; en algunos casos se destacan empuñando su espada o una lanza en actitud de combate, en otros casos se detallan las espuelas o la presencia de la montura. La mayoría de los jinetes tienen sombrero de ala aunque en ocasiones parecieran diferir entre ellos; estos jinetes a caballo suelen conformar motivos compuestos junto con otros jinetes a caballo y/o caballos solos.

Uno de los sitios que ya había recibido atención en el Cañón del Tetabejo es Tetabejo 3 [Robles Ortiz 1982]. Se trata de un conjunto de pinturas realizadas en la parte baja del paredón del cañón, de fácil acceso y escasa visibilidad. Frente al sitio, los primeros elementos que saltan a la vista son los jinetes a caballo en vivos colores blanco y anaranjado. Manuel Robles Ortiz [1982] los interpreta como los “soldados de cuera” que durante el siglo XVIII enfrentaron a los grupos indígenas que se refugiaban en este cerro (figura 1). Ciertamente, el detalle de sus ropas hace suponer que se trata de las famosas cueras, estas capas de pieles superpuestas y tejidas que usaban los soldados del presidio como escudo contra las flechas de los indígenas; dos de ellos portan una lanza y posiblemente otro una espada, mientras que dos jinetes (parte inferior) sostienen un objeto circular u oval pudiendo ser un escudo de cuero o adarga. La particularidad de este motivo es que cada jinete a caballo tiene un diseño diferente con, incluso, algunas variantes de “mano”. Esto lo convierte en un posible *motivo compuesto compartido*, es decir, un motivo realizado por varias personas que comparten la misma motivación en su ejecución. Otro detalle interesante es que el diseño de sus ropas, sea cual sea éste, se continúa hacia el caballo pareciendo a veces conformar una unidad.

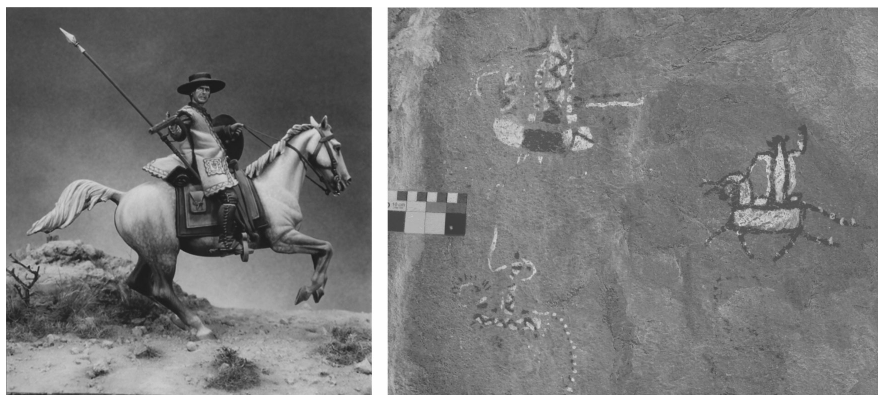


Figura 1. "Soldados de cuera". Tetabejo 3.

Fuente: Lámina <<https://www.pinterest.com.mx/pin/372672937893304699/>>.

Foto: Silvina Vigliani.

La temática analizada se presenta también en el sitio Tetabejo 1 o Cueva del Cerrito, ubicada en el faldeo sur de un pequeño cerro o promontorio en el centro del valle del cañón. Junto con Tetabejo 3 y Tetabejo 11 constituyen los sitios con mayor facilidad de acceso de los utilizados en época histórica, aunque desde aquí hay una mejor visibilidad. Se trata de una cueva de amplias dimensiones y gran cantidad de pinturas rupestres de diferentes épocas, incluida la histórica. El motivo analizado muestra a dos jinetes a caballo en primer plano con las manos en alto, en actitud de ataque y blandiendo una espada. Otros jinetes a caballo aparecen en escena pero esta vez más pequeños o más alejados, planteando el uso de la perspectiva. Completan la escena otros caballos sin jinete; todos miran en la misma dirección lo que sugiere una situación ofensiva o de ataque (figura 2c).

Otra escena interesante con el tema bajo análisis, pero con un estilo diferente, se da en el sitio Tetabejo 12 (figura 2a). Se trata de un abrigo rocoso de dos niveles (ambos con pinturas) ubicado casi enfrente de Tetabejo 3 pero sobre ladera y en una parte estrecha del cañón. El motivo histórico se ubica en el nivel de arriba, donde hay una buena visibilidad hacia el interior del cañón; allí, entre un gran bloque de piedra desprendido del techo y que forma un angosto pasillo, hay dos figuras que conforman un motivo compuesto. Éstas son dos caballos: uno con jinete y montura cuyas espuelas parecen sobredimensionadas y que "entra" al pasillo; y del otro lado, un caballo (aparentemente sin jinete, ni montura) que "sale" del pasillo. En

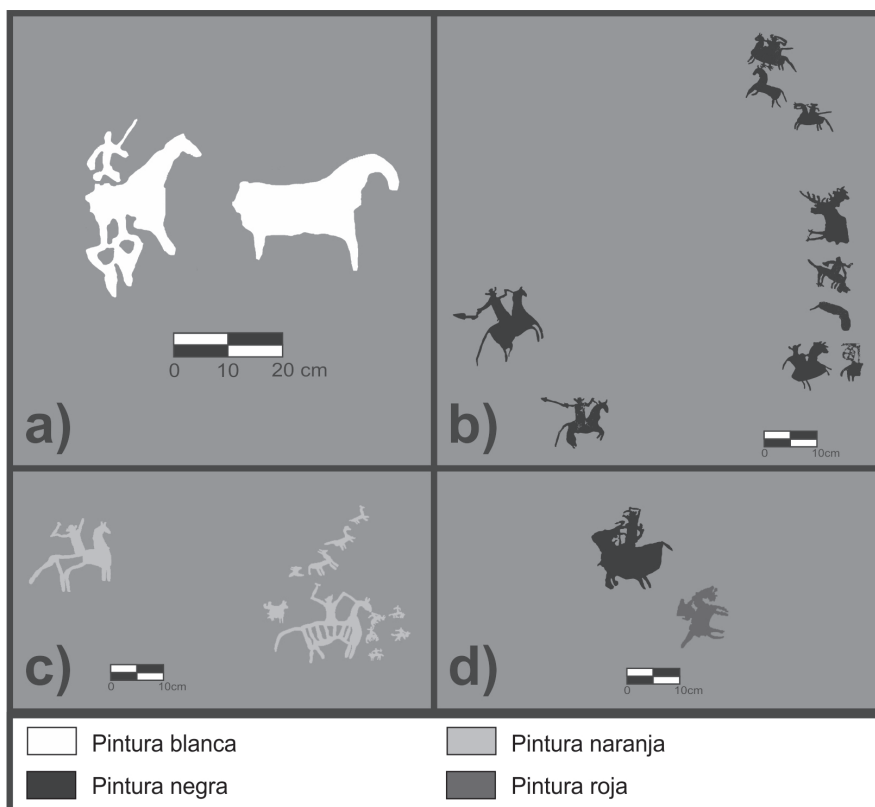


Figura 2. Jinetes a caballo. a) Tetabejo 12; b) Tetabejo 4, Segundo Nivel; c) Tetabejo 1; d) Tetabejo 10.

Dibujo: Josuhé Lozada.

Restan por mencionar los motivos presentes en los diferentes sectores de la tinaja de Tetabejo 4. Esta tinaja está formada por una gran hendidura en la roca, que hace que parezca estar rodeada por un imponente paredón de más de 30 m de altura. Esta hendidura en realidad esconde, a lo largo de sus más de 30 m, otras tres tinajas que en línea vertical conducen el agua hacia la primera de la que se forma un arroyo estacional. De las cuatro tinajas conectadas, tres tienen pinturas: la primera, denominada **Tetabejo 4, Tinaja 1** y a la que se accede caminando por el cauce del arroyo; es la más conocida y contiene gran cantidad de arte rupestre prehispánico de distintos estilos y temporalidades. La segunda tinaja, denominada **Tetabejo**

4, Tinaja 2 está a unos 15 m arriba de la primera y si bien es de muy difícil acceso tiene buena vista de la parte del cañón que se dirige al noreste. Las pinturas se concentran en una covacha al costado de la tinaja y van desde la época prehispánica hasta la histórica con gran superposición de las mismas. La tercera tinaja, nombrada **Tetabejo 4, Tinaja 3** se presenta como un espacio cerrado y oculto de muy difícil acceso a la que sólo pudimos ingresar descendiendo 15 m por una cuerda. Además de ser un espacio muy protegido, tiene una buena vista de la porción del cañón que se dirige hacia el noreste. Este sitio será descrito en la parte final del artículo. La cuarta tinaja, a la que se accede fácilmente dando vuelta al cerro, carece de pinturas y/o de material arqueológico. Un último sector con pinturas dentro de este gran sitio lo constituye un pequeño abrigo, al que denominamos **Tetabejo 4, Segundo Nivel** que se forma sobre uno de los paredones, aproximadamente 15 m arriba de la primera tinaja, y a la que se accede por un estrecho refilón del cerro.

En este último sector destaca un motivo compuesto en color negro, tinta plana y trazo fino; está formado por varios jinetes a caballo, dos de ellos empuñando espadas o lanzas y al menos dos caballos sin jinete, acompañando la escena (figura 2b). Destaca en los jinetes la destreza en el manejo del caballo y el detalle de sus gestos. Se observa a su vez el tronco delantero de un gran venado con sus cornamentas, lo que prefigura el tema 3.

Por otra parte, en **Tetabejo 4, Tinaja 2**, se observa un jinete con sombrero de ala montando a caballo y tomando las riendas con una mano mientras extiende la otra hacia atrás en actitud arrogante; está realizado en color blanco y trazo grueso. Superpuesto al mismo se observa otro jinete a caballo, pero esta vez realizado en color negro con un delineado muy fino y empuñando una lanza. Otro motivo compuesto en el mismo panel corresponde a una hilera de caballos blancos, dos de los cuales están con jinete.

Finalmente se observan dos jinetes a caballo en el sitio Tetabejo 10, un enorme paredón sobre una ladera abrupta y escondida, que hace que esté protegido pero con una excelente visibilidad de todo el cañón hasta la entrada. En este caso, se trata de dos motivos simples, uno negro y otro rojo, ambos en tinta plana (figura 2d).

b) Indígenas.

La representación de indígenas a caballo es mucho más escasa, sin embargo, sobresalen las mismas actitudes observadas en los jinetes españoles/criollos: la gran destreza del jinete sobre el caballo y la actitud de ataque. En este caso presentaremos los dos motivos compuestos registrados en el cañón del Tetabejo, ambos en color negro y tinta plana. En la Cueva del

Cerrito o sitio Tetabejo 1 encontramos el primer motivo. Está compuesto por dos figuras a caballo, una con un arco y flecha y el otro con objeto circular, en ambos casos portan tocado de plumas en la cabeza; por este último detalle se les suele interpretar como apaches (figura 3).



Figura 3. Tetabejo 1, indígenas a caballo.

Dibujo: Josuhé Lozada.

El segundo caso se ubica en el sitio Tetabejo 3. Está en el mismo panel que los “soldados de cuera” pero fueron realizados con anterioridad a los arriba mencionados. Se trata de dos jinetes a caballo con tocado de plumas y en actitud de ataque bastante mal definidos.³

2) Personaje a caballo o de pie con desjarretador asociado a vacunos

Desjarretar era cortar de un tajo el tendón de las patas traseras de un animal, tumbarlo para desollar, extraer su cuero y aprovechar el cebo. Por supuesto, no se trataba de pastorear ni de aquerenciar al ganado sino todo lo contrario. Esta cacería de ganado se hacía principalmente a caballo y utilizando un instrumento llamado desjarretador, proveniente de la ganadería extensiva ibérica. Se trataba de una vara de madera de 2 a 2,50 m de

³ De hecho, ambas figuras parecen formar parte de una composición más amplia en la que lamentablemente sólo se observan formas indefinidas en color negro, a las que se superponen los “soldados de cuera”.

largo en cuyo extremo tenía una media luna de hierro afilada con la que se cortaba las jarretas del animal. Dicha actividad era común que la realizaban quienes contaban o trabajaban con el ganado o incluso lo robaran, por lo que tanto españoles, criollos y mestizos como indígenas supieron hacerlo.

La cueva de Tetabejo 2 se ubica sobre una ladera bastante abrupta así que hace que su acceso sea algo dificultoso. No obstante, la vista que se tiene desde allí es excelente, alcanzándose a ver todo el valle del cañón hasta la entrada misma a más de 3 km al oeste. Las pinturas rupestres corresponden especialmente a épocas históricas. La primera escena la encontramos en el sector centro-derecho. Se trata de un jinete a caballo con un desjarretador en la mano persiguiendo a un toro; está realizado en color negro, tinta plana y en actitud más estática que el tema anterior (figura 4a).

En la misma cueva, otra escena de caza vacuna se desarrolla sobre una roca desprendida del techo. Se trata de un jinete a caballo con desjarretador y tres animales, uno yace caído a los pies del caballo; la postura del caballo con el mentón escondido y la cabeza gacha expresa un estado de agresión (figura 4b); la escena está realizada en color blanco y trazo grueso irregular.

Por último, sobresale una escena en el sector derecho de la cueva (figura 4c). Se trata de un motivo compuesto por un animal con grandes cuernos de uno de los cuales sale una línea en zigzag; la posición de las patas del animal hace suponer que se halla en estado de vuelo; del lomo del animal se asoma una aparente figura antropomorfa con los brazos en alto en forma de astas de venado (tema 3). La escena es atravesada por una hilera de esferas blancas (tema 4) una de las cuales se presenta como soliforme. Es evidente que toda la escena, que además está asociada a una gran grieta en la pared del lado izquierdo, tiene un alto componente simbólico. Inmediatamente a la derecha y un poco arriba de esta escena se observa un personaje de pie con desjarretador detrás de un vacuno que sigue en línea descendente hacia otras manchas en color negro y finalmente otro bovino. Toda esta escena parece corresponder nuevamente a una persecución del ganado por parte del personaje con desjarretador. Si bien es difícil establecer si ambas escenas (el animal en vuelo y la del desjarretador) comparten la misma motivación en su ejecución y por lo tanto forman un único motivo compuesto o por el contrario son dos motivos por separado,⁴ es probable que tengan cierta vinculación simbólica.

⁴ Comparten el mismo color, técnica y tratamiento de ejecución así como la intensidad tonal y el espacio que ocupan, pero difieren en la temática.

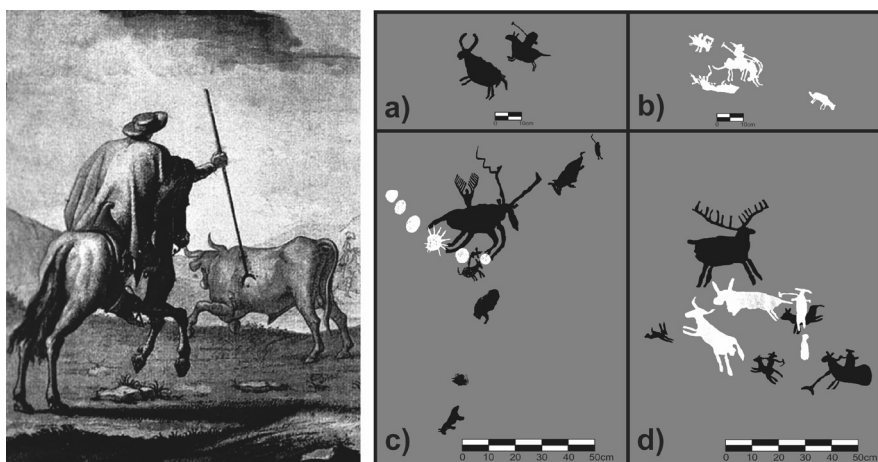


Figura 4. Desjarretadores, a, b y c) Tetabejo 2; d) Tetabejo 11.

Fuente: lámina de desjarretador <<http://contenidos.ceibal.edu.uy/>>.

Dibujo: Josuhé Lozada.

Otras escenas bajo el tema de análisis se presentan en el sitio Tetabejo 11. Se trata de un conjunto de pinturas históricas realizadas en dos paneles en la parte baja de un paredón que mira al oeste y es donde se accede de manera relativamente fácil. Los motivos bajo análisis se ubican en el panel de la izquierda y representan al menos dos eventos de realización (figura 4d). El primero, en color negro y tinta plana, muestra a un jinete a caballo con desjarretador, en asociación espacial con otro jinete a caballo y unos zoomorfos en actitud dinámica. El segundo motivo en color blanco se superpone al anterior y representa a un personaje de pie con desjarretador alcanzando a dos toros. Un gran venado en la parte más alta corona la escena (tema 3).

Cabe destacar que la ganadería era una actividad económica importante para los colonos ya que los mulares, caballares y vacunos proliferaron muy bien en la región. De hecho, se dice que las cabezas de vacunos que había en la provincia, ya sea en cautiverio o cimarronas, eran tan numerosas que cada año en octubre o noviembre era necesario realizar una matanza para controlar el crecimiento. Luego de la matanza preparaban la carne seca, trabajaban el cuero y obtenían manteca y sebo [Ortega Soto 2010: 218-219]. Los indígenas conocieron este instrumento y es seguro que lo usaron contra el ganado en diversas ocasiones y en los asaltos contra las haciendas españolas. Así lo expresa un testigo del ataque seri a la casa de Salvador de la Huerta, el 30 de septiembre de 1725, quien:

Estuvo oyendo lo que hablaban los indios; pues después que ejecutaron las muertes se fueron al chiquero adonde estaban encerrados unos becerros, y allí los comenzaron a desjarretar, y los oía decir: *veamos ahora Huerta cómo comes terneras gordas y andas en caballos buenos y no nos quieres dejar que comamos nosotros* [Mirafuentes 1979: 8].

Está claro el enfrentamiento que traían colonos e indígenas por el territorio y los recursos y que derivó en la insurrección seri de 1725 y, subsecuentemente, en las campañas militares que obligaron a estos grupos a refugiarse en el Cerro Prieto.

3) Venado macho en escenas históricas

El venado ha sido uno de los animales más simbolizados en todo el país incluida la región de Sonora. Desde la humanidad primigenia conmemorada en la danza del venado yaqui hasta los rituales de petición de lluvia celebrada por los pápagos, el venado ha estado presente desde épocas prehispánicas en la ritualidad de los grupos que habitaban la región. La pluralidad de concepciones asignadas a este animal también se expresa mediante variantes de sexo y edad en su expresión gráfica (venados jóvenes, hembras, hembras embarazadas, venados machos adultos).

En el caso de los motivos que conforman el tema bajo análisis, la característica fundamental es que se trata siempre de venados macho adultos. Estos aparecen especialmente en medio de escenas de ataque o de matanzas de vacunos. El primero ya lo vimos en el sitio Tetabejo 4, Segundo Nivel: se trata del tronco delantero de un gran venado macho en medio de una escena de jinetes a caballo exhibiendo su destreza y su capacidad de ataque (figuras 2b y 5a). El segundo lo vimos en el sitio Tetabejo 2: en este caso, aparece representado como parte de un ser híbrido, en donde los brazos levantados del personaje que se asoma detrás del animal en vuelo conforman dos grandes astas de venado. Este caso resulta por demás interesante ya que expresa al menos la importancia agencial del venado (figuras 4c y 5b). El tercer caso lo vimos en el sitio Tetabejo 11 (figuras 4d y 5c): un gran venado con sus cornamentas, coronando el panel rupestre. La ubicación y la hechura mejor acabada de la figura con respecto a las demás lo posicionan como un elemento simbólico destacado

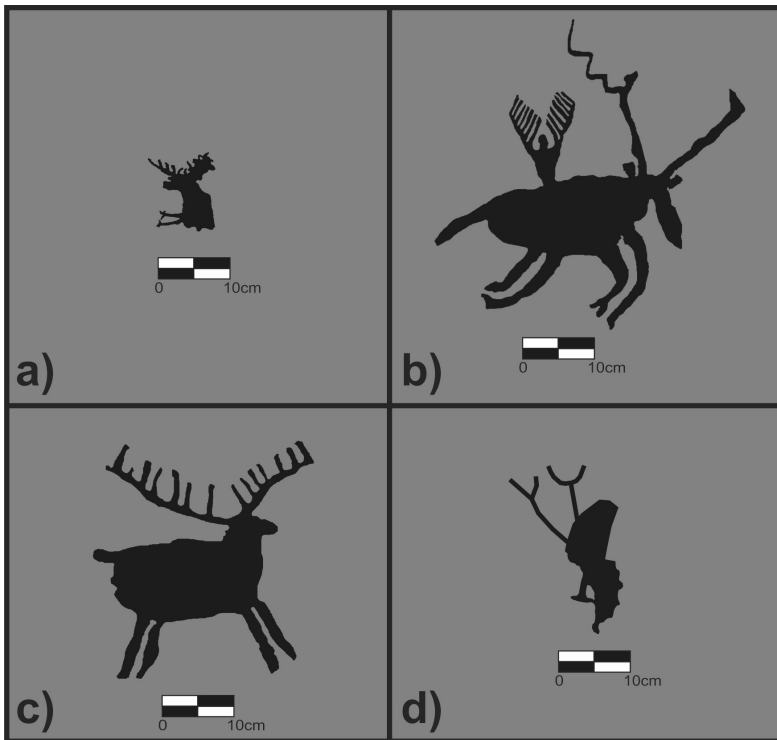


Figura 5. Venados, a) Tetabejo 4, Segundo Nivel; b) Tetabejo 2; c) Tetabejo 11; d) Tetabejo 10.

Dibujo: Josuhé Lozada.

Otro caso lo encontramos en el sitio Tetabejo 10; allí, entre los dos jinetes a caballo ya mencionados y dos parejas de antropomorfos de pie que parecen interactuar se encuentra una gran cabeza de venado en color negro, tinta plana y trazo grueso. En este caso, las cornamentas son más esquemáticas que en los casos anteriores pero repite el patrón de tener una presencia destacada respecto a las figuras que lo rodean (figura 5d).

4) Esferas blancas/manos en positivo en blanco atravesando motivos previos

Esta temática parece ser la más tardía dado que tiene la característica de superponerse a motivos previos. Para el caso de las esferas ya las vimos en el sitio Tetabejo 2 atravesando el animal en vuelo (figura 4c), también la encontramos en Tetabejo 4, Tinaja 2, donde ocho esferas blancas se superponen a una serie de motivos previos. El sitio de Tetabejo 9 por su parte, mues-

tra tres manos en positivo y color blanco sobrepuestas a figuras zoomorfas de menor intensidad tonal. Se trata de la misma mano replicada tres veces por lo que va perdiendo pintura. A corta distancia, y a la misma intensidad tonal que las manos, se observa un aparente vacuno.

La característica de este tema es la dependencia de motivos previos, es decir, la existencia de figuras realizadas con anterioridad sobre las cuales posicionar las manos o las esferas. Es sugerente pensar que la motivación de dicha acción estuviera vinculada a la resignificación, sea para neutralizar, apropiar o purificar lo previamente representado.

SITIO TETABEJO 4, TINAJA 3

Como ya se dijo, el acceso al interior de esta tinaja es sumamente riesgoso ya que sólo queda descender desde la cuarta tinaja o ascender desde la tercera, en ambos casos con tiros verticales de 10 a 15 m. así que se trata de un espacio completamente rodeado por el paredón a excepción de una apertura a través de la cual se tiene una gran visual del tramo del cañón que se dirige hacia el NE. Estas características lo convierten en un lugar escondido, protegido y fresco, donde casi nunca recibe la luz directa del sol y el agua de la tinaja se conserva prácticamente todo el año.

Las pinturas se concentran a un costado y parecen representar pocos eventos de realización y contemporáneos entre sí, tanto por la falta de superposición como por la gran similitud en cuanto a técnica, tratamiento, forma, colores utilizados e intensidad tonal. En la mayoría de los casos, el estilo pictórico es el más característico de los motivos históricos, esto es, realizados en color negro y tinta plana, aunque también aparece el delineado y el color blanco y en mínima presencia el rojo. El trazo es muy fino y las figuras tienden a ser de pequeñas a muy pequeñas.

Lo interesante de este sitio, además de las características físicas del entorno, es que hay ciertas diferencias en cuanto a los temas representados con respecto a los anteriormente descritos. En primer lugar, no hay jinetes empuñando lanzas en actitud de ataque ni matanzas de vacunos con desjarretador, tampoco hay manos, ni esferas blancas. En cambio, se observan: escenas de pastoreo de caballos; escenas de manejo del ganado vacuno mediante lazo; caballos solos; venados macho adultos junto con caballos y toros; una escena compuesta por un individuo (¿“soldado de cuera”?) disparando con arma de fuego a un venado joven y otro individuo enlazando a un caballo y sosteniendo un objeto (¿palo?) con la otra mano; Una escena compuesta por un indígena con arco y flecha y tocado de plumas disparando al parecer a una manada de caballos, finalmente un personaje híbrido antropofitomorfo.

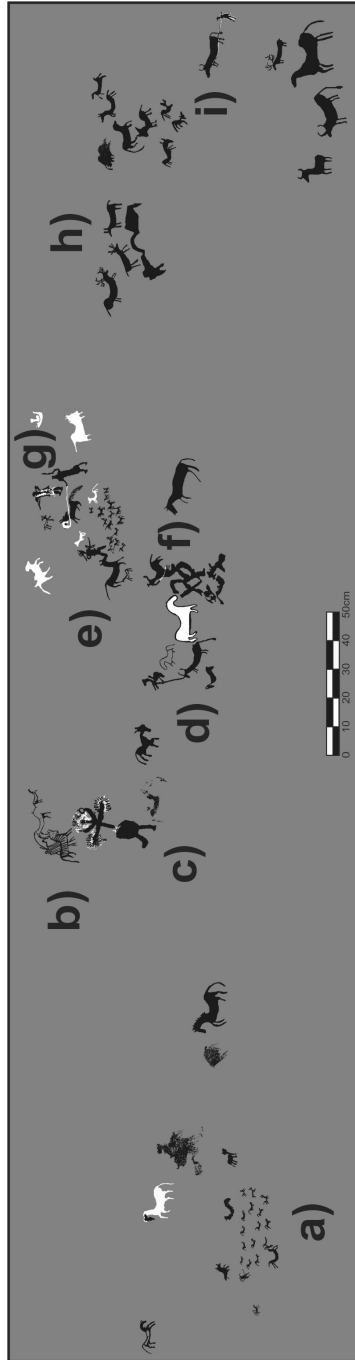


Figura 6. Tabejo 4, Tinaja 3.
Dibujo: Josuhé Lozada.

Las características de todo el panel reflejan un estado menos belicoso en donde las escenas de destreza física y arrogancia en la ofensiva están ausentes.⁵ En cambio, parecen representar actividades de la vida cotidiana propia de los nuevos habitantes. Cabe recordar que la mayor parte de los colonos que llegaban a la región provenían de otras provincias del virreinato atraídos por la minería y sólo algunos de ellos venían de la península ibérica. Hubo casos de peninsulares enviados por el Real Gobierno para ocupar cargos públicos o militares que se terminaron estableciendo con sus familias en la región. Los colonos que llegaron después, aunque hacían alarde de ser peninsulares, eran en su mayoría criollos, mestizos y mulatos. El estrato social más alto lo ocupaban los peninsulares dado que eran los oficiales de alto rango y los dueños de los negocios más redituables. Fueron también los funcionarios reales quienes por lo común se dedicaron a la agricultura y la ganadería en tanto que tenían más oportunidades de conseguir mercedes, esto es, tierras que la corona otorgaba a sus súbditos a perpetuidad, así como mano de obra indígena [Atondo *et al.* 2010: 115; Ortega Soto 2010: 233].

Como mencionamos arriba, una de las características del estilo pictórico más utilizado en época histórica es el detalle y la gestualidad corporal. Este panel no es la excepción y con relación a lo descrito arriba es de destacar el **motivo a** (escena de pastoreo de caballos) y el **motivo i** (personaje unido a un toro mediante lazo); en ambos casos se detalla la casaca y el calzón que utilizaban los españoles peninsulares y los criollos con recursos económicos en el siglo XVIII, y en el **motivo i**, además, destaca el sombrero y la elegancia en su postura. El jinete del **motivo f** viste también algún tipo de traje y sombrero, además exhibe su destreza en el dominio del caballo. Estos personajes, especialmente el **motivo a** y el **motivo i** bien pueden estar representando gente de alto rango.

Por otra parte, el venado macho adulto sigue apareciendo, pero ya no en una posición o tamaño prominente sino en proporción con los toros y caballos que le rodean. No obstante, su sola presencia junto a estos animales vuelve a marcar la importancia simbólica y agencial que habría tenido para los indígenas que los pintaron.

Finalmente, si bien hay múltiples facetas desde donde se puede abordar el análisis de los motivos aquí descritos, nos interesa señalar en este caso el aspecto de la relación humano-animal desde la noción de un paisaje relacional. Al respecto, retomamos la propuesta de Vigliani (2015) al

⁵ Sólo hay un motivo en donde el jinete exhibe su destreza sobre un caballo bravío, pero esta vez no porta armas sino un lazo blanco (**motivo f**).

abordar al mismo desde dos dimensiones de relacionalidad. Por un lado, el aspecto articulador entre entidades humanas y no humanas propio de las ontologías multinaturalistas (relaciones interespecíficas), y por otro, el aspecto compartido y comunicado de tales experiencias a través de la interacción en la práctica cotidiana dentro del grupo social (relaciones *intra-específicas*). Este modelo es en parte equivalente al concepto de *domesticidad* propuesto por Haber (2006) el cual refiere “ya no a las relaciones entre humanos y animales, ni a las implicadas relaciones sociales entre humanos, sino a las relaciones entre esas dos clases de relaciones” (Haber 2006: 83).

ANÁLISIS Y CONCLUSIONES

Como hemos analizado a lo largo de este texto, los motivos históricos más repetidos en el cañón del Tetabejo conforman dos temas principales: A) los jinetes a caballo con o sin armas en actitud de ataque –españoles/criollos, y B) personaje a caballo o de pie con desjarretador asociado a vacunos. En el primer caso, destaca el detalle y la gestualidad corporal con énfasis tanto en la vestimenta y uso del sombrero como en la destreza del jinete y bravura del caballo. Entre el armamento representado se observan espadas, lanzas y adargas, propias de los soldados del presidio. En ocasiones, la escena se completa con caballos sin jinetes, pudiendo representar los caballos extras que solían llevar en combate. Es probable que los acontecimientos que se vivieron especialmente a mediados del siglo XVIII impactaron en los nativos y motivaran la realización de estos motivos.

Los personajes con desjarretador y vacunos asociados manifiestan otro asunto de impacto en estos grupos. Se trata de “escenas de caza” que debieron ser comunes en tierras sonorenses a lo largo del siglo XVIII. En el caso de los motivos descritos, la presencia de sombrero de ala en la mayoría de las figuras representadas sugiere que se trata de españoles o criollos y no de los indígenas sublevados, aunque éstos bien pudieron ocasionalmente utilizar el desjarretador. Ahora bien, dado que en el arte rupestre prehispánico del cañón del Tetabejo las escenas de caza están prácticamente ausentes (Vigliani 2015) es evidente que el trasfondo ontológico de tales escenas es al menos novedoso y merece ser analizado a profundidad.

Una observación que se desprende de los temas A y B -y de las preocupaciones y percepciones de sus autores- se sitúa justamente en la relación humano-animal. En ambos casos se percibe un dominio del individuo sobre el animal -caballo o toro, ambos animales fuertes y bravos. Cabe recordar que es en estas escenas donde se hace presente el venado macho adulto. La forma en que aparece este animal en los paneles descritos deja

entrever la capacidad de agencia atribuida a éste con su sola presencia, lo que contrasta con la manera en que aparecen caballos y vacunos. Es claro que la relación que estos grupos guardaban con un viejo conocido como el venado no era equivalente al tipo de relación humano-animal representado en los temas A y B.

De este modo, una mejor comprensión acerca de la creación del venado como un animal vinculado al mundo espiritual indígena incluiría poner atención en las mutuas implicancias de la relación con los venados (relaciones *inter*-específicas) y de las relaciones sociales acerca del venado (relaciones *intra*-específicas) a lo largo del tiempo. Lo mismo puede decirse con respecto a la relacionalidad establecida entre estos grupos, el caballo y el vacuno, aunque aquí el corto tiempo y el contexto histórico en el que se dieron trazaron una red de relaciones claramente diferente. Es sin dudas un asunto en el que vale la pena profundizar desde el marco de la ontología indígena.

El sitio Tetabejo 4, Tinaja 3 es sensiblemente diferente. En primer lugar, sobresale la presencia de zoomorfos (caballos, bovinos y venados) por sobre los humanos. Sólo hay tres jinetes a caballo vinculados al manejo del ganado, vacuno o caballar. En contraste con las temáticas vinculadas a los enfrentamientos militares o a las matanzas de vacunos, aquí la impresión general del panel es la de un estado de relativa paz en donde las escenas del manejo (o domesticación) del ganado caballar y vacuno concentran la atención.

Los venados machos siguen presentes aunque ya no muestran una posición destacada. Por el contrario, la escena del “soldado de cuera” disparando a un joven venado es bastante peculiar y tal vez pueda connotar algo más profundo vinculado a la vulnerabilidad de los indígenas frente a los europeos. Con base en el análisis anterior, es posible pensar que el panel pictórico se haya realizado luego de las contiendas militares más importantes de mediados del siglo XVIII, en épocas de tregua y de relativa paz.

Finalmente, hemos descrito ya las características contextuales del venado macho adulto en los paneles rupestres, así como la repetición de esferas e improntas de manos en color blanco sobrepuestas a otros motivos. Esto indica que la expresión espiritual y agencial en el marco de una ontología indígena estaba muy presente en la acción pictórica.

En este artículo hemos querido hacer una primera aproximación al arte rupestre histórico en el Cañón del Tetabejo, sin embargo es mucho lo que resta por analizar y profundizar para poder acercarnos, mediante su expresión gráfica, a las percepciones y preocupaciones de quienes eligieron resistir.

REFERENCIAS

Atondo Rodríguez, Ana María y Martha Ortega Soto

2010 Entrada de colonos españoles en Sonora durante el siglo XVII, en *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, Ortega, Sergio y Ignacio del Río (coords.). Instituto de Investigaciones Históricas (Serie novohispana 49) UNAM. México: 95-134.

Borrero, María del Valle

2018 Los jesuitas en el proceso de expansión hacia el noroeste novohispano, en *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*. IHS, vol. 6 (2): 110-119.

Contreras, Eréndira, Manuel Graniel Téllez y Dai Elihu Blanquel

2009 La Pintada, Sonora. Voces en el viento, señales en tierra y roca. *Arqueología Mexicana*, XII (97). México: 62-65.

Criado Boado, Felipe

1993 Visibilidad e Interpretación del Registro Arqueológico. *Trabajos de Prehistoria*, 50. España: 39-56.

Elizondo, Domingo

1999 *Noticia de la expedición militar contra los rebeldes Seris y Pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767- 1771*. UNAM. México.

Gradin, Carlos

1978 Algunos aspectos del análisis de las manifestaciones rupestres. *Revista del Museo Provincial*, 1: 120-137.

Hernández Llosas, María Isabel

1985 Diseño de investigación para representaciones rupestres, en *PROINDARA-FECIC*- Buenos Aires: 11-65.

Messmacher, Miguel

1981 *Las pinturas rupestres de La Pintada, Sonora. Un enfoque metodológico*. Departamento de Prehistoria, INAH. México.

Mirafuentes, José Luis

1979 La insurrección de los seris, 1725. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 3ra. serie, tomo III, 1 (7). México: 3-23.

Nentuig, Juan

1977 *El rudo ensayo, Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. SEP, INAH, Proyectos especiales. Colección científica, Etnología. México.

Ortega Noriega, Sergio

2010 Crecimiento y crisis del sistema misional: 1686-1767, en *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, Sergio Ortega e Ignacio del Río (coords.). Instituto de Investigaciones Históricas (Serie novohispana 49) UNAM. México: 135-184.

Ortega Soto, Martha

- 2010 La colonización española en la primera mitad del siglo XVIII, en *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, Sergio Ortega e Ignacio del Río (coords.). Instituto de Investigaciones Históricas (Serie novohispana 49) UNAM. México: 185-242.

Robles Ortiz, Manuel

- 1982 Análisis de pictografías tardías del Tetabejo, Sonora. *Noroeste de México*, 6. México: 44-49.

Robles Ibarra, Julián

- 2019 *El Dragón, La Cuera y El Venado. Los soldados españoles y los combatientes indígenas en la campaña del "Cerro Prieto". Sonora, 1767-1771. Una visión desde la nueva historia militar*, tesis de maestría en Ciencias Sociales. El Colegio de Sonora. México.

Robles Ibarra, Julián y María del Valle Borrero

- 2020 El testimonio de las piedras. La campaña del Cerro Prieto en el arte rupestre de la Sierra Libre (1767-1771). *Temas Americanistas*, 45: 246-264.

Vigliani, Silvina

- 2015 *Pinturas espirituales. Identidad y agencia en el paisaje relacional de sociedades cazadoras recolectoras y pescadoras*. CONACULTA, INAH, ENAH. México.
- 2016 La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre, en *Anales de Antropología*. Instituto de investigaciones Antropológicas, UNAM. México: 24-48.
- 2019 La 'personalidad' de la caguama: arte rupestre, paisaje y agencia en la costa central de Sonora, México, en *Contribution in New World Archaeology 12*. Institute of Archaeology-Collegium Minus Jagiellonian University. Polonia: 119-138.

Los Frijoles: una provincia perdida en la cuenca baja del río Quelite, Sinaloa

Luis Alfonso Grave Tirado*

CENTRO INAH SINALOA

RESUMEN: *El objetivo de este artículo es demostrar que la interpretación dominante hasta ahora sobre la organización sociopolítica de Sinaloa, que sostiene la existencia de enormes territorios dominados por sendas capitales: Chametla, en el sur y Culiacán en el centro, está equivocada. Por medio de un nuevo análisis de los documentos que narran la primera incursión del ejército español a la costa noroccidental del Pacífico y de los resultados de las últimas investigaciones arqueológicas se establece que en realidad Sinaloa estaba dividido en unidades político territoriales relativamente pequeñas y por lo general circunscritas a las cuencas de los ríos. Se profundiza la búsqueda en una región prácticamente ignorada hasta ahora por la historia y la arqueología: la cuenca del río Quelite.*

PALABRAS CLAVE: *río Quelite, Sinaloa, etnohistoria, arqueología, organización sociopolítica.*

Los Frijoles: a lost province in the lower basin of the Quelite River, Sinaloa

ABSTRACT: *The objective of this article is to demonstrate that the current dominant interpretation, regarding the sociopolitical organization of Sinaloa that sustains the existence of enormous territories dominated by two capitals: Chametla, in the south and Culiacán in the center, is incorrect. By way of a new analysis of the documents that narrate the first incursion of the Spanish army to the northwestern coast of the Mexican Pacific region, combined with the results of the latest archaeological investigations, it has been established that, in reality, Sinaloa was divided into relatively small political-territorial units, generally circumscribed to river basins. This research delves deeper into a region practically ignored until now by both history and archeology: the Quelite river basin.*

KEYWORDS: *Río Quelite, Sinaloa, ethnohistory, archeology, socio-political organization.*

* alfonsograve@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de junio de 2021 • Fecha de aprobación: 8 de diciembre de 2021

INTRODUCCIÓN

Con el fin de complementar los datos arqueológicos y como herramienta heurística para el establecimiento de la geografía política de la llanura costera sinaloense, se realizó una nueva lectura detallada y sistemática de los documentos relativos a la primera incursión de europeos en la costa noroccidental del Pacífico mexicano entre 1530 y 1533. Esto nos permitió proponer una organización político-territorial de los grupos indígenas al momento del contacto en la llanura costera del norte de Nayarit, Sinaloa y sur de Sonora, la cual contrasta notablemente con la defendida hasta ahora.

En efecto, la interpretación histórica dominante sostiene que, mientras al norte del río Mocorito se encontraban grupos seminómadas que carecían de asentamientos definitivos, al sur de esta línea imaginaria había cuatro provincias muy bien establecidas: Culiacán, Chametla, Aztatlán y Sentispac o Temoaque, las cuales se extendían por enormes territorios controlados desde sendas capitales [Álvarez 1992; Gaxiola *et al.* 2005; Nakayama 1983; Ortega Noriega 1999; Sauer *et al.* 1998]. Sin embargo, esta división refleja más la realidad posterior a la Conquista, no la del momento del contacto ni la de la época prehispánica.

Apenas concluida la conquista de la llanura costera de Sinaloa, su territorio se dividió en sólo tres provincias: Chametla, Culiacán y Sinaloa, equiparándose áreas lingüísticas con unidades político-territoriales. Esto no supondría ningún problema, pues se hizo lo mismo en todo el país, sólo que en este caso dicha separación se extrapoló a la época prehispánica, sobre todo en las zonas centro y sur de Sinaloa; pero no se sostiene con lo expuesto en el *corpus* documental concerniente a la entrada del ejército de Nuño Beltrán de Guzmán en estas tierras entre 1530 y 1533, fuente primaria, junto con los datos arqueológicos, para reconocer la geografía política de la costa sinaloense y nayarita al momento de la Conquista.

Fue precisamente con base en esos documentos que nosotros observamos que la población indígena desde el río Santiago en Nayarit, hasta el río Yaqui, en Sonora, estaba organizada en al menos 17 unidades político-territoriales, las cuales eran relativamente pequeñas y generalmente circunscritas a las márgenes de los ríos; sus límites no se confrontaban entre sí, al contrario, entre una y otra había zonas de nadie o espacios francos, políticamente hablando [Ortega León *et al.* 2019; Grave *et al.* 2020], que eran, de sur a norte: Sentispac, Aztatlán, Chametla, Xícara, Quezala, Colipa, Los Frijoles, Piaxtla, La Sal, Cihuatlán, Culiacán, Petatlán-Moretio, Tetamochala, Cinaloa, Mayombo, Yaquimi y Nebame. Aquí centraré mi atención en Los Frijoles, ubicada en la cuenca del río Quelite y que hasta ahora había pasado desapercibida.

ANTECEDENTES

Hubo algunos intentos previos de establecer la geografía política con base en las relaciones de la Conquista; sin embargo, su análisis se ha visto seriamente empañado por la influencia de documentos posteriores.

Uno de los primeros en abordar el tema fue Hubert H. Bancroft [1884], quien reconoce claramente cuatro provincias en la costa sinaloense al momento de la Conquista española: Chametla, Quezala, Piaxtla y Ciguatán; pero no queda claro si habría que agregar Culiacán. El reconocimiento de otras cabeceras de provincia como Quezala y Piaxtla entre Chametla y Culiacán fue sin duda un aporte significativo, sin embargo, se le escaparon otras que resultan claras en los documentos históricos como Colipa y La Sal, además de Los Frijoles. Por lo demás, el trabajo de Bancroft ha pasado casi inadvertido en la historiografía del noroeste de México.

Por lo contrario, la obra de Carl Sauer y Donald Brand [1998], *Azatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico*, ha tenido una influencia considerable. En ella intentan la reconstrucción del itinerario del ejército de Nuño de Guzmán, apoyándose principalmente en las relaciones de los propios conquistadores y las cartas de Nuño de Guzmán, también utilizan ampliamente fuentes secundarias lo que termina por influir decisivamente en su interpretación. Para el sur de Sinaloa señalan que, desde Chametla el ejército de Nuño de Guzmán tomó una ruta que:

[...] al parecer los condujo bien tierra adentro. Se informa que la ruta los llevó 'por los lados de las poblaciones, arrimado a la sierra'. Las relaciones indican que ellos pudieron haber atajado por el antiguo camino que atraviesa Aguacaliente, Mesillas y Concordia.... Continuaron río abajo a través de Colipa (probablemente la región cercana a El Valle [¿El Verde?]) hasta llegar a uno grandes campos sembrados de frijol, en cuyo pueblo (llamado por ellos Frisoles) se detuvieron una o dos semanas... *La identificación que resulta más plausible para los Frisoles parece que es la de El Recodo*, porque coincide con la descripción de la zona, así como con la gran mayoría de las distancias recorridas [Sauer *et al.* 1998: 66, subrayado mío].

Reconocen pues varias poblaciones importantes en el río Presidio, sin embargo, en sintonía con lo propuesto por Fernández de Oviedo [1853] y sobre todo Antonio Tello [1997], quienes colocan a Chametla como la única cabecera de todo el vasto territorio entre los ríos Las Cañas y Piaxtla, las consideran dependientes políticamente de ella, a pesar de que en las relaciones de la Conquista se enuncian claramente como "provincias" diferentes, que lo veremos más adelante.

En un trabajo posterior, Carl Sauer [1998] empata estas provincias con áreas lingüísticas: los totorames entre el río Santiago en Nayarit y el río Quelite, en Sinaloa, y los tahues entre el río Quelite y el río Mocorito.

A idéntica interpretación se adhieren prácticamente todos los historiadores que han tocado el tema desde entonces, por ejemplo, Antonio Nakayama [1983] hace a Chametla y Culiacán las capitales de los respectivos territorios etnolingüísticos. Para el caso específico del área entre los ríos Presidio y Quelite también se muestra de acuerdo con Sauer y Brand:

Al tercer día llegaron a un pueblo llamado Quezala, que hasta hoy no ha podido ser identificado; tres jornadas después encontraron un río que atravesaba una provincia llamada Colipa y en sus márgenes localizaron un extenso poblado al que denominaron Los Frijoles... Por las descripciones que tenemos, este pueblo se identifica con el actual de El Recodo y el río, con el Presidio. Parece que en esta zona concluían las tierras del señorío de Chametla [Nakayama 1983: 61].

Es decir, sitúa a Quezala en algún punto entre los ríos Baluarte y Presidio y no le da la mayor importancia; en tanto que, aunque se refiere a Colipa como provincia, no la considera autónoma, sino bajo la esfera política de Chametla, y a Los Frijoles como parte de ella. Así, para Nakayama, el señorío de Chametla, se extendía al menos hasta el río Presidio; aunque, cuando se refiere a los grupos indígenas de Sinaloa, señala que Chametla abarcaba desde el río de Las Cañas hasta el río Piaxtla [Nakayama 1983: 29].

Por su parte, John Carpenter reconoce en sur de Sinaloa dos provincias: Chametla y Quezala; la primera abarcaría del río de Las Cañas “hasta un punto entre el río Baluarte y el río Piaxtla” [Carpenter 2007: 21]; mientras Quezala ocuparía “el territorio entre los ríos Baluarte y Piaxtla, aparentemente contenía una población menos densa, con pequeños asentamientos más dispersos, se hace mención de un solo pueblo en los documentos, llamado Los Frijoles” [Carpenter 2007: 26].

José Luz Ornelas [2010], además de Chametla y Culiacán, menciona a las provincias de Piaxtla y Pochotla, situadas en los ríos Piaxtla y Elota, respectivamente. Mientras que Luis Alfonso Grave [2012a] destaca a Quezala como una provincia aparte de Chametla, aunque se le escapa Colipa.

Así, aunque la interpretación dominante insiste en hacer de Chametla y Culiacán las únicas cabeceras políticas a la llegada de los españoles, la verdad es que se ha insinuado la existencia de otras provincias. Bancroft señaló a Quezala y Piaxtla; Sauer, Brand y Nakayama sospechan de Colipa; Carpenter distingue a Quezala y Piaxtla como provincias aparte de Cha-

metla y Ornelas reconoce, además de Piaxtla a Pochotla en la cuenca del río Elota, y Grave no duda en considerar a Quezala una provincia diferente. Muchos mencionan a Los Frijoles, pero en el mejor de los casos lo hacen un poblado perteneciente a la provincia de Quezala; sin embargo, si consideramos únicamente las relaciones de la conquista y los datos arqueológicos podemos observar una geografía política diferente en lo que ahora es el sur de Sinaloa. Comenzaremos con los documentos históricos.

LOS RELATOS DE LA CONQUISTA

A principios de 1531 estando aposentado Nuño de Guzmán a orillas del río Baluarte, en las afueras de la cabecera de la provincia de Chametla, tuvo noticia “[...] de las amazonas, que ellos llaman Ciguatan, y de *muchas provincias a ellas comarcanas*, y que trataban mucho oro y plata y piedras” [Relación Anónima Primera *apud* Razo 2001: 300, subrayado mío]. La existencia de múltiples unidades político-territoriales entre Chametla y Culiacán era reconocida entonces por los propios chametlanos; estas provincias incluso tenían conflictos entre ellas, pero también estaban estrechamente relacionadas, incluso mediante caminos, según señala el propio relator anónimo [Razo 2001] y se refrenda en la Relación de Gonzalo López:

[...] estando antes désto, de paz, este pueblo, les mandaron el alcalde é Verdugo á los señores dél, hiciesen limpiar los caminos, para delante hasta Culnacán; porque ellos daban noticia de todo hasta allí, qués mucha tierra, los cuales lo hacían hasta tanto, que no sé por qué causas los indios se alzaron, y cesó el limpiar de los caminos, aunque había limpios, mucho parte déllo” [Relación de Gonzalo López *apud* Razo 2001: 90].

La primera avanzada le correspondió a Juan de Sámano quien dice:

Desta provincia [de Chametla] me mandó á mí el capitán general que fuese á un pueblo que está siete leguas de aquí, que se llama Quezala, á ver si saldría de paz; é yo fui con cierta gente de caballo é peones, é no salieron de paz ni de guerra, mas que se absentaron y se escondieron... Este pueblo está muy bien poblado: va hasta la mar poblado: va un gran rio por medio de lo poblado hasta la mar: llámase este pueblo Quezala [Relación de Juan de Sámano *apud* Razo 2001: 143].

Quezala se localizaba entonces a siete leguas de Chametla, esto es, entre 35 y 42 kilómetros, de acuerdo a las leguas del siglo XVI, que comprendían

entre cinco y seis kilómetros. Estaba a orillas de un río y cercano a la costa. Cristóbal Flores, por su parte, relata que el grueso del ejército, luego de: "... cuatro o cinco días llegamos a un pueblo pequeño sujeto a una cabecera que está hacia la mar, que se llama Quezala" [Relación de Cristóbal Flores *apud* Razo 2001: 201].

El siguiente río al norte del río Baluarte es el Presidio y se ubica a unos 40 kilómetros de distancia. Así pues, Quezala era la cabecera de la provincia y se ubicaba cerca de la desembocadura del río Presidio, más o menos a la altura de los actuales pueblos de El Walamo y Barrón. Se trataba, claramente, de una provincia costera distinta de Chametla, pero no era la única. En la Relación Anónima Primera, según Razo, se menciona:

Está cinco leguas de Chametla una *provincia* que se llama Cazala, harto buena, pero no esperó de paz ni de guerra, mas antes tenían todo lo que tenían alzado por los montes: hallóse comida de maíz y de gallinas. Hay a la una parte y a la otra del muchos pueblos y estancias: cuatro leguas mas adelante hay otra *provincia* que se dice Culipara, que estaba de la manera de Quezala: hay en ella abundancia de comida. [*apud* Razo 2001: 300, subrayados míos].

Así, cuatro leguas adelante —entre 20 y 24 kilómetros— de Quezala, se localizaba la provincia de Culipara, también a orillas del mismo río Presidio, pero cerca de la serranía, a la altura de las actuales comunidades de El Bajío, Siqueros y El Recodo. De hecho, Culipara o Colipa es un vocablo de origen náhuatl que se puede traducir como cosa torcida [Molina 2001: 24r] ya sea un camino o un río. El Recodo sería pues una reminiscencia del nombre antiguo; Culipara se describe muy similar a Quezala, por lo que quizá se diferenciarían sólo políticamente.

Juan de Sámano refiere que el contingente retoma su avance hacia el norte desde la población sujeta a Quezala, ubicada al sur del río Presidio. Dice Sámano:

De aquí caminó el campo otros tres días, y era todo el camino poblado; decían que esta poblazon se llamaba Colipa. *Al cabo de ella*, en una estancia que nosotros le posimos el pueblo de Frijolar, estuvo el campo siete días, porque el camino abierto que llevábamos iba á dar en unos muy grandes montes y secadales, y convino andar á buscar camino para seguir nuestro viaje [*apud* Razo 2001: 144, subrayados míos].

Esto puede explicar hasta cierto punto porque tanto Sauer y Brand como Nakayama identifiquen a Los Frijoles o El Frijolar con El Recodo; sin

embargo, Sámano deja en claro que estaba “al cabo de Colipa”, esto es, o en los límites o fuera de ella, y, de acuerdo con el itinerario del ejército, al norte del río Presidio. En efecto, Cristóbal Flores menciona: “Partidos de aquí [de Colipa], caminando llegamos a una estancia que se dice de los Frisoles, donde estuvimos quince días, que no se hallaba camino, porque hasta allí nos lo habían abierto los naturales de Chiametlan” [*apud* Razo 2001: 201]. Gonzalo López, por su lado, al separarse del grueso del ejército en el pueblo sujeto a Quezala, menciona:

Cristóbal de Oñate dió en mucha población que hacia la costa estaba, donde trajo alguna gente; yo seguí mi camino derecho, y anduve siete leguas, hasta que llegué á un pueblo pequeño, en el cual no hallé casi agua ninguna, ni cuatro leguas antes de allí; por el camino que había venido, acordé de volver á que el campo no se moviese, hasta saber cierto, para dó había dir” [López *apud* Razo 2001: 91].

Si se encontraban al oriente de Quezala, como suponemos, y Oñate caminó río abajo hacia el poniente, entonces López debe haber tomado el camino con rumbo al norte; siguiendo el pie de la sierra. Las cuatro leguas sin agua, nos indican que se encontraba en la zona entre los ríos Presidio y Quelite, a la altura del Trópico de Cáncer. Del pueblo pequeño, sin embargo, no nos da mayores datos. Continúa su relato:

Y otro dia, degélos allí; tomé quince de acaballo é ciertos peones, y tomé otro camino á la mano derecha, y seguiale dende tres leguas poco mas ó menos; dí en un pueblo pequeño donde hallé gente de guerra..., y seguí mi camino, donde en media legua, dí en el camino limpio que lo había perdido, el cual me llevó hasta una estancia questá en la halda de una sierra [López *apud* Razo 2001: 91].

Si cambió su rumbo hacia el noreste, debió seguir la ruta que comunica a La Noria con el río Quelite, hasta llegar a las cercanías de éste último, unos pocos kilómetros al oriente del poblado de El Quelite. De hecho, todavía hace unos 40 años, en el punto sugerido —“en la falda de la sierra”— había una pequeña comunidad de nombre El Frijolar; si bien en la actualidad está abandonada. Como sea, estaban en la cuenca del río Quelite. Desde allí, dice Gonzalo López:

Otro dia de mañana, envié á Hernando Cherino y á Garcia del Pilar, con ciertos de a caballo, á la mano izquierda, á descubrir unos valles, los cuales hallaron una gran población que llega hasta junto á la mar..., partime yo al pueblo don-

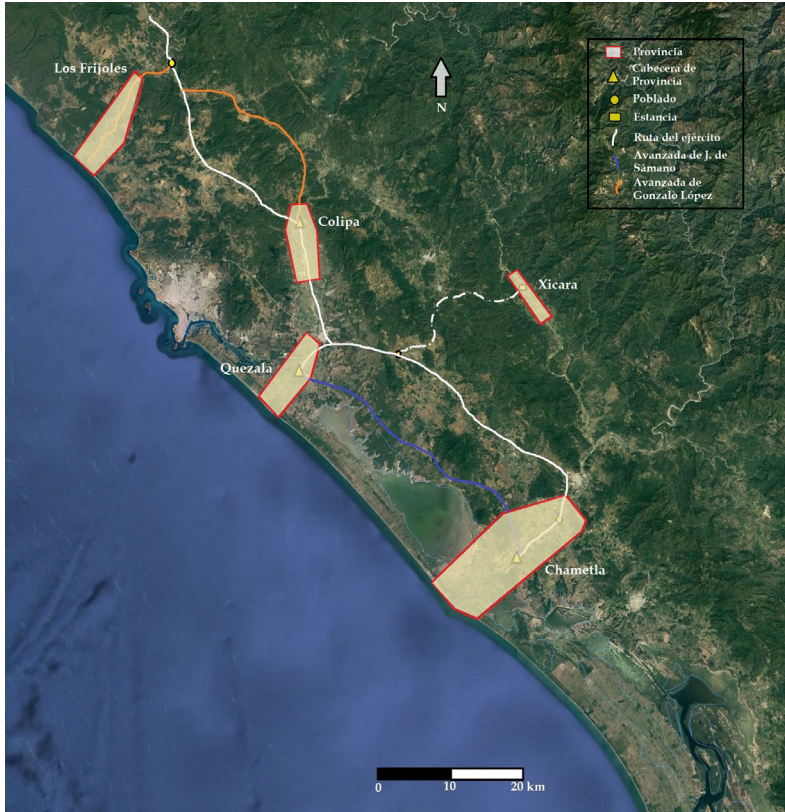
de se halló harto bastimento; así en las casas como en el campo, y esperé allí al capitán general, aunque anduve al derredor por ciertos poblezuelos [*apud* Razo 2001: 91].

A partir del punto sugerido para la estancia el río Quelite corre a lo largo de casi 30 kilómetros hasta llegar a la costa. Aunque pequeña, la vega es fértil en ambas márgenes y, si como menciona López, todo estaba poblado hasta el mar, debió tratarse de una provincia grande y próspera. Lo que confirma Juan de Sámano:

Allí envió el capitán general por muchas partes á buscar camino, y en todas partes se hallaba poblado; y el maestre de campo é yo seguimos un rio arriba un camino, y andaríamos diez leguas por él, y dimos en unos valles poblados de muchas estancias, y hallóse un camino algo ancho [*apud* Razo 2001: 144].

En conjunto, los relatos de la Conquista dejan en claro que Quezala y Colipa eran provincias autónomas de Chametla y que Los Frijoles estaban fuera del dominio político de alguna de éstas (mapa 1).

Mapa 1
Las “provincias” del sur de Sinaloa a la llegada de los españoles.



Fuente: Elaboración del autor. Modificado de *Google Earth*.

Asimismo, queda de manifiesto que la cuenca baja del río Quelite estaba densamente poblada, si bien es verdad que, a diferencia de las otras, en ninguna relación se le califica como provincia, ni tampoco se reconoce algún poblado como cabecera. No obstante, en la Tercera Relación Anónima, según García Icazbalceta, en el pasaje donde se narra el paso de Chametla a Los Frijoles se menciona: “Está cinco leguas de Chametla una provincia que se llama Cazala, harto buena..., cuatro leguas más adelante hay otra provincia que se dice Culipara, que estaba a la manera de Quezala”. Luego continúa, pero repite el nombre:

De allí partió [es decir, de Culipa] y fue a la provincia de Quezala [*sic*], que es poblada de otra gente muy diferente de la de hasta aquí, en lengua y en la manera de las casas, que es muy mala: anduvimos por ella tres jornadas pequeñas hasta llegar a un pueblo que le llamaron de los Frisoles [Tercera Relación Anónima *apud* García 1980: 449].

Es posible pues, que sí la hubieran identificado como una provincia aparte, habitada además por grupos de filiación cultural distinta a las de los ríos Presidio y Baluarte.

El único nombre que se menciona en la zona es el de Los Frijoles o El Frijolar, pero es claro que no se trata de la traducción de algún nombre indígena, sino que el mote responde a que, a la entrada de los españoles, los campos estaban sembrados con frijol. No obstante, en el Lienzo de Tlaxcala, la lámina inmediatamente posterior a la de Colihpa, el nombre con que se consigna es Colotlán o “lugar de alacranes”. Soy consciente de que puede tratarse de la comunidad de Colotlán, en el actual estado de Jalisco, pues por ahí pasó también el ejército de Nuño de Guzmán y hay otros casos en que el orden de las láminas no es similar al acomodo geográfico de la ruta, como, para no ir más lejos, el caso de Piaxtla, cuya batalla está representada hasta la lámina 75, después de la de Culiacán. Sin embargo, cabe preguntarse si no fue un yerro en lugar de Quilitlán “lugar de quelites”. El poblado principal de los hinias, uno de los grupos conocidos genéricamente como xiximes, era Queibos y estaba situado precisamente en la zona. Queibos “al nahuatizarlo lo trasformaron en Quilitlán” [Punzo 2013: 41], es decir, El Quelite.

LAS INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS

Arqueológicamente hay datos que nos permiten sustentar la existencia de centros rectores precisamente en los puntos señalados por las relaciones de la Conquista como cabeceras de provincia en las zonas bajas de los ríos Baluarte y Presidio: Chametla en el río Baluarte [Kelly 2008; Sauer *et al.* 1998], donde estaba la cabecera de la provincia de Chametla; y El Walamo en la parte baja del río Presidio, el cual coincide con la ubicación de Quezala [Gálvez 1966; 1967a, 1967b; Sauer *et al.* 1998]; y La Limonera en la parte media del río Presidio y al sur de El Recodo [Grave 2012a], en la zona donde estaba Colipa. Mediante el patrón de asentamiento hemos podido proponer que las unidades político-territoriales eran relativamente pequeñas y limitadas a las cercanías de los ríos [Grave 2012b; 2017]. Sin embargo, la cuenca del río Quelite había sido casi completamente ignorada por los arqueólogos.

Carl Sauer y Donald Brand [1998] en su reconocimiento “arqueogeográfico” de la llanura costera entre los ríos Santiago, en Nayarit y Mocorito en el centro-norte de Sinaloa, en el invierno de 1929-1930, emularon el recorrido del ejército de Nuño de Guzmán casi 400 años antes y centraron su atención en los puntos destacados en los documentos, por lo que no visitaron ningún sitio arqueológico en las márgenes del río Quelite, pero sí El Recodo, ya que éste lo identificaron como Los Frijoles [*vid supra*].

No fue sino hasta finales del siglo pasado, como parte del proyecto de registro El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) que Bernardo Téllez [1998] registró cinco zonas con vestigios arqueológicos en las márgenes del río: El Quelite, Los Amoles I y II, El Frijolar I y II, ubicados en las cercanías de los poblados homónimos, así como otras dos distantes, unos tres kilómetros del río: Camino a la Mora hacia el norte y El Berro hacia el sur. Todos compuestos por apenas unos pocos materiales en un área no mayor a una hectárea, con excepción de Los Amoles I que se extiende por más de dos has. Es posible que alguno de estos corresponda a la estancia visitada por Gonzalo López.

En 2014 y 2015 se efectuó el Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán (PASGOM); un largo transecto entre el río El Fuerte y las marismas de Mazatlán, el cual atravesó el río Quelite entre las poblaciones Puente del Quelite y El Quemado. De los 111 sitios arqueológicos registrados [Grave, 2020] sólo cinco se ubican en las cercanías del río Quelite; uno, La Sábila, se compone únicamente de petrograbados, dos se interpretaron como los restos de casas aisladas y los otros dos, ubicados en las márgenes del río, tuvieron una ocupación más intensa y prolongada: El Perro en su orilla sur se habitó entre 250 y 750 d. C., mientras que El Corral Falso, en la margen norte, fue ocupado durante más de mil años, entre 250 y 1531 d. C.

Los resultados del PROCEDE y el PASGOM, aunque limitados por la naturaleza de ambos proyectos, nos sugerían que al igual que en los ríos Bahuarte y Presidio, la cuenca del río Quelite tuvo una ocupación importante en la época prehispánica; por ello, entre octubre y noviembre de 2018, como parte de los trabajos de la primera temporada del Proyecto Arqueológico Sur de Sinaloa (PASS) se llevó a cabo el reconocimiento de superficie de la cuenca baja del río Quelite, entre la carretera Federal 15 (Libre) y la costa del océano Pacífico.¹ Se realizó de forma sistemática en la zona de la vega

¹ La intención es continuar el reconocimiento sistemático en la parte media del río; éste se había planteado para el otoño de 2020, pero la contingencia derivada de la pandemia del COVID-19 no lo permitió.

del río Quelite y de forma aleatoria en los lomeríos que están un tanto más alejados, particularmente cerca de la desembocadura. Así, la vega entre la costa y El Puente del Quelite —unos 36 km²— se reconoció en su totalidad, mientras que la zona de lomeríos alledaña sólo en parte y confiando casi siempre en los señalamientos de los informantes, los propios habitantes de la región. En total, el área reconocida en la primera temporada de campo fue de 80 km² aproximadamente [Grave *et al.* 2019].

Aunque es el río de menor caudal de los 11 que riegan la llanura costera sinaloense, también las actividades antropogénicas como la agricultura y la ganadería y, en menor medida la minería y la extracción de madera, han alterado notablemente la cuenca, lo que se ha agudizado en las últimas cuatro décadas con la introducción de sistemas de riego [Conagua 2020], lo que ha afectado a los vestigios arqueológicos. No obstante, localizamos 59 sitios arqueológicos; de éstos, 30 están en la margen sur del río y los otros 29 en la orilla norte; aunque tuvo una ocupación importante, no es comparable, por ejemplo, a la del río Baluarte, donde en un área de tamaño similar se registraron más de 100 sitios arqueológicos y de mayor tamaño relativo [Grave 2017]. Como sea, la población estaba distribuida de forma homogénea a lo largo de la cuenca baja, desde el piedemonte hasta la costa.

Establecimos una clasificación de los sitios arqueológicos con base en su tamaño, complejidad arquitectónica —presencia/ausencia de montículos y las características de los mismos— y la intensidad de la ocupación —concentración de material en superficie. Sólo un asentamiento, El Gachupín (PASS-33), ubicado en la margen norte, en la mitad de camino entre la sierra y el mar, tiene cualidades para haber funcionado como centro rector (CR): ocupa un área de casi 25 has, presenta varios montículos habitacionales y una terraza y dos plataformas bajas alrededor de una plaza. La concentración de materiales arqueológicos es alta y de acuerdo con ellos, fue habitado de forma intensiva entre el 500 y el 1100/1200 d. C., pero hacia el final de la época prehispánica era apenas un pequeño caserío.

Ocho sitios abarcan entre 2 y 4 has, además de una alta concentración de material, se observa en ellos al menos una ligera elevación, se les clasificó como aldeas (A); otros 19 presentan una cierta concentración de material en un área de entre 1 y 2 has y fueron interpretados como caseríos (C); 15 más tenían material disperso en una zona similar a las de los caseríos y se clasificaron como caseríos dispersos (CD) y en los últimos 16 el material arqueológico fue escaso y en un área menor a una hectárea por lo que se les consideró como los restos de casas aisladas (CA).

Tabla 1
Sitios arqueológicos registrados en la cuenca del río Quelite.
Cronología relativa y clasificación por nivel.

Sitio/Fase	Tierra del Padre (250-500 d. C.)	Baluarte (500-750 d. C.)	Lolandis-Acaponeta (750-1100/1200 d. C.)	El Taste-Mazatlán (1100/1200-1531 d. C.)	NIVEL
C. a La Mora				x?	CA
El Frijolar I			x?	x?	C
El Frijolar II			x?	x?	C
Amoles I			x?	x?	A
Amoles II			x?	x?	C
El Berro				x?	CD
El Quelite			x?	x?	C
GOM-059	x	x	x?	x?	A
GOM-060		x			C
GOM-061					CA
GOM-062					CA
GOM-091					*
PASS-01			x	x	CD
PASS-02					C
PASS-03				x	CD
PASS-04			x	x	C
PASS-05				x	C
PASS-06			x		C
PASS-07	x	x			A
PASS-08				x	C
PASS-09				x	CD
PASS-10					CA
PASS-11				x	C
PASS-12			x	x	C
PASS-13				x	CA
PASS-14			x	x	CD
PASS-15			x	x	CA
PASS-16			x	x	CD
PASS-17			x		CA

PASS-18		X	X	X	A
PASS-19	X	X	X	X	A
PASS-20			X	X	CD
PASS-21		X		X	C
PASS-22		X		X	C
PASS-23			X	X	C
PASS-24			X	X	A
PASS-25				X	CA
PASS-26			X	X	CA
PASS-27			X	X	C
PASS-28			X		C
PASS-29			X	X	CD
PASS-30			X		CD
PASS-31			X	X	CD
PASS-32			X	X	A
PASS-33		X	X	X	CR
PASS-34			X		C
PASS-35				X	CA
PASS-36		X	X	X	C
PASS-37			X	X	CD
PASS-38		X	X	X	CD
PASS-39		X	X		CA
PASS-40		X			CA
PASS-41			X		C
PASS-42			X		CA
PASS-43			X	X	CD
PASS-44			X		CD
PASS-45		X	X	X	A
PASS-46				X	CD
PASS-47			X	X	C
PASS-48		X			CA
PASS-49		X			C
PASS-50			X	X	CA
PASS-51			X	X	C
PASS-52			X	X	CA
PASS-53	X	X	X	X	A

PASS-54			X	X	CA
PASS-55		X		X	CA
PASS-56				X	C
PASS-57	X	X	X		A
PASS-58			X		CD
PASS-59			X		CA
TOTAL	5	18	45	49	71

Fuente: Elaboración del autor.

RESULTADOS

En total se han registrado 71 sitios arqueológicos en la cuenca del río Quelite, de los cuales sólo El Gachupín pareció funcionar como centro rector, 10 fueron aldeas, 24 caseríos, 16 caseríos dispersos y 19 casas aisladas. La cronología se estableció con base en la presencia/ausencia de los tipos cerámicos diagnósticos que previamente se han identificado para el sur de Sinaloa y norte de Nayarit [Kelly 2008; Grosscup 1976; Gámez 2004; Grave y Nava 2010]. Ésta abarcó desde el 250 d. C. hasta la llegada de los españoles (tabla 1), así que podemos establecer la secuencia de ocupación del río Quelite a lo largo de la época prehispánica.

Para el periodo que va del 250 al 500 d. C. —fase Terra del Padre— sólo cinco sitios estaban habitados, no obstante, están ubicados a lo largo de la cuenca entre el piedemonte y la costa (mapa 2), por lo que es de esperar que futuras investigaciones nos revelen que ya la ocupación era intensa desde esta época.

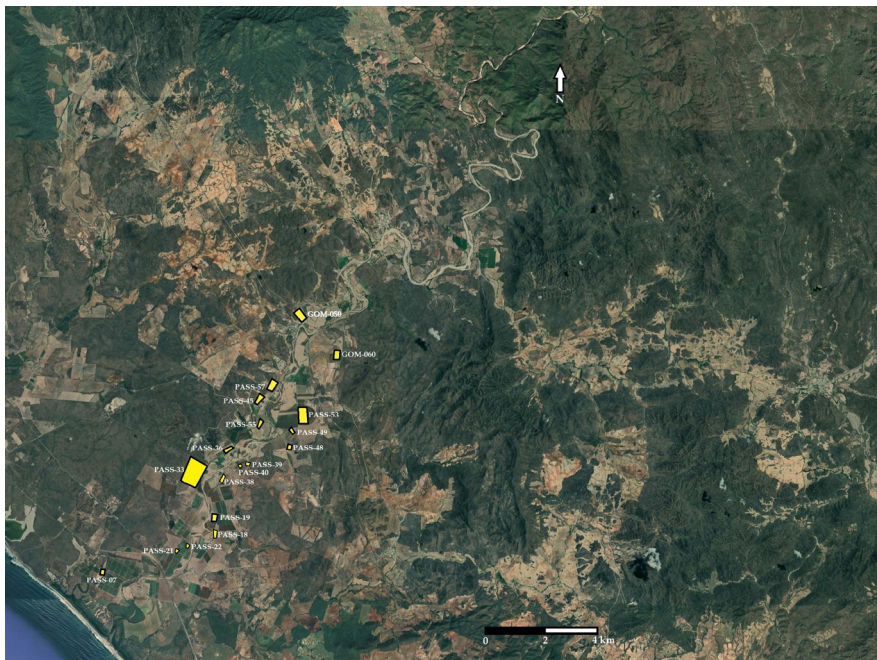
Mapa 2
Sitios con ocupación en la fase Tierra del Padre.



Fuente: Elaboración del autor. Modificado de *Google Earth*.

Durante la fase Baluarte (500-750 d. C.) son 18 los sitios con ocupación, incluyendo los cinco del periodo anterior. Es decir, la población se distribuye igualmente a lo largo de la cuenca baja, pero todavía no se ocupa el piedemonte (mapa 3). Seis de los asentamientos ocupan más de 2 has y presentan una alta cantidad de materiales arqueológicos, sobresaliendo PASS-33 El Gachupín que en esta época alcanza las 15 has de extensión y aproximadamente la mitad de la población de la cuenca habitaba en él. El Gachupín se ubica en una de las zonas más aptas para la práctica agrícola y a medio camino entre el inicio de la serranía y el mar, por lo que tenía acceso a un amplio espectro de recursos. De hecho, es ahí donde observamos la mayor cantidad de conchas de molusco, incluso más que en los sitios cercanos a los esteros y el mar.

Mapa 3
Sitios con ocupación en la fase Baluarte.

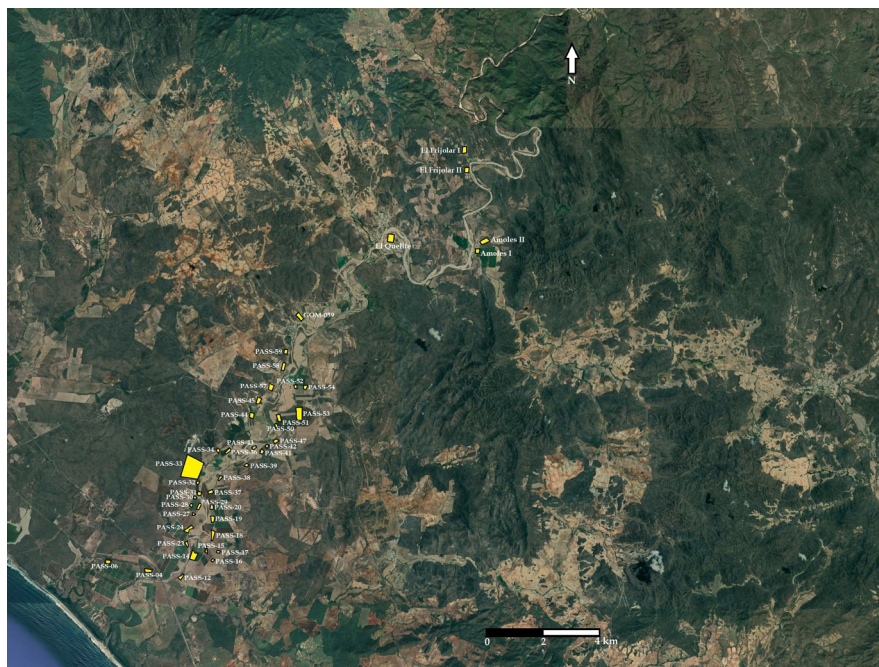


Fuente: Elaboración del autor. Modificado de *Google Earth*.

Para el periodo que va del 750 al 1100/1200 d.C. u Horizonte Aztatlán —fases Lolandis y Acaponeta—, la población aumenta aproximadamente al triple: 45 asentamientos distribuidos desde el piedemonte a las cercanías de la costa (mapa 4), nueve ocupan un área de entre dos y cuatro has, mientras que El Gachupín alcanza casi las 25 has; con lo que se mantiene pues la distribución de la población, con la mitad en este sitio y el resto a lo largo de la cuenca. No hemos determinado si las plataformas fueron construidas en esta época o en la fase anterior, pero, en todo caso, sí estaban en funciones; por lo que El Gachupín pareció funcionar como la cabecera política de la “provincia”.

Mapa 4

Sitios con ocupación en el Horizonte Aztatlán o fases Lolandis y Acaponeta.



Fuente: Elaboración del autor. Modificado de *Google Earth*.

Sin embargo, para la última etapa de ocupación prehispánica o fase El Taste-Mazatlán (1100/1200-1531 d. C.), El Gachupín prácticamente se deshabita y pasa a ser un pequeño caserío; pero, aparentemente, ninguna comunidad toma su lugar como centro rector, pues, de los 49 sitios de este periodo, ninguno destaca con claridad del resto (mapa 5). Si bien, algunos sitios, como GOM-059, PASS-53 Y PASS-18, presentan una mayor concentración de cerámica decorada asociada a pequeños montículos que presumiblemente fueron construidos o al menos utilizados en esta fase. Como sea, la población estaba distribuida de forma homogénea a ambas orillas del río y a lo largo de la cuenca, desde el piedemonte hasta la mar. Ese es precisamente el patrón que se rebela en las relaciones de la Conquista.

Mapa 5
Sitos con ocupación en la fase El Toste Mazatlán.



Fuente: Elaboración del autor. Modificado de Google Earth.

CONCLUSIÓN

El objetivo seguido aquí fue comparar lo observado por los primeros visitantes europeos a Sinaloa; esto es, cuando todavía permanecían las estructuras prehispánicas, con los datos provenientes de la arqueología, que nos permiten corroborar las hipótesis formuladas mediante el análisis de las relaciones de la Conquista. Primero, que también la cuenca del río Quelite estaba habitada extensa e intensivamente durante la época prehispánica y en particular a la llegada de los españoles y segundo, que era una entidad política autónoma e independiente de las otras cuatro que se encontraban en el sur de Sinaloa, pero que era distinta de aquellas pues, al menos en el momento del contacto, carecía de cabecera política.

En efecto, por medio del patrón de asentamiento a lo largo del tiempo pudimos observar que mientras en el periodo que va del 500 al 1100/1200 d. C. sí hay una comunidad, El Gachupín (PASS-33), que se diferencia claramente del resto por su mayor tamaño y complejidad, por lo que la consideramos como centro rector, para la última etapa de ocupación prehispánica (entre 1100/1200 y 1531 d. C.), a pesar de que hay un mayor número de asentamientos, ninguno pareció funcionar como capital.

En las últimas décadas se ha dudado de la validez universal de la organización política jerárquica y se ha planteado como alternativa el modelo de heterarquía [Crumley 1995],² bajo el cual ninguna comunidad se erige como la cabecera permanente, sino que la gubernatura está repartida entre varios asentamientos, ya sea con autoridad similar al mismo tiempo o bien alternándose el liderazgo entre ellos; lo que implica la ausencia de un gobernante supremo permanente, pero no se descarta que, en ciertas situaciones, un miembro de la élite se convierta en jefe con poderes equivalentes [Crumley 1995; Daneels *et al.* 2012; DeMarrais 2013]. Es decir, no se trata tampoco de sociedades igualitarias, lo que necesariamente pone en duda la tipología de Elman Service [1984] la cual establece que cada vez se pasa a instituciones políticas más formalizadas, especializadas y jerárquicas.³

Es precisamente por medio del patrón de asentamiento que se ha planteado la existencia de sistemas heterárquicos en varias regiones de la América precolombina como el noroeste de Argentina [Cruz 2007; DeMarrais 2013], la costa del Pacífico en Guatemala [Arroyo 2001], el suroeste de Estados Unidos [Saitta *et al.* 1998] y el sureste de Estados Unidos [Rogers, 1995], todas ellas sociedades complejas políticamente hablando.

Por otro lado, también se ha planteado que en una misma entidad política puede haber una alternancia entre los dos sistemas, pasando de una organización jerárquica a una heterárquica y viceversa [Crumley 1995, 2005] o a la convivencia en una misma región de estos dos sistemas en sociedades vecinas [Houston 2008; Johnson *et al.* 2003].

Ambas situaciones se dieron en el sur de Sinaloa y en particular en el río Quelite: en algún momento entre los siglos XII y XIII El Gachupín perdió la hegemonía política de la zona, pero ninguna comunidad se abrogó

² "Heterarchically ordered societies may yield little evidence for the material trappings of power and authority associated with elites. Social order may, instead, be grounded in societal divisions based upon age, gender, clan, lineage, or ethnicity" [DeMarrais 2013: 2].

³ Service identifica cuatro etapas de organización sociopolítica: bandas, tribus, jefaturas y estados.

el papel principal, sino que el poder se compartió entre al menos tres o cuatro diferentes y ubicadas en zonas equidistantes de la cuenca del río; no obstante, como entidad política no pareció perder su autonomía; pues a la llegada de los españoles era una provincia independiente de aquellas como Colipa, Quezala y Chiametla que sí eran gobernadas desde una cabecera.

Así, la conjunción de los datos arqueológicos y un nuevo análisis de los documentos históricos tempranos nos permitió establecer la organización político-territorial de los grupos indígenas al momento del contacto en la llanura costera del sur de Sinaloa y en particular de la cuenca del río Quelite, la cual contrasta notablemente con la defendida hasta ahora en prácticamente todos los textos de interpretación histórica.

REFERENCIAS

Álvarez, Salvador

1992 Chiametla: una provincia olvidada del siglo XVI. *TRACE* 22: 5-23.

Arroyo, Barbara

2001 *La regionalización en la Costa del Pacífico: Sus primeros pobladores*, en XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000, Juan Pedro Laporte *et al.* (eds.). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala: 1-7.

Bancroft, Hubert H.

1884 *History of the North Mexican States and Texas 1531-1800*. A. L. Bancroft & Company, Publishers. San Francisco.

Carpenter Slavens, John P.

2007 *Etnohistoria de la tierra caliente. Los grupos indígenas de Sinaloa al momento del contacto español*. COBAES, Culiacán, Sinaloa. México.

Comisión Nacional del Agua (CONAGUA)

2020 *Actualización de la disponibilidad media anual de agua en el acuífero río Quelite (2508), estado de Sinaloa*. Comisión Nacional del Agua. México.

Crumley, Carole L.

1995 Heterarchy and the Analysis of Complex Societies, en *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, Robert M. Ehrenreich, Carol L. Crumley y Janet E. Levy (eds.). Archeological Papers of the American Anthropological Association, 6. Arlington, Virginia: 1-6.

2005 Remember How to Organize: Heterarchy Across Disciplines, en *Nonlinear Models for Archaeology and Anthropology*, Christopher S. Beekman y William W. Baden (eds.). Ashgate Press. Farnham, Reino Unido: 35-50.

Cruz, Pablo José

2007 Hombres complejos y señores simples. Reflexiones en torno a los modelos

de organización social desde la arqueología del valle de Ambato (Catamarca), en *Procesos sociales prehispánicos en los andes meridionales*, Axel E. Nielsen, M. Clara Rivolta, Verónica Seldes *et al.* (coords.). Ed. Brujas. Buenos Aires: 99-123.

Daneels, Annick. y Gerardo Gutiérrez Mendoza

2012 Introducción, en *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, Annick Daneels y Gerardo Gutiérrez (coords.). CIESAS, El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán, México: 9-25.

DeMarrais, Elizabeth

2013 Understanding Heterarchy: Crafting and Social Projects in Pre-Hispanic Northwest Argentina. *Cambridge Archaeological Journal* 23 (3), octubre: 345-362.

Fernández de Oviedo, Gonzalo

1853 *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*, Segunda Parte. Edición a cargo de José Amador de los Ríos. Imprenta de la Real Academia de la Historia. Madrid.

Gálvez, Héctor

1966 *Informe de los trabajos realizados en la Zona Arqueológica del Noroeste de México, durante los meses de agosto y septiembre del presente año*. Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH. México.

1967a *Informe de trabajo de la delegación de Monumentos Prehispánicos en Nayarit y Sinaloa*. Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH. México.

1967b *Informe de actividades de la Zona del Noroeste durante los meses de mayo, junio y julio*. Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH. México.

Gámez Eternod, Lorena

2004 Sucesión cultural prehispánica en la llanura deltaica del río Acaponeta (Nayarit), tesis de maestría en arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

García Icazbalceta, Joaquín

1980 *Colección de documentos para la historia de México*, tomo segundo. Porrúa. México.

Gaxiola, José y Carlos Zazueta

2005 *Historia general de Sinaloa. Época prehispánica*. El Colegio de Sinaloa. Culiacán, Sinaloa, México.

Grave Tirado, Luis Alfonso

2012a Investigaciones arqueológicas en la cuenca baja del río Presidio, en *Trópico de Cáncer. Estudios de historia y arqueología sobre el sur de Sinaloa*, Luis Alfonso Grave Tirado, Víctor Joel Santos Ramírez y Gilberto López Castillo (coords.). INAH-Sinaloa, COECYT-Sinaloa, Culiacán. México: 33-51.

- 2012b ...Y hay tantas ciénagas que no se podía andar. *El sur de Sinaloa y el norte de Nayarit, una región a lo largo del tiempo*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Arqueología, Serie Logos). México.
- 2017 Patrón de asentamientos prehispánicos en la cuenca baja del río Baluarte, Sinaloa. *Arqueología* 54: 7-27.
- 2020 Un largo transepto entre la sierra y el mar. Proyecto Arqueológico de Salvamento Gasoducto El Oro-Mazatlán. *Ventana Arqueológica* 1: 84-108.
- Grave Tirado, Luis Alfonso y Angélica Nava Burgueño,**
- 2010 Informe final de la Primera Temporada del Proyecto Arqueológico Río Baluarte. Archivo Técnico la Coordinación Nacional de Arqueología, INAH. México.
- Grave Tirado, Luis Alfonso y Paola Martínez Delgadillo**
- 2019 Informe de la Primera Temporada de Campo del Proyecto Arqueológico Sur de Sinaloa (PASS). Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH. México.
- Grave Tirado, Luis Alfonso y Víctor Ortega León**
- 2020 Límites difusos, dinámicas intensas. Sinaloa a la llegada de los españoles. *Anales de Antropología* 54 (2): 7-18.
- Grosscup Gordon L.**
- 1976 The ceramic sequence at Amapa, en *The Archaeology of Amapa, Nayarit*, Clement W. Meighan (ed.). The Institute of Archaeology, UCLA. Los Angeles: 209-274.
- Houston, Stephen. D.**
- 2008 *A la sombra de un gigante. Investigaciones en El Zotz, Guatemala*. <<http://www.mesoweb.com/zotz/articulos/Houston-Sombra.pdf>>. Consultado el 15 de febrero de 2021.
- Johnson, Allen. W. y Timothy Earle**
- 2003 *La evolución de las sociedades humanas. Desde los grupos cazadores al estado agrario*, Jordi Hernández (trad.). Ariel. Barcelona.
- Kelly, Isabel**
- 2008 *Excavaciones en Chametla, Sinaloa*, Victoria Shussheim (trad.). El Colegio de Sinaloa, INAH, Siglo XXI Editores. México.
- Molina, fray Alonso de**
- 2001 *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Porrúa. México.
- Nakayama, Antonio**
- 1983 *Sinaloa. Un bosquejo de su historia*. Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán. México.
- Ornelas, José Luz**
- 2010 *La conquista de Sinaloa*. Creativos7editorial. Culiacán, México.

Ortega León, Víctor y Luis Alfonso Grave Tirado

2019 *Por tierras no sabidas y tan extrañas. Geografía protohistórica de la costa noroccidental del Pacífico. La ruta de Nuño de Guzmán.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela de Antropología e Historia de Norte de México, Chihuahua, México.

Ortega Noriega, Sergio

1999 *Breve historia de Sinaloa.* Fondo de Cultura Económica. México.

Punzo Díaz, José Luis

2013 Los moradores de las casas en acantilado de Durango. Rememorando e mundo de la vida de los grupos serranos en el siglo XVII, tesis de doctorado en arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Razo Zaragoza, José Luis

2001 *Crónicas de la Conquista del Reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España.* Instituto Jalisciense de Antropología e Historia. Guadalajara, México.

Rogers, Rhea J.

1995 Tribes as Heterarchy: A Case Study from the Prehistoric Southeastern of United States, en *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, Robert M. Ehrenreich, Carol L. Crumley y Jannet E. Levy (eds.). Archeological Papers of the American Anthropological Association, 6. Arlington, Virginia: 7-16.

Saitta, Dean J. y Randall. H. McGuire

1998 Dialectics, Heterarchy, and Western Pueblo Social Organization. *American Antiquity* 63 (2): 334-336.

Sauer, Carl

1998 La población indígena de Sinaloa en el momento del contacto, en *Aztatlán*, Ignacio Guzmán Betancourt (trad.). Siglo XXI Editores. México: 95-135.

Sauer, Carl y Donald Brand

1998 Aztatlán: frontera prehispánica mesoamericana en la costa del Pacífico, en *Aztatlán*. Siglo XXI Editores. México: 1-98.

Service, Elman. R.

1984 *Los orígenes del estado y de la civilización*, Mari-Carmen Ruiz de Elvira Hidalgo (trad.). Alianza Editorial (Universidad Textos 83). Madrid.

Téllez, Bernardo

1998 *Informe de los trabajos del PROCEDE*, enero-junio. Archivo Técnico del INAH Sinaloa. Culiacán, México.

Tello, Fray Antonio

1997 *Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México.* Porrúa. México.

Drama social en una iglesia: la creación de Casa de Gracia Incluyente en Ciudad de México

Manuel Teofilo Andrade Lobaco*

ENAH/CIESAS

RESUMEN: *En este artículo hago una exposición y análisis de la creación de una iglesia incluyente en la Ciudad de México en el 2016: Casa de Gracia Incluyente. Este estudio está enmarcado en mi investigación sobre dicha institución cristiana. Utilicé una metodología cualitativa en la que hice trabajo de campo del 2015 al 2018. Realicé observación participante y entrevistas etnográficas con mis interlocutores, miembros de esta iglesia. Durante dicho periodo pude ser testigo de la “separación amistosa” de Comunidad Cristiana de Esperanza y su sede, Casa Mixta. El proceso se llevó a cabo mediante rituales y performances con un alto contenido simbólico enmarcados en un “drama social” que permitieron el surgimiento de una iglesia independiente; era una serie de eventos que permitieron la producción de una iglesia independiente. A su vez, posibilitaron un mayor sentido de pertenencia de los actores involucrados y un reforzamiento en una identidad colectiva que combina elementos cristianos y símbolos característicos de la diversidad sexual. Para hacer mi análisis, utilizo las propuestas teóricas de Víctor Turner.*

PALABRAS CLAVE: *drama social, performance, ritual, iglesia incluyente, identidad.*

Social drama in a church. The creation of
Casa de Gracia Inclusive in Mexico City

ABSTRACT: *In this article I outline and analyse the creation of an inclusive church in Mexico City, in 2016: Casa de Gracia Inclusive; this study forms part of my research on this Christian institution. I used a qualitative methodology regarding the fieldwork, which I carried out from 2015 to 2018. I conducted both participant observation and ethnographic interviews with my interlocutors, all of*

* man_x9@hotmail.com

Fecha de recepción: 4 de abril de 2021 • Fecha de aprobación: 18 de octubre de 2021

whom were members of this church. During this period, I was able to witness the “friendly separation” of the Comunidad Cristiana de Esperanza (Christian Community of Hope) from its headquarters: Casa Mixta. The said process was carried out by way of rituals and performances with a high symbolic content, and within the framework of a “social drama” that allowed the emergence of an independent church; it was a series of events that led to the creation of an independent church. In turn, this enabled a greater sense of belonging for the actors involved and reinforced a collective identity that combines Christian elements and characteristic symbols of sexual diversity. To carry out my analysis, I used the theoretical proposals of Victor Turner.

KEYWORDS: *Social drama, performance, ritual, inclusive church, identity.*

Las iglesias incluyentes son grupos cristianos que se enfocan en atender a personas de la diversidad sexual con un especial énfasis en las personas no heterosexuales y cisgénero.¹ En los últimos años han cobrado popularidad en la Ciudad de México; sin embargo, la primera fue la Comunidad Cristiana de Esperanza (en adelante CCE) que se formó en el año 2000.² Con el pasar de los años, se han establecido nuevas agrupaciones de este tipo como Misión Cristiana Incluyente, Sendas o Nuevo Pacto Incluyente. A principios del 2016 se conformó Casa de Gracia Incluyente (en adelante CGI) después de una separación directa de CCE. Sin embargo continuaron con la misma dinámica y con más o menos los mismos asistentes. Si bien sí había personas heterosexuales que asistían a la iglesia, éstos eran una minoría; la mayoría de los miembros consistían en hombres homosexuales o bisexuales, seguidos de mujeres lesbianas.

Esta ruptura no sucedió de la noche a la mañana, sino que se dio mediante un proceso de rupturas simbólicas que dieron paso a *performances* que llevaron a una escisión. Por tanto, para este análisis retomo el modelo de dramas sociales propuesto por Víctor Turner [1987 y 2002]. Me apoyo de esta teoría para mostrar cómo esta separación fue producto de una crisis inicial entre actores específicos, pero que llevaba de fondo una insatisfacción espiritual y personal entre los miembros de las diferentes sedes de Casa Mixta. Por esto, comienzo explicando brevemente el contexto históri-

¹ Utilizo este término para referirme a personas cuya orientación o identidad sexual difiere del modelo binario heterosexual. Esto ya que diferentes interlocutores con quienes trabajé no les gustaba usar categorías como “gay” o “lesbiana” para definirse. Creen que su sexualidad, deseos eróticos o románticos no son factores decisivos en su conformación identitaria.

² Si bien ya existían antes iglesias como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana u Otras Ovejas, éstas tenían características más bien ecuménicas.

co de CCE y las características de esta iglesia. A continuación, narro y analizo el “drama social” dividido en cuatro fases: la brecha, crisis, acciones reparadoras y el cisma, que dio paso a un ritual, descrito a partir de sus cargas simbólicas, donde se inauguró CGI como una nueva iglesia. Finalmente cierro con una reflexión sobre la implicación del proceso, antes mencionado, para los actores participantes y la importancia de este tipo de iglesias para las personas no heterosexuales y cisgénero.

METODOLOGÍA Y BASE TEÓRICA

La información que presento aquí la recopilé mientras realizaba una investigación sobre cristianismo, homosexualidad y religión en la entonces Casa Mixta que pertenecía a CCE y que se convirtió en Casa de Gracia Incluyente (CGI). Para esto utilicé una metodología cualitativa en la que me apoyé de efectuar observación participante del 2015 al 2018, que me ayudó a tener contacto cercano con los actores y conocer la realidad de las dinámicas de la presente comunidad en sus propios contextos [Restrepo 2016: 39]. Fue gracias a esta participación cuando pude presenciar los eventos que dieron pie a que se efectuara una escisión y surgiera una iglesia independiente.

Ya que la perspectiva principal en este trabajo es la experiencia de los actores sociales, para hacer la narración de lo sucedido me apoyo de una serie de entrevistas etnográficas; es decir, de diálogo formales que entablé con mis interlocutores y que siempre estuvieron orientadas por el problema de investigación [Restrepo 2016: 54]. En este caso, dicha problematización se centró en la creación identitaria entre los actores de este grupo; también utilicé la descripción de procesos simbólicos de los que fui testigo, inclusive participé activamente del año 2015 a principios de 2016. Muestro esta información en orden cronológico para conocer los preámbulos de la separación y principio de desaparición de CCE como iglesia, además de los acuerdos y rituales que dieron nacimiento a CGI, el 10 de abril de 2016.

Retomo el modelo teórico de “drama social” de Víctor Turner [2002]. Él entiende a esta unidad como perteneciente del “proceso inarmónico o disarmónico que surge en situaciones de conflicto” [2002: 49]. Se trata de una secuencia objetivamente aislable de interacciones sociales de un conflicto, de tipo competitivo o agonístico que puede proveer de materiales para muchas historias o expresiones [Turner 1987a: 33]. El proceso está compuesto por cuatro fases [1987a: 49-53]; la primera es la **brecha** que se evidencia por una infracción pública, un “detonador simbólico” que inaugura el enfrentamiento; sigue la fase de **crisis** latente en la que se crean facciones en el conflicto; el tercer momento es el de **acciones reparadores** en el que se hace

un despliegue de mecanismos de restauración como *performances* o rituales; la última fase es la de la **reintegración** del grupo social o del reconocimiento de una **escisión** irreparable en caso de que todos los mecanismos hayan fallado.

Los dramas sociales son generadores por excelencia de *performances* culturales pues cuando un contexto social se encuentra en crisis, salen a relucir estas expresiones cargadas con los valores y conflictos del grupo. Los *performances* son justamente “una compleja secuencia de actos simbólicos” que tiene un alto contenido reflexivo para los ejecutores [Turner 1987b: 75]. Tienen un tiempo establecido con principio y final, “un programa organizado de actividades, actores y audiencia, y que se desarrolla en un lugar y ocasión determinadas” [Singer en Méndez *et al.* 2011: 211]. Son expresiones sociales como rituales, teatro, desfiles o carnavales, en donde la sociedad se organiza, consciente o inconscientemente, para mostrar algo de su cultura, que se presenta, por ejemplo, al intentar solucionar una crisis social, como nuestro en el presente trabajo.

ANTECEDENTES

Para conocer mejor las características que dieron pie a esta separación, es necesario señalar brevemente la historia de CCE.

La iglesia Comunidad Cristiana de Esperanza surgió en el año 2000 en la Ciudad de México y fue formada por Ricardo Averill [La Redacción 2010]. De acuerdo con la historia narrativa de sus miembros —que funciona como un mito creacional—, mientras este pastor se encontraba en un viaje en México, con propósitos de evangelización, aceptó su homosexualidad. Además tuvo una revelación divina en la que supo que Dios no lo discriminaba por sus preferencias y se le mostró que tenía que abrir una iglesia en donde se atendiera a este tipo de personas. Esta experiencia religiosa fue significativa pues se trató de una manifestación de lo sagrado a través de una hierofanía, como lo plantea Mircea Eliade [1981]. Tuvo la revelación de un modelo ideal en el que las personas homosexuales o transgénero también eran amadas por Dios. Esto le dio una dirección y un propósito para atender a una población que había sido históricamente desestimada por el cristianismo y que incluso los forzaba para alejarse de ésta hasta cierto punto. Años después, el pastor Ricardo Averill afirmaría: “Los jóvenes *gays* han sido rechazados en sus iglesias, en sus casas, la mayoría tiene la actitud de si Dios me rechaza a mí yo también lo rechazo a Él” [La Redacción 2010]. Sin embargo, sabía ahora que su deber era mostrarles el amor inclusivo de Cristo.

Ricardo Averill³ se convertiría así en el apóstol fundador de CCE que nació bajo la cobertura espiritual de un matrimonio de líderes pentecostales estadounidenses. De esta manera nació la primera iglesia incluyente en México, con claras bases doctrinales que niegan la condena de la homosexualidad por la Biblia y con reconocimiento evangélico. Se trató de una iglesia interdenominacional con elementos bautistas y pentecostales, con influencia calvinista que entiende en la salvación divina por fe y gracia, organizada mediante un gobierno apostólico con “pastores” y “ancianos”; los primeros se encargan de dar las prédicas durante los servicios retomando ciertos pasajes bíblicos; los segundos son pastores que además tienen bajo su liderazgo la dirección espiritual de la iglesia [Rinne 2015].

Con el pasar de los años esta comunidad fue creciendo y se fueron instalando en diferentes sedes de la Ciudad de México hasta que en el 2010 se llegó al acuerdo de crear diferentes sedes o “casas” lideradas por un anciano particular. Fue así como surgieron Casa de las Once, encargada de atender a los jóvenes; Casa de las Seis, con atención especial para las mujeres, y Casa de la Una liderada por el pastor Nahuel, que aceptaba a cualquier persona. Las primeras dos se reunían en la sede Casa Amarilla — por alusión a la fachada de este recinto en la calle Monterrey de la colonia Roma—. Cuando me refiera a Casa Amarilla será tanto a Casa de las Once como a Casa de las Seis. Por otra parte, Casa de la Una, por ser la de mayor afluencia, buscó una sede independiente en la calle Sericultura de la colonia 20 de Noviembre y se comenzó a llamar Casa Mixta en alusión a que aceptaban a hombres y mujeres de cualquier edad. A pesar de realizar una reunión general anual, la separación espacial se fue traduciendo en un distanciamiento entre miembros, lo que eventualmente llevó a una escisión.

El comienzo del quiebre de la iglesia lo rastreeé justamente en la creación en las distintas sedes. De acuerdo con la perspectiva de diferentes actores que fueron testigos de estos sucesos, tal separación también ocasionó una desintegración entre los asistentes. Se comenzó a reforzar una hermandad entre los miembros de cada casa, que generaba una sensación de lejanía con los partícipes de las otras.

La separación en distintas sedes significó entonces una diferencia en la dinámica devocional de cada una. Algunos servicios, como en Casa de las Once, eran más casuales y en espacios públicos como parques y restaurantes en donde aprovechaban para desayunar. Otros, como en Casa Mixta, eran mucho más estructurados y “tradicionales”. Un miembro fundador

³ Ya que fue un personaje mediático, respeto el nombre de este pastor. A partir de aquí, modificó los nombres reales de los actores para respetar su privacidad.

de CCE visitó Casa Mixta a finales del 2015. Él me comentó que nunca entendió la razón o pertinencia de la separación en casas y que a pesar de que Casa Mixta tenía la dinámica más cercana a lo que llegó a ser CCE “en sus mejores épocas”, a ésta le faltaba la sensación de unidad y espontaneidad en los servicios que se sentía antes de las divisiones. Por ejemplo, recuerda que durante la adoración y alabanza los asistentes bailaban y cantaban con más entusiasmo —lo cual nos muestra las características pentecostales de la iglesia [Fortuny 1994]— y era común que salieran de sus lugares y danzaran por todo el local. Recuerda estos momentos como “las mejores épocas” pues era cuando se alcanzó una mayor cantidad de asistentes con hasta 200 miembros activos [La Redacción 2010].

Si bien se generó un distanciamiento entre pastores y asistentes de cada casa, fue hasta el 2015 que una probable separación por parte de Casa Mixta se comenzó a hacer más evidente. La creación de una iglesia multiarticulada comenzó a mostrar debilidades cuando la cantidad de asistentes a excepción de Casa Mixta. A esto se aunó el hecho de que Casa de las Seis optara por subdividirse en “casitas” con reuniones en diferentes zonas de la Ciudad de México. Para agosto del 2015, Casa Amarilla tenía problemas económicos y para poder pagar la renta de su local se realizó un evento en donde se recaudaron fondos con actividades tanto cristianas como seculares: alabanzas, adoración, venta de comida y un concurso travesti. El no poder recolectar el dinero para el arrendamiento da cuenta de una crisis de asistencia profunda que no sucedía en Casa Mixta, en donde los congregantes dominicales eran aproximadamente 35 individuos. Inclusive, en agosto de este mismo año se comenzaron a brindar servicios nocturnos los jueves, con 10 a 15 asistentes por noche.

En diciembre del 2015 comenzaron a existir diferencias entre Nahuel, el líder de Casa Mixta y algunos miembros de Casa Amarilla, incluyendo otro pastor; motivo que desencadenó una serie de eventos que culminaron en una “separación amistosa”. Todo esto lo caracterizo como un “drama social” ya que constituyó un proceso de reestructuración y reflexividad social que se dividió en cuatro etapas: una brecha que inició el conflicto, un estado de crisis latente, un despliegue de mecanismos de restauración y la resolución de una escisión [Turner 2002: 49-53].

Las diferencias también se comenzaron a presentar entre los miembros de Casa Amarilla y de Casa Mixta. El 27 de septiembre del 2015, el pastor de la segunda sede utilizó su prédica para hablar de las características de su iglesia. Recordó que era interdenominacional e incluyente, por lo que se acepta a cualquier persona sin importar quién sea o qué estilo de vida tenga. Comentó que, a pesar de esta cualidad, por primera vez en sus 15 años

como pastor le pidió a un miembro que no regresara más a este espacio ni que se relacionara con sus miembros. La razón de esto es que dicha persona asistía esporádicamente para después ir a otras iglesias en las que hablaba mal de las dinámicas de esta iglesia y “decía chismes” de sus asistentes.

Al terminar —y bajo la confianza casual y antiestructural del tradicional puesto de quesadillas al que íbamos a comer después del servicio— se comentó entre las personas que las “otras iglesias” a las que iba esta persona eran las otras reuniones de CCE, así como otras iglesias incluyentes de la ciudad. Al parecer en esos espacios no sólo hablaba mal de la forma de dar los servicios, sino que también de sus integrantes. Es interesante señalar que tampoco era raro escuchar posturas etnocentristas de miembros de Casa Mixta que, más que criticar los servicios de Casa Amarilla, enaltecían los servicios de su casa al considerarlos como los más serios y parecidos a las iglesias evangélicas “bugas”.⁴ Por lo tanto, ellos podrían tener una mayor facilidad para atraer a personas que tuvieran experiencia evangélica previa. También, era común que cuando se hablara de la Gracia de Dios se aclarara que el hecho de que la salvación se da gracias a esta característica divina y no por actos, no justificaba cometer excesos sexuales o alcohólicos como lo hacen “en otras iglesias”.⁵

La identidad colectiva se genera a partir de la diferenciación con los otros grupos a partir de compartir un conjunto de símbolos y sentidos de pertenencia como valores o normas [Giménez 2005]. Podemos ver entonces que los miembros de cada sede habían desarrollado una identidad colectiva particular que les permitía considerarse partes de su Casa con elementos en común como su devoción a Cristo y la aceptación de su sexualidad. Pero también les funcionaba para diferenciarse de los demás miembros de CCE por realizar servicios diferentes y pertenecer a grupos sociales particulares.

LA BRECHA

He destacado que CCE ya tenía varias señales de desintegración, sin embargo, una crisis no surge explícitamente sino con un suceso significativo

⁴ **Buga** es un término utilizado en la comunidad gay de México para referirse a los heterosexuales.

⁵ Al principio de mi trabajo de campo era común escuchar a los integrantes hablar de las maneras en “otras iglesias”, sobre todo con respecto a sus comportamientos y forma de llevar su cristianismo. Sin embargo, no fue hasta el proceso de separación cuando ya se hacían explícitas las diferencias doctrinales y de comportamiento de los miembros de la Casa Amarilla, aclarando que eran *sus* reuniones y *sus* comportamientos con los que no estaban de acuerdo.

que enciende el drama social. La primera fase de este proceso la he llamado “brecha” pues surge con un punto de quiebre entre las relaciones que cotidianamente son reguladas por un conjunto de normas sociales [Turner 2002: 47]. En este caso, lo que rompió con la acostumbrada cordialidad entre los integrantes de las diferentes casas se trató de la relación entre el pastor de Casa Mixta con su homólogo de Casa Amarilla. De acuerdo con la información de mis interlocutores, surgió después cuando el segundo comentara no sentirse bien recibido en Casa Mixta al ser visitada, a esto se sumó que en esos momentos se corría el rumor que el primero tuviera planes de mudarse a Chiapas, por lo que abandonaría a su iglesia.

Este conflicto inicial fue importante porque se rompió con uno de los símbolos que mantenía unida a toda la Comunidad Cristiana de Esperanza: la unión de los tres pastores que lideraban y representaban a los miembros de Casas. Los símbolos son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de experiencias, actitudes, juicios, anhelos [Geertz 1973: 90]. En este caso, los pastores representan las creencias e identidades que comparten la mayoría de CCE: se puede ser un buen cristiano y homosexual. Su buena relación reflejaba la unión de todas las casas a pesar de tener servicios independientes. Se podrían considerar como símbolos dominantes ya que se refieren a valores axiomáticos y tienen tres propiedades esenciales [Turner 1999: 22]: condensaban en su representación estos diferentes elementos; unificaban las sedes y miembros de CCE mediante interconexiones, finalmente tenían una polarización de sentido. En este caso, el símbolo de los líderes que pastorean a las ovejas de su iglesia conforma el polo sensorial, es decir, una representación directa. Mientras que su polo ideológico estaba cargado de valores como la representación de estas ovejas no sólo espiritualmente, también como personas no heterosexuales y cisgénero.

El conflicto entre pastores encendió una brecha. Roces e inconformidades que llevaban tiempo sembrándose se habían hecho explícitas con la ruptura de este símbolo unificador. Por un lado se experimentaba que entre miembros existía dimes y diretes, o algunas diferencias de orden personal, por otro lado, cabe el peligro que si estas diferencias llegaban a los líderes que los representaban, que además se hicieran de conocimiento público. Prueba de esto fue el domingo 11 de octubre del 2015 cuando se aprovechó el servicio para orar por la iglesia. Antes de la prédica, un hermano pasó al frente y lideró una oración colectiva por el bien de Casa Mixta en particular. El objetivo de su oración fue pedir que cesaran los “chismes y calumnias” —hacia el pastor y los miembros— que pudieran herir a la iglesia y pedir por el bien de su comunidad.

Además de estas diferencias entre actores clave, la asistencia a las reuniones en las otras casas seguía disminuyendo. Por ejemplo, para el 18 de octubre, tan sólo cuatro personas se estaban reuniendo a los servicios con desayuno de Casa de las Once. ¿Qué presagios se pueden ver para que se pueda catalogar a una iglesia como moribunda?; ¿qué tengan problemas económicos, de asistencia, entre sus miembros, entre sus líderes o en su interpretación doctrinal? En este momento era perceptible que algo importante estaba a punto de suceder en CCE y que debían hacer algo si querían salvar a la primera iglesia evangélica incluyente de México.

LA CRISIS

La segunda fase del drama social es la llamada “crisis”. Ésta se caracteriza por ser el periodo cuando el conflicto que se está viviendo en el grupo social dado es evidente y público; lo cual ocasiona la creación de bandos con los partidos que se enfrentan [Turner 2002: 50]. De alguna forma, se separa la sociedad tras rumores que sacaron a la luz inconformidades entre los miembros de Casa Mixta y los de Casa Amarilla que iban más allá de problemas personales pues llegaban a diferencias espirituales. Los integrantes de cada casa tenían una perspectiva generalizada, por lo que se puede decir que se crearon dos bandos entre las dos sedes de CCE. Los asistentes de Casa Amarilla comenzaron a respaldar a su pastor al decir que tampoco se sentían a gusto cuando visitaban Casa Mixta y que sus integrantes se habían alejado del resto de la iglesia. Al ser la Casa Amarilla el lugar de encuentro de Casa de las Once y Casa de las Seis, y siendo que Casa Mixta se congregaba en un local independiente, podemos entender que vieran a esta última como aislada y un tanto ajena al resto de la iglesia.

Por otra parte, los miembros de Casa Mixta —en pláticas casuales y no de manera oficial— comenzaron a expresar abiertamente su disgusto por las decisiones que habían tomado otras casas de CCE, por ejemplo, el hecho que se modificaran las formas convencionales de los servicios de las otras sedes y tuvieran entonces reuniones más casuales y menos sacralizadas. Otra cuestión que se señalaba eran las conductas de los miembros de las otras casas, consideradas incorrectas por miembros de Casa Mixta. Ellos no se quejaban de diferencias personales, sino de conflictos que atacaban su entendimiento y vivencia del cristianismo.

Casa Mixta criticaba la noción de Gracia de Dios de los primeros. Todos coincidían en la creencia de que la salvación se da por la Gracia y no por obras. Es decir que se puede interpretar que, aunque vayas a fiestas con alcohol y tengas sexo casual, tu salvación está asegurada en cuanto aceptes

a Jesús como tu salvador. Además, Jesús vino a salvar a los enfermos, a los injustos y a los pecadores, no a los sanos. Los miembros de Casa Mixta decían que los miembros de Casa Amarilla utilizaban dicha creencia para justificar sus excesos. Por un lado, en Casa Mixta, con la guía del pastor y los diáconos, entendían a la Gracia sí como el regalo de Dios mediante Cristo para la salvación, pero que es, a final de cuentas, un camino para una transformación en la vida. En las clases doctrinales se solía escuchar lo siguiente: “Si bien es de humanos equivocarse, es de cristianos aceptar ese error y regresar al camino de Cristo”.

Por otra parte, hemos destacado cómo en lo referente a los servicios, los miembros de Casa Amarilla veían sus reuniones, al ser menos estructuradas, más orgánicas y participativas por parte de sus miembros; como lo era la primitiva Iglesia cristiana. Además, la división en casitas la veían conforme a su característica de inclusión de la diversidad, como una especie de discriminación positiva. Creían que el separar a los miembros por edades, género o ubicación de sus hogares les permitiría tener prédicas y servicios más adecuados a sus necesidades. Por otra parte, en Casa Mixta veían que lo que realmente iba conforme a su mensaje de inclusión eran sus reuniones “mixtas” a las que cualquiera persona pueda asistir y se sintiera segura con la estructura pentecostal de sus servicios.

Algo que podemos tener por seguro es que las diferencias son parte inherente de cualquier grupo humano. Las diferencias dentro de un grupo social que llevan al conflicto o la complementariedad son una parte esencial de la cultura [Turner 1987a: 36]. Sin caer en una postura individualista y subjetiva, podemos aceptar que la cultura no está más allá de los individuos, sino que ésta les afecta y los modifica y ellos tienen la agencia de reproducirla o modificarla. Así, a principios de enero del 2016, el pastor de Casa Mixta utilizaba las prédicas para desmentir las acusaciones que había en su contra y las aprovechaba para dar un breve esbozo sobre conflictos que estaban sucediendo. Los dimes y diretes se convirtieron en parte esencial de la toma de partidos de esta crisis. No se puede esperar menos, pues cuando tu iglesia, tu forma de conducirte, inclusive tu forma de vivir, tu espiritualidad se ven atacados, uno busca defenderse o por lo menos a responder ante las acusaciones. Podemos ver entonces a las crisis como algo productivo pues ocasionan el despliegue una serie de mecanismos que permiten la autorreflexión y la transformación.

ACCIONES REPARADORAS

En la tercera fase del “drama social” comienza la aplicación de los procedimientos correctores o remediadores, los “mecanismos de restauración” [Turner 2002: 51-51]. Se recurre a acciones como consejos personales y meditación o arbitración informal, la maquinaria legal y jurídica formal, además del *performance* del ritual público para resolver cierta clase de crisis o legitimar otras formas de resolver conflictos [Turner 1987a: 34]. Ésta es una etapa que, aunque puede ser violenta, genera mucha autorreflexión ya que la sociedad recuerda sus principios y sus valores para salir adelante al intentar llegar a una solución de este conflicto.

Es común que se creen momentos liminares tales como los rituales o *performances* sociales como mecanismos que intentan resolver los conflictos. El concepto de “liminaridad” se refiere a un momento de intersticio, un umbral o limen entre fases más o menos estables del *fluir social*; es un momento en el que, ya que se está pasando de una fase regulada a otra, ciertas normas sociales quedan “suspendidas” y ciertas cuestiones que normalmente no tendrían lugar o que incluso no se permitirían, pueden suceder o pueden formar parte esencial en la resolución de dicho conflicto [Turner 2002: 53]. Por esto, es la fase del “drama social” más importante tanto para el desarrollo del conflicto como para uno, como investigador que puede acceder a valores, actitudes y creencias las cuales normalmente estarían ocultas.

En el conflicto de CCE, los mecanismos de restauración fueron perceptibles cuando se reunieron los tres pastores líderes de cada casa para intentar aclarar los rumores y las diferencias que ya habían quedado expuestas. Esta primera reunión, que involucró únicamente a los tres personajes y que tenía como finalidad aclarar las diferencias entre los pastores, terminó siendo un fracaso pues no se llegó a ningún acuerdo entre los líderes. Fue entonces que el apóstol Ricardo Averill —quien vivía en Mérida y cumplía solamente el papel de guía espiritual de CCE— fue quien propuso que Casa Mixta se independizara; decisión que ya no les correspondía únicamente a los líderes pues no podrían ser únicamente ellos quienes decidieran el futuro ya no sólo de las casas sino de la iglesia en general. Para tomar esta decisión se tenían que involucrar todos los miembros. Fue por esto que se realizaron dos reuniones entre toda la comunidad de la iglesia. La primera sucedió el domingo 24 de enero. Durante el servicio de Casa Mixta, previo a este encuentro, el pastor Nahuel dijo lo siguiente: “Les pido que oren por mí. Estamos atravesando una crisis”.

Este pastor informó que en la reunión que se llevaría a cabo más tarde, se decidiría si Casa Mixta se separaría y se convertiría en una iglesia independiente o si continuaría formando parte de Comunidad Cristiana de Esperanza. Él personalmente no quería la separación, mientras que otro anciano de Casa Amarilla sí estaba a favor de ésta; tanto así que inclusive propuso ayudar con los trámites y procedimientos legales para que Casa Mixta se convirtiera en una iglesia autónoma. Al terminar su explicación, hizo un sondeo preguntando quién estaba a favor y quién en contra de la separación. La gran mayoría de los asistentes levantó la mano para votar en contra, acordando con los deseos personales de Nahuel. Al finalizar este discurso, todos los presentes en la iglesia oraron con imposición de manos hacia su líder para que pudiera sobrellevar la reunión y para que se llegara a una solución benéfica. La iglesia se unió como nunca en una misma postura y en el respaldo a su líder.

Los verdaderos primeros intentos de restauración se habían llevado “tras bambalinas” y eran los pastores quienes intentaron llegar a acuerdos, pero ahora se involucraba a toda la iglesia para tomar una decisión. Los mecanismos habían cambiado y se habían hecho públicos. Fue justo en este momento cuando, como espectador y como investigador social neófito, pude darme cuenta del “drama social” en general que se estaba viviendo.

Richard Schechner afirma que durante los *performances* que se llevan a cabo en la fase de restauración del “drama social”, los participantes tratan de enseñar a otros lo que están haciendo, lo que han hecho o lo que intentar llegar a hacer. Por esto, las acciones toman un aspecto actuado o interpretado para una audiencia. Las interacciones sociales son escenificadas y la gente se prepara tras bambalinas, se confrontan unos a otros usando máscaras y actuando según roles [Schechner en Turner 1987b: 74]. Es decir que un *performance* es una actividad humana con características interpretativas de “conducta restaurada” o “conducta practicada dos veces”, conducta actuada y muchas veces preparada y ensayada con anticipación [Schechner 2000: 13].

En este caso, al terminar el servicio, se colocaron las sillas en círculo, se facilitó en el pasillo derecho una mesa en donde se colocaron galletas y una cafetera para recibir a los ancianos y a los miembros de Casa Amarilla. Se preparaba el terreno de un espacio liminar que daría pie a un *performance* en el que mediante la participación y decisión de los miembros se discutiría el futuro de la Comunidad Cristiana de Esperanza. La diplomacia, el liderazgo que representan los ancianos, la cordialidad y otros aspectos fueron diferentes símbolos que entraron en suspensión en un momento principal dentro de esta crisis.

La reunión estuvo cargada de mucha tensión en la que se exteriorizaron muchas diferencias que probablemente llevaban bastante tiempo conformándose. Comenzó con los integrantes dando sus opiniones y perspectivas, sobre todo en cuanto a las diferencias doctrinales y los servicios en cada sede; pero pronto las acusaciones se volvieron personales y directas. Los miembros de Casa Mixta se convirtieron en los principales blancos de crítica por la falta de hospitalidad y aislamiento hacia los demás miembros de CCE. Los actores de esta comunidad cristiana estaban acostumbrados a que siempre se manejaran todas las actividades con seriedad y respeto, con el fin último de mantener la paz y la unidad entre todos los miembros; sin embargo, en esta ocasión se experimentó un acalorado bombardeo de acusaciones y señalamientos. Fue tan emocional y frustrante que el salón se llenó de lágrimas, rostros enrojecidos y manos temblorosas.

Al no llegar a un acuerdo, se buscó un nuevo mecanismo de restauración con una nueva discusión el siguiente domingo. Fue entonces cuando se llegó a una resolución última: la escisión. Fue un proceso emocionalmente fuerte para los participantes, pero fue justo esto lo que permitió que se llegara a la conclusión de que lo que se necesitaba era una separación. Rodrigo Díaz Cruz explica que dichos momentos de experiencias sociales trascendentales están cargados de reflexividad, entendiéndola como la “capacidad del lenguaje y del pensamiento —de hecho, de cualquier sistema de significación— de desdoblarse en sí mismo para transformarse en un objeto de sí mismo y referirse a sí mismo” [Díaz 1997: 11]. Fue gracias a estos dos *performances* que los miembros de CCE se comprendieron a partir de la diferencia de sus hermanos de las otras sedes. Se dieron cuenta de que ya no existía una “comunidad” sino que en cada sede se había generado una identidad colectiva particular. Sería muy difícil, sino es que imposible, forzar una sensación de unidad nuevamente.

LA ESCISIÓN

La cuarta fase de este esquema propuesto por Turner puede ser muy diversa. En esta etapa se puede llegar a la resolución del conflicto que orilla a que se comience un nuevo capítulo del fluir cotidiano si los mecanismos de restauración tienen éxito o puede que se acepte la inevitable separación entre los partidos en disputa, si los mecanismos del momento anterior fracasan [Turner 2002: 53]. En este caso sucedió lo último. Algo interesante ocurrió antes de la segunda reunión durante el servicio regular mientras el pastor explicaba lo que había ocurrido en la discusión del servicio anterior y cómo no se había llegado a ningún acuerdo. Si el domingo pasado sus emociones

le decían que lo mejor sería evitar una separación, esta vez afirmó haber tenido una revelación divina mientras se bañaba. En ese momento sintió cómo Dios le hacía saber que lo mejor, o lo inevitable, era una separación.

Es común escuchar durante los servicios que los pastores o hermanos aconsejen cuando se tenga alguna duda, se pida a Dios por esclarecimiento mediante la oración y éste los guiará en el camino correcto mediante una experiencia religiosa, como fue en el caso de esta revelación. Wilhelm Dilthey hace una diferencia entre una “mera” experiencia y “una” experiencia. La primera es cotidiana y no trascendente, la segunda se caracteriza por transgredir el fluir de la vida y marcar de alguna forma a quien la vive. Si bien puede ser personal, también puede ser colectiva en la que cierto grupo es transformado por ella [Turner 1986: 35]; aquí vemos que Nahuel narró una “experiencia transformativa” procesual y que no sólo implicó un cambio en él, sino en su comunidad. Ante este momento ya no cabía ninguna duda, tenía la certeza de cuál era la mejor opción. Al explicar su cambio de opinión, preguntó a los asistentes del servicio si estaban en favor de la separación amistosa y esta vez, de nuevo, todos apoyaron al pastor secundando su decisión. Situación interesante, ya que nos permite observar cómo en la comunidad tenía una identidad colectiva muy fuerte en donde su pastor cumple como un símbolo de liderazgo y unidad porque todos apoyaban sus posturas. Esta figura está cargada de legitimidad espiritual ya que su epifanía fue aceptada y secundada por sus hermanos para cambiar de opinión, de la que se tenía una semana antes.

La segunda reunión, del 31 de enero, se trató de un *performance* más tranquilo pues ya se contaba con una decisión clara y respaldada por parte de Casa Mixta. La preparación fue muy similar pero los elementos performativos no fueron tan dramáticos. Se acordó una “separación amistosa” en la Comunidad Cristiana de Esperanza, por lo que la nueva iglesia continuaría siendo hermana de CCE, pero ya no dependería de ella, sino que se convertiría en una iglesia autónoma. Esta última reunión marcó el fin de una era y el comienzo de otra. Aquella iglesia que llegó a contar con más de 200 asistentes dominicales, y que fue la primera en su tipo en México para atender a personas no heterosexuales y cisgénero bajo una estructura y cobertura evangélica, se separaba de su sede más nutrida. Una iglesia desfallecía mientras que otra estaba a punto de nacer bajo el cobijo y protección de la clara unidad de sus miembros. Se aclaró que las doctrinas y creencias seguirían siendo las mismas, los ministerios, doctrinas y estructura eclesial no cambiarían. Se podría decir que esta nueva iglesia surgía como la hija directa de CCE.

LA CREACIÓN DE UNA NUEVA IGLESIA

La separación estaba decidida y con eso se dio fin al “drama social” entre los miembros de las diferentes Casas de CCE. Sin embargo, ahora se encontraban en una nueva liminaridad, en un nuevo intersticio. Casa Mixta ya no era Casa Mixta, sino que era una iglesia independiente que ahora debía delimitar de qué forma iba a consolidarse. Si bien las bases doctrinales seguirían siendo las mismas, ¿realmente retomaría todas las características de CCE?, ¿qué cambios podrían hacer para brindar un mejor servicio cristiano en el que sus miembros queden complacidos y puedan acercarse a más gente?

Durante las siguientes semanas los servicios continuaron realizándose de manera habitual: los domingos y jueves. Aun así, se comenzaron a realizar clases doctrinales una hora antes en las que el pastor Nahuel, con ayuda de otros hermanos, explicaban los principios del cristianismo, su interpretación del calvinismo y cuál es la visión que debería tener una iglesia incluyente. Se aprovechaban estos espacios para que los asistentes propusieran, discutieran y analizaran las bases con las que se cimentaría esta nueva iglesia. Dichas propuestas se ampliaron al grupo de Facebook donde se discutían cuestiones como el nuevo nombre que debería tener o cuál podría ser su nuevo logotipo.

A pesar de que se habían continuado ofreciendo los servicios sin interrupción, sí hubo algunos cambios durante este periodo de intersticio. Hubo miembros de larga antigüedad que dejaron de congregarse aquí después de que se llegó a la decisión de la separación amistosa. Aun así, el número de asistentes aumentaba constantemente y para el 7 de marzo de 2016 se llegó a un número récord en asistencia de un servicio regular con 60 personas registrándose en el cuaderno de la entrada. El 14 de febrero se integró de manera formal la pastora Estefanía, quien ya había predicado como invitada en el pasado. Fue también durante este tiempo cuando por Facebook se acordó el nombre de Casa de Gracia Incluyente y un logotipo diseñado por uno de sus miembros que representaría visualmente la identidad colectiva de este grupo cristiano, incluyente y dirigido especialmente a los no heterosexuales y cisgénero. El pastor también eligió a Fernando y Enrique como pastores y ancianos para ayudar a liderar espiritualmente a esta nueva iglesia autónoma. Finalmente, también se aprovechó el tiempo para reestructurar los ministerios y motivar a que todos los miembros de la iglesia se unieran a alguno. Buscaron organizarse y prepararse para que en su primer servicio oficial se presentaran al mundo como una iglesia estructurada y con una clara fundamentación teológica y doctrinal.



Imagen 1. Logotipo de CGI

Fuente: Perfil de Facebook de Casa de Gracia Incluyente⁶

El domingo 10 de abril se efectuó este primer servicio ya como Casa de Gracia Incluyente (CGI) en la calle de Sericultura en la colonia 20 de Noviembre. Fue su presentación al exterior como una nueva iglesia incluyente. Se pidió que todos los hermanos llevaran por lo menos a dos invitados, esto ocasionó que hubieran más de 83 asistentes. Se invitó también a los integrantes y dirigentes de la ahora iglesia hermana CCE —de los cuáles asistieron muy pocos y ningún líder— además se invitaron a representantes de las demás iglesias incluyentes de la Ciudad de México. Este primer servicio oficial sirvió también como reafirmación comunal e identitaria colectiva para los miembros de la iglesia. A los externos se les pegaron estampas azules en el pecho que decían “invitados”. Esto delimitó un *nosotros* como iglesia y un *otros* que, si querían, podrían incorporarse a su comunidad.

Este evento se trató de un ritual si le entendemos como un “*performance* transformador que revela las mayores clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales” [Turner 1987b: 75]. Se estaba inaugu-

⁶ Casa de Gracia Incluyente. *Facebook*. <<https://www.facebook.com/Casa-de-Gracia-Incluyente-246351349085764/>>.

rando una nueva época, un nuevo orden de autonomía e independencia. Por esto, los rituales también tenían elementos seculares y no solamente religioso pues se trataron de una estructuración de un proceso histórico cultural. Es decir, de un “intento especialmente dramático de traer una parte particular de la vida, firme y definitivamente, a un control ordenado [Moore y Myerhoff en Turner 1987b: 93]. El evento mismo fue un ritual colectivo en el que se daba nacimiento simbólico a una nueva iglesia incluyente en la Ciudad de México, en la cual se podrían congregarse personas de la diversidad sexual. Se estaba actuando bajo la bendición divina y con fines religiosos, también como una muestra ante el mundo externo, dejando claro que un nuevo grupo estaba naciendo.

El servicio comenzó como de costumbre, cantando canciones lideradas por el coro de los miembros del ministerio de alabanza y alabanza, quienes cantaban frente a las cortinas del escenario principal hecha con telas de los colores de la bandera del orgullo: rojo, naranja, amarillo, verde, azul y morado. Al terminar la primera ronda de cánticos, presentaron a un pastor invitado de Chiapas. Él sería el encargado de llevar la prédica de este día y de nombrar junto a los pastores locales a los nuevos dirigentes. Se cantaron y bailaron otras tres canciones, después se reprodujo un video de la historia de CCE, explicaron cómo surgió, quién fue Ricardo Averill (quien ya había fallecido para este momento), el hecho de haber sido la primera iglesia evangélica incluyente en México y cómo fue la separación amistosa de Casa Mixta.

Llegó el momento de nombrar a los nuevos dirigentes de la naciente CGI comenzando así una serie de ritos de paso. Los futuros ancianos se arrodillaron frente a los tres pastores en unos cojines e hicieron un juramento ante Dios prometiendo cuidar a la nueva iglesia. A todos los asistentes se les invitó a que extendieran sus manos hacia los dos hombres, orando en voz alta pidiendo a Dios por los nuevos servidores.

—¡Denles un aplauso a los nuevos ancianos de Casa de Gracia Incluyente! —gritó el pastor invitado.

Arnold Van Gennep señala como un rito de paso aquellos interpretados para marcar y efectuar transiciones de la invisibilidad social hacia la visibilidad desde la perspectiva de los actores, como los ritos de nacimiento, de juventud a la madurez, ritos nupciales, etcétera. Éstos se dividen en tres momentos: una brecha que marca la iniciación, una etapa de marginalidad o liminaridad y una consumación [Turner 1987a: 25]. Así, preparar el preámbulo para el nombramiento de los nuevos líderes espirituales sirvió

como brecha, para que mientras Enrique y Fernando estuvieran hincados no fueran ni los simples miembros que eran antes, pero tampoco eran ya los líderes espirituales. Los roles y categorías se suspenden por un momento para que después de las oraciones colectivas fueran presentados ya como los nuevos ancianos de CGI.

Seguido a esto, el pastor invitado dio una prédica en la que le auguró éxito a la nueva iglesia e hizo hincapié en la importancia de la adoración y la alabanza por ser el momento privilegiado para la conexión íntima con el Espíritu Santo. Por esto, bendijo en específico a los miembros del ministerio de adoración y alabanza. Terminó su intervención con un momento de conversión en grupo. Preguntó por quiénes estaban dispuestos a aceptar en ese momento a Jesucristo como su salvador. Todos ellos pasaron al frente y repitieron las frases que se les indicaba, mientras la pastora se acercaba a cada uno de ellos y oraba individualmente con cada uno.

Antes de terminar el servicio, se cantó *Océanos* de Evan Craft, el cual era considerado como el himno no oficial de la iglesia y que se había cantado constantemente en los servicios previos. Esta letra habla sobre cómo a veces Dios pide que vayamos a “las aguas, en donde los pies pueden fallar”, pero con fe y bajo su protección divina todos los problemas se pueden resolver y se podrá salir de todos esos lugares tormentosos en donde se encuentre uno. Se trataba de otro símbolo de su identidad colectiva, ya que se identificaban con esta canción pues veían que la crisis por la que se vivió como Casa Mixta y después la inestabilidad que conllevó independizarse, fue decisión de Dios. Aun así sabían que no les pasaría nada malo y la iglesia se podría consolidar de una buena manera. La característica espiritual y no humana de dicha decisión les permitió tener fe en que todo sería para lo mejor de su comunidad cristiana.

A pesar de que era su primera reunión oficial, el número de asistentes había estado aumentando desde su separación de CCE, por lo que su futuro se veía muy prometedor. Con estas imágenes intento mostrar la emotividad que tuvieron los miembros de la naciente iglesia, quienes se sabían fundadores de una nueva oportunidad para expandir el mensaje inclusivo de Cristo a las personas no heterosexuales y cisgénero quienes, de acuerdo con el discurso de la iglesia, son de las personas que más necesitan de Dios en sus vidas por todo el rechazo que sufren.

El servicio terminó entregando orquídeas a todos los pastores y ancianos, finalmente se invitó a todos los asistentes a quedarse a comer algunos bocadillos que se pusieron en una mesa al frente del salón. Con este servicio, Casa de Gracia Inuyente ya era una iglesia ante Dios y ante la gente. Se habían mostrado al mundo con una y nutritiva cantidad de miembros en

este servicio público, con esperanzas de aumentar aún más a sus asistentes para el futuro cercano.

REFLEXIONES FINALES

Un aspecto interesante de este fenómeno es la fidelidad que los miembros de esta iglesia tuvieron hacia su líder para la toma de decisiones. Su identidad colectiva tanto cuando era Casa Mixta o CGI les brindaba un sentido de pertenencia. Los actores encontraban aquí un orden simbólico que les brindaba esa identidad que no sólo mezclaba al cristianismo con elementos culturales de la diversidad sexual, sino que está arraigada a la pertenencia de una iglesia en específico; elemento que aunado a su fe en Cristo, les permitió sobrellevar todo el proceso del “drama social” que implicó las diferencias con los miembros de Casa Amarilla de CCE y los diferentes *performances* y rituales que tuvieron que pasar para la decisión de la independización.

Cabe señalar que en el mismo 2016 CCE dejó de dar servicios y se limitó a convertirse en un grupo cristiano que promueve el mensaje incluyente de Cristo en redes sociales. CGI se mudó a un local cerca del metro Chilpancingo en la colonia Roma en 2019, aunque se efectuaron servicios de forma virtual durante toda la crisis sanitaria por el virus SARS-COV-2 que ocasiona la enfermedad de COVID-19 durante algunos meses del 2020 y 2021.

REFERENCIAS

Díaz Cruz, Rodrigo

1997 La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades*, 7 (10): 5-15.

Eliade, Mircea

1981 *Lo sagrado y lo profano*. GUADARRAMA, Punto Omega. Madrid.

Fortuny Loret de Mola, Patricia

1994 El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán. *Nueva Antropología*, 13 (45): 49-63.

Geertz, Clifford

1989 *La interpretación de la cultura*. Gedisa. Barcelona.

Giménez Montiel, Gilberto

2005 *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales. Guadalajara. México.

La redacción

2010 ¡Viva Cristo Gay! Proceso. *Proceso*, 4 de noviembre del 2010. <<http://>

www.proceso.com.mx/99180/viva-cristo-gay>. Consultado el 24 de octubre del 2021.

Méndez Ramírez, José Juan, Alberto Javier Villar Calvo y Juan José Gutiérrez Chaparro

2011 El performance social y la transformación de la imagen urbana. *Quivera*. 13 (2), julio-diciembre: 209-211. <www.redalyc.com/articulo.oa?id=40119956010ER>. Consultado el 20 de octubre de 2016 [PDF].

Rinne, Jeramie

2015 *Los ancianos de la iglesia: Cómo pastorear al pueblo de Dios como Jesús*. 9Marks, Washington, D.C.

Restrepo, Eduardo

2016 *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores. Bogotá.

Schechner, Richard

2000 *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Libros del Rojas. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Turner, Víctor

1986 Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience, en *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward M. Bruner (eds.). University of Illinois Press. Illinois: 33-44.

1987a Social dramas in Bazilian Umbanda. The Dialectics of Meaning, en *Anthropology of Performance*, PAJ Publications. Nueva York: 33-71.

1987b The Anthropology of Performance, en *Anthropology of Performance*, PAJ Publications. Nueva York: 72-98.

1999 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. México.

2002 Dramas sociales y metáforas rituales, en *Antropología del ritual*, Víctor Turner, Ingrid Greist (comp.). CONACULTA-INAH-ENAH. México: 35-70.

Nación, lengua y raza. La configuración del “problema indígena” en México en el siglo XIX

Gerardo García Rojas*

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS. IPN

RESUMEN: *El artículo analiza la configuración del “problema indígena” como preocupación política e intelectual en la segunda mitad del siglo XIX mexicano. Dicha denominación operó tanto en el reconocimiento de cuerpos y comportamientos concretos, como en la expresión de un problema público que ocupó las agendas de científicos, políticos y educadores. Se propone entonces una historia intelectual de una de las distintas formas en las que ha sido identificado lo indígena por medio del estudio de tres espacios intelectuales, constituidos respectivamente por educadores de tradición liberal, médicos y científicos “racialistas”, así como un grupo emergente denominado como “indianistas”.*

PALABRAS CLAVE: *problema indígena, raza, lengua, educación, nación.*

Nation, language and race. The configuration of the “indigenous problem” in 19th-Century Mexico

ABSTRACT: *This article analyzes the configuration of the “indigenous problem” as a political and intellectual concern in the second half of the 19th Century in Mexico. The said denomination operated both in the recognition of specific bodies and behaviors, as well as in the expression of a public problem that occupied the agendas of scientists, politicians and educators. We propose an intellectual history regarding one of the different ways in which the term ‘indigenous’ has been identified by way of a study of three intellectual spaces, constituted respectively by educators from the liberal tradition, by “racalist” doctors and scientists, as well as from an emerging group known as “indianistas.”*

* gerardo_garoj@outlook.com

Fecha de recepción: 9 de abril de 2021 • Fecha de aprobación: 5 de octubre de 2021

KEYWORDS: *Indigenous problem, race, language, education, nation.*

El llamado “problema indígena” fue a lo largo del siglo XX una de las principales preocupaciones políticas e intelectuales en México. Su enunciación trascendió cuando antropólogos como Manuel Gamio o sociólogos como Lucio Mendieta y Núñez argumentaron la necesidad de elaborar políticas públicas que contribuyeran a la “integración” de los sujetos identificados como indígenas a las dinámicas económicas y políticas impulsadas desde el Estado.

La creación de espacios como el Instituto Indigenista Interamericano, el Instituto Nacional Indigenista o el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México puede ser comprendida como consecuencia del “problema indígena” presente entre políticos e intelectuales; pero también como la puesta en marcha de un apartado institucional que se encargó de su reproducción mediante la generación de conocimientos y la promoción de políticas públicas [López 2015].

En este proceso algunos intelectuales construyeron también una genealogía del “indigenismo” desde la cual sus practicantes, así como el Estado posrevolucionario, fueron legitimados públicamente. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, obra publicada en 1950 por Luis Villoro, es una de sus mejores expresiones. De acuerdo con el filósofo, en México el indigenismo, entendido como la “concepción” y “conciencia” sobre lo indígena, podía ser dividido en tres momentos que integraban una trayectoria teleológica correspondiente a la “toma de conciencia de sí de la cultura mexicana” [Villoro 2014: 16]: el primero obedecía a la manifestación de lo indígena de acuerdo con la “providencia” tras la “revelación” de América frente a los conquistadores y misioneros del siglo XVI; el segundo, que abarcaba los siglos XVIII y XIX, expresaba la puesta en marcha del racionalismo moderno desde el cual el pasado indígena fue vislumbrado como el elemento que distinguía lo americano de lo europeo; y el tercer momento, correspondiente al siglo XX, fundado por la Revolución mexicana, manifestaba un “amor” y un desvelo hacia lo indígena y su “problema” [Villoro 2014: 203]. Más allá de las características que Villoro apuntó en cada instancia —por demás generalizadas en esta síntesis pragmática— su propuesta distinguió el tercer momento del indigenismo de sus predecesores por expresar un interés y preocupación por la población indígena que le era contemporánea. Esta interpretación de la obra de Villoro trascendió y se ha instalado como una

explicación generalizada que reconoce las discusiones decimonónicas sobre lo indígena, sin embargo, sólo en función del interés que dicho marcador tuvo en la conformación de una nación como parte de sus orígenes prehistóricos.¹

Este artículo tiene una doble intención relacionada al "problema indígena". Por un lado, más que emplear dicha denominación como una categoría analítica para explicar las condiciones socioeconómicas de determinados sujetos y su relación con el orden nacional, propone analizar su articulación como preocupación política e intelectual. Para ello, siguiendo a Michel Foucault [2007] y su propuesta sobre las "problematizaciones", el estudio plantea historiar los juegos de verdad que produjeron un objeto de reflexión, de debate y de conocimiento. Así, se busca analizar la configuración del llamado "problema indígena" mediante el rastreo de diversos discursos que le llenaron de contenido. Conviene advertir que, más que destacar la visión particular de diversos sujetos, el interés de este artículo se encuentra en el desarrollo de una preocupación común por medio de personajes que, por su posición social y política, gozaron de relevancia mediática en el panorama intelectual. Por otro lado, al centrar su atención en la emergencia de esta preocupación, este escrito señala que fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando lo indígena fue reconocido como un "problema", no obstante que el despliegue de políticas públicas relacionadas con ello estuvo sujeto a normas jurídicas basadas en el iusnaturalismo liberal.

El artículo se encuentra dividido en tres apartados: el primero atiende a las discusiones presentes entre educadores y políticos, quienes vieron en la pluralidad de lenguas identificadas como indígenas un conflicto para la consolidación de una "homogeneidad nacional", frente a lo cual proyectaron una escolarización "uniforme" con la que se pretendía borrar toda distinción. El segundo recupera las discusiones presentes entre la comunidad de médicos y emergentes antropólogos mexicanos, donde el cuerpo y el comportamiento de los sujetos fueron racializados, estableciendo en dicho proceso una polémica por el destino que la población indígena debía tener. El último apartado analiza brevemente la formación de la Sociedad Indianista Mexicana hacia 1910, organización científica y filantrópica que tuvo por objetivo plantear una solución al llamado "problema indígena".

¹ Algunos trabajos que retoman explícitamente la propuesta de Villoro o plantean un análisis similar son: Lira [1984], Suárez [1987], Chávez [2003] y Ortega [2019].

LO INDÍGENA Y LA NACIÓN

A la entrada del siglo XIX la élite intelectual y política del México independiente promovió una cultura jurídica de corte iusnaturalista en la cual la “igualdad” era un derecho universal de todo ser humano. Si bien el empleo de dicho concepto no siempre fue explícito, su presencia puede vislumbrarse desde las primeras actas constitucionales [Ibarra 2016: 283], en donde las categorías estamentarias de origen novohispano fueron rechazadas, dejando la voz “indio” sin la significación jurídica que hasta entonces había poseído. Ello no implicó la negación de la existencia de un grupo identificado como tal, pues, más allá de los códigos constitucionales, la alusión a la población “india” o “indígena” fue recurrente.² Así, más que comprender las pugnas por la igualdad “iusnaturalista” como una actividad cotidiana que pretendía borrar toda distinción, éstas deben ser entendidas en función del proyecto social y político de futuro promovido.

De acuerdo con Paula López [2017] la identificación de la población indígena ha estado relacionada con la configuración del “nación”. En el siglo XIX ésta fue comprendida como una entidad que debía ser “homogénea” según el conjunto de individuos que la integraban, ante lo cual la pluralidad de lenguas presentes en el territorio mexicano que estaban asociadas a la categoría indígena representaba un conflicto para su consolidación.

Los estudios estadísticos, realizados con mayor continuidad hacia la segunda mitad de aquella centuria, tuvieron una importancia nodal en el reconocimiento de la heterogeneidad de lenguas. Hacia 1853 fue celebrado en Bruselas el primer Congreso Internacional de Estadística, donde sus participantes buscaron consensar un sistema de medición entre diferentes países. Producto de esta reunión, la lengua funcionó como una herramienta de clasificación que podía expresar la pertenencia de un sujeto a una determinada nación [Loveman 2014: 94]. Por otra parte, en aquellos años también hubo interés común entre diferentes intelectuales de distintos países por elaborar estudios sobre las lenguas desde una perspectiva geográfica [Lamelí 2010: 570]. Adrián Balbi en su *Atlas Ethnographique du Globe*, publicado en 1826, expresó una temprana preocupación de estos dos aspectos. Para

² Con relación al traslado conceptual de “indio” a “indígena”, el trabajo de Raúl Alcides Reissner [1983] retoma algunas propuestas planteadas por Guillermo Bonfil Batalla [1972] para revisar su significación mediante el rastreo de diccionarios empleados desde el XV hasta mediados del siglo XX. Por su parte, para un análisis centrado en los cambios semánticos de los términos “indio” o “indígena” en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX, puede consultarse el artículo de Ana Ramírez Zavala [2011].

este geógrafo las lenguas eran el rasgo principal de una nación, pues éstas, por encima de otras características como la raza, la historia, el gobierno o la geografía, eran inalterables por medio del tiempo [Balbi 1826: xix].

En México los trabajos de Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* [1864], y de Francisco Pimentel, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México* [1875], son quizá las dos más claras expresiones de la preocupación que entre los intelectuales y políticos hubo por comprender las lenguas habladas en el país con miras a la consolidación de un solo idioma: el castellano.³ En estos trabajos fueron creados sistemas de clasificación con base en los cuales lo indígena fue hecho inteligible desde una mirada lingüística. Para Orozco y Berra, por ejemplo, la comparación entre distintas lenguas dio como resultado un sistema compuesto por once familias lingüísticas, además de 16 idiomas “sin clasificación” y una lista de 62 “idiomas perdidos” [Orozco y Berra 1864: 62]. Mientras que para Pimentel, quien estuvo influido por la escuela gramatical de Port-Royal, la afinidad morfológica de las gramáticas presentes en México dio como resultado la existencia de cuatro grupos, 19 familias y 108 lenguas [Pimentel 1875: 525]. Estas investigaciones fueron nodales en la pluralización de lo indígena mediante el empleo de diferentes categorías que respondieron a las autoidentificaciones lingüísticas generadas por los hablantes, al igual que a la recuperación de clasificaciones coloniales articuladas de acuerdo con las necesidades administrativas de encomenderos y misioneros [Giudicelli 2010]. Lo anterior supuso entonces la diversificación del sujeto indígena a partir de un sistema que, sobre una misma corporalidad, atribuyó diversas lenguas.

Para Holly Case [2018] el siglo XIX constituye la “era de las cuestiones”, es decir un periodo en el que fue desarrollado un patrón intelectual en diferentes geografías donde distintos temas adquirieron la forma de una preocupación pública que debía ser atendida para el beneficio común. Estas cuestiones fueron expresadas en debates y políticas que tuvieron como objetivo encontrar e implementar soluciones puntuales. En México la “era de las cuestiones” adquirió características propias cuando, una vez consolidada la independencia, fue debatida la situación nacional como resultado de la crisis social experimentada. La “cuestión nacional” mexicana adquirió

³ Bárbara Cifuentes [1994] señala que en el marco de este proyecto de castellanización también estuvo presente un interés por la formación de un español “nacional” a través de la literatura y el desarrollo de instituciones, como la Academia Mexicana de la Lengua y la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, siendo esta última el lugar en que participaron tanto Orozco y Berra como Pimentel.

así diferentes matices relacionados, por ejemplo, al tipo de gobierno que debía ser implementado o a la soberanía del país frente a las potencias extranjeras. Por otra parte, el reconocimiento de una pluralidad de lenguas asociadas a lo indígena estuvo también vinculada a dicha “cuestión”, pues frente a ellas la “homogeneidad nacional” expresada en el castellano aparecía como un objetivo distante.

La preocupación por los idiomas indígenas cobró mayor visibilidad cuando en la segunda mitad del siglo XIX fueron promovidos diversos proyectos educativos por connotados intelectuales liberales como Ignacio Ramírez o Ignacio Manuel Altamirano [Brice 1972: 111]. Reconocidos en el ambiente intelectual y político como de ascendencia indígena, estos personajes conocieron los trabajos de Orozco y Berra y Pimentel, a quienes sumaron un interés intervencionista. Fue así como Altamirano y Ramírez desarrollaron un proyecto de escolarización pública que asociaba la homogeneidad lingüística con la igualdad y, consecuentemente, con la consolidación de una nación. En un artículo publicado en *El Diario del Hogar* en 1882, Altamirano señalaba que los idiomas indígenas eran un “enjambre de lenguas y dialectos” que debían desaparecer para contribuir a “la homogenización de la raza conquistadora y de la raza vencida, homogenización que debía constituir fisiológica y políticamente hablando la gran fuerza del pueblo” [Altamirano 1989: 202]. Así, el tixtleco propuso la enseñanza de lenguas indígenas en las escuelas normales para que los futuros profesores enseñaran el español con mayor facilidad en los idiomas vernáculos de sus estudiantes y fomentaran su desaparición [Altamirano 1989: 225-226].

La propuesta de Altamirano estaba sujeta a un reconocimiento igualitario de la población, por lo que, más allá de estas consideraciones lingüísticas, no hubo otro tipo de distinción asociada a lo indígena en su proyecto educativo. Similar al tixtleco, Justo Sierra, quien por aquellos años se desempeñaba como diputado en el Congreso, apostó por la castellanización y educación de la población indígena como medio para la unificación nacional [Brice 1972: 124]. Desde un lenguaje evolucionista, para Sierra la escolarización debía ser obligatoria para toda la población, ya que ésta aparecía como una necesidad en el desarrollo del organismo social que constituía México como nación [Sierra 1991: 222]. Así, a decir de Ariadna Acevedo [2011: 440], las propuestas de Altamirano y Sierra fueron sintomáticas de un clima intelectual en el que la educación de la población indígena fue aceptada entre la comunidad de políticos y profesores, quienes, no obstante su preocupación por la diversidad de idiomas, no establecieron métodos oficiales de castellanización.

En conjunto estos proyectos estuvieron vinculados con la celebración de los Congresos de Instrucción Pública de 1889 y 1890. En éstos, profesores y políticos debatieron sobre la unificación de la labor educativa mediante su centralización en manos del gobierno federal [Bazant 2006: 22]. Derivado de ello la "uniformidad", entendida como la aplicación de un mismo programa curricular y una misma administración, fue articulada como base del sistema escolar público. Fue así como la distinción de "indígena" estuvo relativamente ausente en los Congresos, pues ésta quedó subordinada a la proyección de una escolarización única para toda la población. Sin embargo, la participación en el primer congreso del delegado de Guanajuato y periodista positivista, Francisco Cosmes, quien previamente en 1883 había cuestionado las propuestas de Altamirano y Sierra,⁴ revelaba algunas preocupaciones con relación a la "uniformidad" que, años más tarde, tendrían mayor presencia:

Ahora bien: dadas las diferencias de las razas que pueblan nuestro dilatado territorio, de la capacidad intelectual de cada una de ellas, de las condiciones sociológicas en que se encuentran, de los climas en que viven, y, por último, de los recursos pecuniarios y políticos [que] cada Estado puede disponer ¿es conveniente dar una forma única á la enseñanza en toda la República, cuando en una entidad federativa pueden producir malos resultados los métodos de educación y los textos que en otras los produzcan excelentes, cuando la precocidad de una raza determinada exija que la instrucción comience para ella más temprano que para otras, cuando el Erario de un Estado puede carecer de los recursos necesarios para dotar á las escuelas de útiles y elementos, que Estados más ricos no tendrán dificultad en proporcionarles, cuando, por último, la sanción de la enseñanza obligatoria debe ser distinta, según la localidad y según el carácter e ilustración de los habitantes? [Cosmes 1889: 90].

Más allá de las disyuntivas esbozadas por Cosmes, la afirmación de que los indígenas podían y debían ser educados de la misma manera que el resto de la población fue compartida por distintos políticos y educadores preocupados por hacer de México una nación "homogénea" [Stabb 1959; Powell 1968; Raat 1971], quienes por medio de la implementación de una escolaridad "uniforme" buscaron eliminar toda distinción entre los sujetos. Lejos de ser un proyecto aislado, éste correspondió con un fenómeno global, iniciado en el siglo XVIII y definido por Daniel Tröler como "edu-

⁴ Algunos textos que abordan con mayor profundidad el debate de 1883 son Stabb [1959], Powell [1968], Hale [2002], Bazant [2011] y Acevedo [2011].

cacionalización”, en el que la escolarización de la población se convirtió en una de las principales alternativas frente a las problemáticas sociales identificadas en diversas regiones.⁵ Desde un marco transnacional, si bien el siglo XIX enmarcó “la era de las cuestiones”, también supuso la creación de sus “soluciones”. Insertado en este contexto, en México la configuración de lo indígena como problema fue un proceso ligado a la construcción de una identificación nacional en la que lo ajeno y lo propio gozaron de fronteras poco claras. No obstante, fue también en la segunda mitad del siglo XIX cuando en los espacios científicos la “raza” cobró relevancia en el reconocimiento de sujetos, situación que trajo consigo una polémica asociada a lo indígena y a los alcances de su educación.

LA RACIALIZACIÓN DE LO INDÍGENA

Hacia la segunda mitad del siglo XIX las constantes intervenciones extranjeras, sumadas a las separación de diversos estados fronterizos de la región norte de México, generaron una experiencia poco alentadora entre los intelectuales y políticos, quienes vieron en la falta de homogeneidad nacional asociada a lo indígena una explicación para lo acontecido. Francisco Pimentel, quien tras la segunda intervención francesa colaboró con el régimen monárquico de Maximiliano de Habsburgo, publicó en 1864 su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*. En este estudio Pimentel explicó el estado de la población indígena de México y su relación con el proyecto de nación pretendido, concluyendo que: “No es posible obedecer por mucho tiempo á un mismo gobierno y vivir bajo la misma ley, si no hay homogeneidad, analogía, entre los habitantes de un país. Y ¿qué analogía existe en México entre el blanco y el indio?” [Pimentel 1903: 133].

El proceso de configuración de un Estado-nación generó el despliegue de resistencias por parte de la población que éste trató de administrar; en dicho panorama los sectores identificados como indígenas negociaron, por medio de diversas vías, el control de sus prácticas cotidianas [Falcón 2002].

⁵ Para Trhöler el fenómeno de la “educacionalización” deviene de la tradición protestante suiza que permeó en el republicanismo, con base en la cual los sujetos encontraron la posibilidad de alcanzar la “virtud” a través del fortalecimiento del alma. Aunque hasta el momento no se ha analizado concretamente dicho proceso en México, como hipótesis es posible señalar su presencia hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuando educadores y políticos interactuaron con las obras de Johann Pestalozzi, quien es referido por Trhöler como ejemplo paradigmático de la “educacionalización”.

Entre las distintas estrategias desarrolladas los levantamientos armados fueron los de mayor reconocimiento mediático, de ahí que para mediados del siglo XIX la “guerra de castas” fuese un temor latente entre toda la élite de la República [Florescano 2012: 352]. Frente a la identificación de lo indígena como signo de la violencia la homogeneidad nacional sería el centro de preocupaciones políticas e intelectuales. Para el ya citado Pimentel, por ejemplo, en México había dos tipos de habitantes:

El primero habla castellano y francés; el segundo tiene más de cien idiomas diferentes en que dá á conocer sus ideas. El blanco es católico, ó indiferente; el indio es idólatra. El blanco es propietario; el indio proletario. El blanco es rico; el indio, pobre miserable. Los descendientes de los españoles están al alcance de todos los conocimientos del siglo, y de todos los descubrimientos científicos; el indio todo lo ignora [...] Hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos. De aquí estas palabras que suelen escaparse aun á los hombres menos reflexivos, ¡la guerra de castas! Xichú, Yucatán, han dado ya muestras de lo que puede ser la guerra de castas; pero sobre todas las haciendas del norte, los Departamentos fronterizos. Esos indios tan humildes y tan tímidos, se vuelven feroces contra los blancos, no dan cuartel á nadie; en lo moral como en lo físico, la reacción es igual á la acción. Es verdad que la guerra de castas sería, como ha sido siempre, favorable á los blancos; pero no por eso dejaría de traer todos los males consiguientes [Pimentel 1903: 134].

La clasificación racial jugó un papel nodal en las explicaciones ofrecidas sobre el comportamiento de la población indígena y su relación con la nación. Aunque “raza” fue un concepto presente desde los años novohispanos, en este periodo su significación cobró mayor relevancia, producto de su empleo entre la comunidad científica de México y otros países. Médicos, naturalistas y emergentes practicantes de la antropología hicieron de lo indígena su objeto de estudio por medio de su racialización en espacios como el Museo Nacional, las penitenciarías o las asociaciones científicas [García Murcia 2017: 124]. Para 1898, por ejemplo, el doctor Jesús Sánchez, quien años atrás había intentado formar una sección de antropología en el Museo, señaló en la *Gaceta Médica de México* que el desarrollo de la “antropología física” o “somatología”, encargada de estudiar “comparativamente en las razas, las variaciones del esqueleto, de los músculos y de las vísceras”, permitiría identificar las “variaciones en algunas de las enfermedades que atacan a los indios” [Sánchez 1898: 195]. Así, de forma similar a la clasificación sexual, la raza se posicionó como un carácter determinante en el reconoci-

miento de los seres humanos como entes biológicos, aspecto que hizo del cuerpo de los sujetos el centro de las observaciones racialistas.

La lectura de los cuerpos en clave racial trajo la puesta en marcha de categorías que aludían, tanto a la pigmentación de la piel, como a los lugares de procedencia o a mediciones anatómicas. Estas categorías obedecieron a una valorización con base en la normalidad corporeizada en la raza “blanca” o “caucásica”, aspecto que contrajo una jerarquización de los sujetos que legitimaba, bajo un lenguaje científico, relaciones de poder nacionales y globales. Desde la raza lo indígena expresó un cuerpo patológico representado en instrumentos de medición, al igual que en la recolección de restos óseos que funcionaron como testimonios de su anormalidad [Cházaro 2018: 174]. Por ejemplo, en 1862 la Sociedad de Antropología de París, por encargo de Edward Michaux, médico-militar que realizaría una expedición a México, elaboró una serie de instrucciones para la obtención de observaciones raciales. En ellas se enfatizaba el estudio de la deformación artificial de cráneos totonacos precolombinos, misma que, se sospechaba, pudo haberse convertido en la “conformación craneal normal en este pueblo” [Comas 1962: 22]. Por su parte, para Jesús Sánchez lo indígena era una raza con “múltiples causas fisiológicas y patológicas, siendo evidente que el alcoholismo y la miseria predisponen al organismo quitándole la fortaleza indispensable para resistir las múltiples causas que tienden a alterar la salud” [Sánchez 1898: 194].

Influido por los debates evolucionistas y por las lecturas de autores como Lamarck y Darwin, para el médico positivista Porfirio Parra, las patologías eran “una modificación del estado normal, regida por las leyes biológicas”. Estas patologías, según mencionaba el chihuahuense, podían transmitirse por medio de la herencia, misma que se dividía en dos tipos: una conservadora que sólo transmitía las cualidades recibidas, y otra acumuladora que integraba en su transmisión modificaciones desarrolladas por el organismo hasta el momento de ser progenitor. Estas formas hereditarias podían corresponder a casos de “atavismo”, los cuales transmitían patologías que jamás podrían ser eliminadas por los descendientes de los organismos [Parra 1897: 553]. Así, la transmisión hereditaria contribuyó a que las observaciones raciales explicaran el estado de un determinado grupo humano a través del tiempo, considerando no sólo su pasado, sino también su futuro y la relación con el proyecto nacional en el que se encontraba circunscrito.

Frente a la posible perpetuidad del problema asociado a la raza indígena, entre la comunidad científica fueron vislumbradas distintas conclusiones. Para algunos, que como Jesús Sánchez estuvieron influidos por

lecturas evolucionistas, el estudio de la antropología permitía comprender "la extinción de ciertas razas inferiores" entre las que se encontraba la indígena, pues éstas eran las "menos bien preparadas para el combate por la vida" [Sánchez 1898: 194]. Otros, más radicales, aunque también menos comunes, vieron en la "exterminación violenta" una posible opción [Gagern 1869: 805]. Fue entonces cuando el mestizaje cobró una paulatina relevancia entre las discusiones científicas como solución a los problemas asociados a la raza indígena. A decir de Martin Stabb [1959: 406] la aceptación del mestizaje como un proyecto poblacional viable fue una de las principales características del racialismo mexicano frente a sus símiles europeos; aunque la proyección de una identidad oficial basada en el "mestizo" no llegaría sino hasta el periodo posrevolucionario [Zermeño 2011].

Sin embargo, los cuestionamientos basados en el atavismo patológico reconocido en la raza indígena también generaron nuevas interrogantes sobre los efectos que la educación podía tener. De esta manera, inmerso en las discusiones racialistas, el ya citado Pimentel preguntaba: "¿El indio es rudo, por naturaleza, é incapaz de adquirir instrucción?" [Pimentel 1903: 129]. Por otra parte, un trabajo elaborado en 1907 sobre los cuicatecos de Oaxaca por Elfego Adán, abogado y entonces alumno del Museo Nacional, mencionaba: "¿Tendrán éstos regeneración por medio de la escuela? Los profesores abrigan pocas esperanzas. Los Altamirano, los Juárez son quizá las últimas llamaradas de inteligencia de la raza indígena hoy en plena decadencia" [AHMNA 1907: 51].

El desarrollo de un cuestionamiento sobre los efectos de la educación entre la raza indígena contrastaba con la certeza esgrimida desde el campo educativo por los ya referidos educadores y políticos de tradición liberal, quienes pugnaron por la igualdad mediante la creación de un sistema escolar público. Esta tensión entre lo que podríamos definir como distintas tradiciones intelectuales no siempre fue clara y de ello el uso común de la voz "raza" es la mejor expresión. Por ejemplo, al tiempo que médicos y antropólogos cuestionaban la educación de la denominada raza indígena, personajes como Altamirano entablaron una férrea defensa de la misma:

Una biblioteca entera de historiadores imparciales y veraces se puede presentar desmintiendo esas aseveraciones de la más supina necesidad; un mundo de hechos, de observaciones y de juicios puede aducirse para probar, que no son impropresivas [*sic*] las razas indígenas, sino que deben su estado a la tiranía o imbecilidad de los gobiernos que por interés o descuido, las han conducido a semejante degradación [Altamirano 1989: 205].

De acuerdo con Deborah Poole [2004: 41], en el siglo XIX la raza poseyó un significativo “resbaladizo” con usos ambiguos, producto del cruzamiento de diversas tradiciones intelectuales y del despliegue de tensiones políticas a su alrededor. Este carácter resbaladizo también guardó relación con los distintos lugares que lo indígena ocupó frente al proyecto nacional del Estado porfiriano. Así, mientras que en determinadas situaciones los sujetos identificados como tal representaron un problema por su lengua y por su raza, en otras lo indígena expresó los orígenes del pasado nacional, mismo que fue materializado con objetos arqueológicos y mediante la erección de estatuas alusivas a personalidades del mundo prehispánico.

Cabe destacar que, pese a este reconocimiento múltiple, lo indígena siempre fue asociado con el pasado, ya sea como parte de la nación o como la expresión persistente de sujetos cuyas características no coincidían con la experiencia del progreso promovida desde la tribuna estatal. En ello fue nodal el desarrollo de investigaciones realizadas en espacios como el Museo Nacional, donde el estudio del “folklore”, por ejemplo, cobró presencia al interior de los cursos de etnología dictados en 1906 por el médico Nicolás León y en 1907 por Andrés Molina Enríquez. De acuerdo con el primero, por “folklore” se entendía el estudio de “las creencias tradicionales, las costumbres primitivas, usos y prácticas usadas generalmente por el común del pueblo”, cuestión que llevada a la práctica contribuyó a la articulación de relaciones de poder entre el antropólogo y su objeto de estudio: el sujeto indígena, donde a este último le fue atribuido un pensamiento folklórico sujeto al control y a la observación de la ciencia corporeizada en los representantes del Museo. Un ejemplo de esto puede encontrarse en un trabajo elaborado por el historiador queretano Valentín Frías, quien, al seguir las instrucciones de León, refería que:

Cierta vez, en una finca de campo, entraba yo á la huerta y al pasar cerca del ‘Cuao’ ó ‘Guao’, me dijo el hortelano (que era un indio ladino) lleno de espanto: ‘Cuidado señor amo con esa yerba’ [*sic*]. Yo que ya la había visto, y más que todo, convencido de que á mí nada me haría, y sí llenaría de espanto al indio, cogí un puñado de ella, me froté con él la cara, manos y cuello, diciéndole al indio que nada me había de hacer; pero fue tal el espanto y admiración de aquél, que quedó perplejo; y de allí en adelante, me veía como ser sobrenatural, y á todo el mundo le contaba que yo era ‘mágico’ y que á mí no me hacían los hechizos, y otras sandeces por el estilo [León 1906: 1].

La experiencia del tiempo ha sido un elemento determinante en la producción del conocimiento antropológico, pues a través de él sus practicantes han definido la posición que ocupan frente a su objeto de estudio [Fabian 2014]. La asociación de lo indígena con el pasado contribuyó a su reconocimiento como “problema”, aspecto que en su desarrollo llevaba también un cuestionamiento sobre la forma en la que ello podía ser solucionado. Sería en la primer década del siglo xx cuando la educación volvería a suscitar debates, pero esta vez incluyendo a la raza en su proyección.

EL “PROBLEMA INDÍGENA” FRENTE AL INDIANISMO

Para el año de 1910 la celebración del Centenario de la Independencia acrecentó aún más la distinción entre el atraso, representado en lo indígena, y el progreso asociado a la política estatal. En dicho año, como ha referido Mauricio Tenorio [1996: 93], fue desarrollada en la Ciudad de México una apoteosis estatal de la nación porfiriana mediante la creación de espacios que representaban todo aquello que ésta incluía, como escuelas, hospitales, monumentos y museo, pero también fueron producidos lugares destinados a contener lo no deseado, entre los que se encontraban penitenciarías y manicomios que ocuparon las periferias de la capital.

Además de la conmemoración estatal, el Centenario también fue motivo para el desarrollo de diversas actividades impulsadas desde espacios asociativos, destacando la creación de la Sociedad Indianista Mexicana, organización científica y filantrópica que expresó de forma explícita una preocupación por estudiar y solucionar el “problema indígena” de México. Formada desde marzo de 1910, esta asociación tuvo una actividad intermitente hasta los primeros meses de 1914, cuando el movimiento armado y la crisis política resquebrajaron la agenda común de sus integrantes. Entre sus actividades destacó la publicación del *Boletín de la Sociedad Indianista*, tecnología que permitió la expansión del indianismo más allá de la Ciudad de México, así como la celebración en octubre y noviembre de 1910 del Primer Congreso Indianista, evento en donde los integrantes de dicha organización discutieron las causas de la situación de la población indígena, al igual que la forma en la que debía ser afrontada.

Para los indianistas la raza indígena se encontraba “degenerada” debido a que la conquista española había afectado su proceso evolutivo, situación que fue perpetuada con el sistema de encomiendas novohispano y, más tarde, con las leyes liberales que, a decir del abogado José Lorenzo Cossío, “amparaban al indio teóricamente pero en los pueblos

el encomendero no [había] hecho más que cambiar de nombre” [Cossío 1911: 19]. La degeneración racial fue por aquel entonces objeto de diversas discusiones que veían en ella una patología social consecuente de la “civilización” [Pick 1989: 176]. Si bien, las teorías degeneracionistas tuvieron sus primeros interlocutores entre los intelectuales europeos, en México cobrarían relevancia de la mano de médicos e indianistas interesados en la constitución racial del país [Castillo 2006: 59; Urías 2001: 217]. Sin embargo, de forma concomitante a la degeneración indígena, los indianistas buscaron los medios para su “regeneración”, es decir, su reincorporación al rumbo evolutivo de los organismos y su integración a la nación, siendo la escolarización la principal herramienta vislumbrada para ello. Así los integrantes de esta sociedad pusieron en marcha un programa de acción basado en 15 puntos, de los cuales los primeros cinco son sintomáticos de la forma en la que buscaron reconocer lo indígena e intervenirlo:

- 1- El estudio general de las razas indígenas de la República mexicana, tanto en la época precolombina como en el presente.
- 2- El estudio de los elementos étnicos de dichas razas.
- 3- El conocimiento y estudio de las lenguas indias en el sentido puramente lingüístico, su comparación entre sí y con las lenguas del continente.
- 4- El estudio de la arqueología mexicana y conservación de los monumentos antiguos.
- 5- Procurar, bajo todos los aspectos, la educación de la raza indígena, estudiar los problemas de su capacidad o incapacidad para la civilización.

Como puede observarse, los indianistas proponían un programa de investigación que contribuyera al diagnóstico del “problema indígena” para la implementación de un programa escolar dedicado a su solución. Aquella propuesta recuperaba antiguas preocupaciones decimonónicas aunque reformuladas: contrario a los estudios racialistas que apostaban por el atavismo presente entre los indígenas, los indianistas pugnaron por su “regeneración” mediante la escuela; pero también, de forma adversa al proyecto educativo impulsado por intelectuales de tradición liberal, con base en la raza los indianistas propusieron la implementación de un sistema escolar que correspondiera a las características particulares de la población indígena.

En gran medida el proyecto indianista estuvo habilitado por las distintas tradiciones intelectuales presentes entre los integrantes de la Sociedad. En ella participaron abogados y lingüistas como Francisco Belmar, quien fuera su líder y fundador, médicos y naturalistas como Jesús Díaz de León, al igual que profesores como el renombrado Abraham Castellanos, quienes

entablaron una discusión común en torno a lo indígena y a la problemática que le fue atribuida.⁶

Asimismo, los indianistas integraron en sus observaciones racialistas la lectura de nuevos autores como el anarquista ruso Piotr Kropotkin, con base en el cual argumentaron que, además de una lucha entre especies, la evolución de una nación dependía del “apoyo mutuo”, cuestión representada en el diseño de un programa asistencialista destinado a la población indígena [Díaz 1911: 17]. Desde las discusiones educativas, por su parte, la lectura de autores como Froebel o Pestalozzi permitieron el diseño de currículos particulares acordes a las características raciales de los sujetos. Así, Castellanos señalaba que:

Conocida la teoría general de la educación; aplicada a todas las razas, como doctrina científica solamente, es necesario conocer ciertas particularidades etnológicas, para comprender las tendencias psíquicas. Conocidas las tendencias psicológicas de la raza, el educador ya sabe cómo procederá para hacer y formular una educación integral, acomodada a cada una de las regiones, utilitaria, y en armonía con el medio social en que se desenvuelva [Castellanos 1913: 23].

La aplicación del programa indianista se vio entorpecida por la Revolución; sin embargo, lejos de desaparecer, con el inicio del movimiento armado el “problema indígena” enunciado cobraría nuevas dimensiones [Bonfil 1967]. Fue al calor de los debates por la tenencia de la tierra y de la lectura de autores como Molina Enríquez y sus *Grandes problemas nacionales* (1909) que paulatinamente lo indígena comenzaría a ser identificado como el sujeto de los “despojos” y de la tierra comunal. Asimismo, el trabajo de Molina Enríquez, junto con el célebre *Forjando Patria* (1916) de Manuel Gamio, serían piezas angulares en la formación de un interés mestizófilo que, ligado al proyecto nacional posrevolucionario, daría lugar a programas eugénicos sobre lo indígena [Urías 2007: 103; Saade 2011]. Por su parte, con la implementación de nuevos censos y la elaboración de estadísticas desde 1895, la categoría de “analfabeta” cobraría relevancia en las discusiones educativas [Miranda 2020: 48], misma que continuamente fue asociada con lo indígena. Así, hacia los años treinta del siglo xx lo indígena expresaría un problema racial a la vez que agrario y educativo.

De manera similar al indianismo mexicano algunos proyectos centrados en la intervención de la población indígena fueron desarrollados en

⁶ Para un abordaje sobre los integrantes de la Sociedad Indianista pueden consultarse los trabajos de Urías [2010] y García Rojas [2021].

otras partes de América Latina a finales del siglo xix y principios del xx [Monsalve, 2012; Nivón, 2013; Liva, 2017]. En su generalidad se caracterizaron por hacer de la educación su principal objetivo y por tener una base civil o religiosa que buscó influir en las políticas estatales. Lo anterior sugiere que el problema indígena y la búsqueda de soluciones fue un fenómeno común en países de la región, el cual tendría su mejor expresión en la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940 y la posterior fundación del Instituto Indigenista Interamericano.

Entre el proyecto asociativo de los indianistas mexicanos en 1910 y el indigenismo continental del siglo xx existe una distancia institucional marcada por la incidencia de los Estados nacionales que hicieron de lo indígena una política pública y por la recepción de una teoría antropológica culturalista, aunque subyace una preocupación por el “problema”. Para la segunda mitad del siglo xx el término de “indianismo” sería utilizado por algunos intelectuales identificados como indígenas para distanciarse del indigenismo interamericano como espectro colonialista de los Estados-nación [Cruz 2018]. Aunque, más que una historia lineal basada en la sustitución constante de significados sobre la identidad y su alteridad, convendría entender estas distintas formas de identificación como expresiones de múltiples ámbitos intelectuales, sociales y políticos que, si bien hegemónicas en determinados espacios y tiempos, paulatinamente se han entrelazado, generando tensiones en la experiencia cotidiana de los sujetos indígenas y no indígenas.

CONSIDERACIONES FINALES

Hacia la segunda mitad del siglo xix la categoría indígena estuvo presente en diferentes comunidades intelectuales, las cuales individualmente le asignaron distintos contenidos. Fue esta presencia simultánea la que generó una preocupación intelectual y política como resultado de la identificación de diversos cuerpos, lenguajes y comportamientos como signos del “otro” nacional. Así el “problema indígena” funcionó tanto en el reconocimiento de sujetos como en la expresión de una inquietud por su destino al interior del orden nacional y por la forma en la que ello debía ser intervenido.

Si bien, fue entrado el siglo xx cuando el “problema indígena” suscitó la puesta en marcha de políticas públicas definidas como “indigenistas”, lo cierto es que en tanto discusión intelectual su génesis puede rastrearse desde la segunda mitad del siglo xix. No obstante, más allá de esta localización temporal, el abordaje genealógico del “problema indígena” habilita un cuestionamiento sobre las tensiones intelectuales y políticas que lo

articulacion como una categoría explicativa que, incluso hoy en día, sigue siendo recurrente. Reconocer su historicidad apertura la posibilidad de articular nuevas categorías e historias sobre la forma en que ha sido llenado de contenido y sobre los sujetos que así fueron identificados. Lo anterior, siguiendo a Robert Castel [1994: 238], implica entonces el reconocimiento de un interés presentista que busca desestabilizar verdades vigentes en la historiografía y en las interacciones sociales, con miras a su transformación.

Finalmente, siguiendo a Michel Foucault y su invitación sobre las "problematizaciones", la significación de lo indígena aquí referida no se detuvo en la discusión común desarrollada por distintos intelectuales, sino que encarnó experiencias entre los que así fueron identificados, organizando prácticas de dominación, pero también de resistencia. En este proceso, como ha sugerido Ian Hacking [1986], los sujetos reconocidos como indígenas seguramente también modificaron a las categorías. Resta por comprender ese otro proceso, el de la articulación del "problema" desde la experiencia.

REFERENCIAS

Acevedo Rodrigo, Ariadna

2011 La ignorada cuestión del idioma: educación en los pueblos indígenas de Puebla, México (1876-1930), en *Grupos marginados de la educación (siglos XIX y XX)*, María de Lourdes Alvarado y Rosalina Ríos Zúñiga (coords.). IISEU, UNAM. México: 431-467.

Adán, Elfego

1907 *Los cuicatecas actuales*, en AHMNA, serie: MNAHE, caja 1, exp. 8.

Altamirano, Ignacio Manuel

1989 *Obras completas XV*, t. I. Escritos sobre educación. CONACULTA. México

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA).

1907 Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología. México.

Balbi, Adrian

1826 *L'Atlas Ethnographique du Globe*, t. I. Chez Rey y Gravier Libraires. París.

Bazant, Milada

2006 *Historia de la educación durante el porfiriato*. El Colegio de México. México.

2011 El debate en torno a la educación especial para indígenas (1876-1911), en *Grupos marginados de la educación (siglos XIX y XX)*, Lourdes Alvarado y Rosalina Ríos Zúñiga (coords.). IISUE, UNAM, Bonilla Artigas. México: 419-430.

Bonfil Batalla

- 1967 Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana. El indigenismo en vísperas de la Revolución. *Anales del Museo Nacional de México*, 18: 217-232.
- 1972 El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9: 105-124.

Brice Heath, Shirley

- 1972 *La política del lenguaje en México*. CONACULTA, INI.. México.

Case, Holly

- 2018 *The age of questions*. Princeton University Press. Nueva Jersey.

Castel, Robert

- 1994 "Problematization" as a mode of Reading history, en *Foucault and the Writing of History*, Jan Goldstein (ed.). Blackwell Publishers. Massachusetts: 237-252.

Castellanos, Abraham

- 1913 *Discursos a la nación mexicana sobre la educación nacional*. Librería de Ch. Bouret. México.

Castillo Troncoso, Alberto del

- 2006 *Conceptos, imágenes y representaciones de la niñez en la Ciudad de México, 1880-1920*. COLMEX, Instituto Mora. México.

Chávez, Jorge

- 2003 *Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*. Univerisdad Autónoma de Ciudad Juárez. Chihuahua.

Cházaro, Laura

- 2018 From anatomical collection to National Museum, circa 1985. How skulls and female pelvises began to speak the language of Mexican national history, en *Beyond alterity. Destabilizing the indigenous other in Mexico*, Paula López Caballero y Ariadna Acevedo Rodrigo (eds.). The University of Arizona Press. Arizona: 173-197.

Cifuentes, Bárbara

- 1994 Las lenguas amerindias y la conformación de la lengua nacional en México en el siglo XIX. *Language problems and language planning*, 18 (3): 208-222.

Comas Juan

- 1962 *Las primeras instrucciones para la investigación antropológica en México*. UNAM. México.

Cosmes, Francisco

- 1889 Voto particular del Diputado Francisco G. Cosmes. *La escuela moderna*, 1 (6), diciembre 31: 87-90.

Cossío, José

1911 Discurso del Sr. Lic. José L. Cossío. *Boletín de la Sociedad Indianista Mexicana*, 1, enero: 18-22.

Cruz, Gustavo

2018 La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga, *Cuadernos Americanos*, 165: 159-182.

Díaz de León, Jesús

1911 Alocución del Presidente de la Sociedad Indianista Mexicana en la solemne inauguración del Primer Congreso Indianista, instalado por el Sr. Gral. Porfirio Díaz, presidente de la república. *Boletín de la Sociedad Indianista Mexicana*, 1, enero: 14-18.

Fabian, Johannes

2014 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press. Nueva York.

Falcón Romana

2002 *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*. Plaza y Janes. México.

Florescano, Enrique

2012 *Etnia, Estado y Nación*. Taurus. México.

Foucault, Michel

2007 *Historia de la sexualidad*, t. II. El uso de los placeres. Siglo XXI Editores. México.

Gagern, Carlos

1869 Rasgos característicos de la raza indígena de México. *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, segunda época, t. I: 802-818.

García Murcia, Miguel

2017 *La Emergencia y delimitación de la antropología física en México. La construcción de su objeto de estudio, 1864-1909*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

García Rojas, Gerardo

2021 *La configuración del "problema indígena" y la solución educativa según la Sociedad Indianista Mexicana*, tesis de maestría. Departamento de Investigaciones Educativas, CINVESTAV. México.

Giudicelli, Christophe

2010 Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno, en *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, Christophe Giudicelli (ed.). COLMICH, CEMCA. México: 139-171.

Hacking, Ian

- 1986 Making Up People, en *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Sosna Heller (ed.). Stanford University Press. Stanford: 222-236.

Hale, Charles

- 2002 *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ibarra García, Laura

- 2016 El concepto de igualdad en México (1810-1824). *Relaciones*, 145: 279-314.

Ortega y Medina, Juan

- 2019 Indigenismo e hispanismo en la conciencia historiográfica mexicana, en *Obras de Juan A. Ortega y Medina*, vol. 7, Temas y problemas de historia. UNAM. México: 667-702.

Lameli, Alfred

- 2010 Linguistic atlases. Traditional and modern, en *Language and space. An International Handbook of Linguistic variation. Theories and methods*, Peter Auer y Jürgen Erich Schmidt (eds.). De Gruyter Mouton. Berlín: 567-592.

León, Nicolás

- 1906 *Catedra de etnología del Museo Nacional de México. Notas de la lección 56ª*. Imprenta del Museo Nacional. México.

Lira, Andrés

- 1984 Los indígenas y el nacionalismo mexicano. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v (20), otoño: 75-94.

Liva, Yamila

- 2017 *El proyecto educativo de la orden franciscana en Misión Laishi, Formosa (1900-1950)*, tesis de doctorado. Universidad Nacional de Luján. Buenos Aires.

López Caballero, Paula

- 2015 Las políticas indigenistas y la "fábrica" de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952), en *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, Daniela Gleizer y Paula López Caballero (coords.). UAM-C, / Ediciones E y C. México: 69-108.
- 2017 *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica. México.

Loveman, Mara

- 2014 *National colors. Racial classification and the state in Latin America*. Oxford University Press. Nueva York.

Miranda Noriega, Marino

2002 *Alfabeto, Estado y Nación. El surgimiento del analfabetismo como problema educativo en México*, tesis de maestría. Departamento de Investigaciones Educativas, CINVESTAV. México.

Monsalve, Zanatti

2012 Opinión pública, sociedad civil y la "cuestión indígena": La Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871), en *Pensar el siglo XIX desde el siglo XXI. Nuevas miradas y lecturas*, Ana Peluffo (ed.). A Contracorriente. Carolina del Norte: 237-271.

Nivón, Amalia

2013 La educación indígena y los educadores en el Congreso Centroamericano de 1893. *Revista Mexicana de Historia de la educación*, 1 (1): 85-107.

Orozco y Berra, Manuel

1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México: precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las inmigraciones de las tribus*. Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante. México.

Parra, Porfirio

1897 La idoneidad es una fuerza antagonista de la herencia, o es una de las formas de esa última. *Gaceta Médica de México*, xxxiv (21), noviembre: 544-553.

Pick, Daniel

1989 *Faces of degeneration: A European disorder, ca. 1848-1918 (Ideas in context)*. Cambridge University Press. Nueva York.

Pimentel, Francisco

1875 *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana*, t. III. Tipografía de Isidoro Epstein. México.

1903 *Obras completas de D. Francisco Pimentel*, t. III. Tipografía Económica. México.

Poole, Deborah

2004 An image of "Our Indian": type photographs and racial remitments in Oaxaca, 1920-1940. *Hispanic American Historical Review*, 84, febrero: 37-82.

Powell, Thomas

1968 Intellectuals and the Indian Question, 1876-1911. *The hispanic american historical review*, 48 (1): 19-36.

Raat, William

1971 Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena. *Historia Mexicana*, 20 (3), enero-marzo: 412-427.

Ramírez, Ana Luz

2011 Indio/Indígena, 1750-1850. *Historia Mexicana*, 60 (3): 1643-1681.

Reissner, Raúl

1983 *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. INI. México.

Saade Granados, Marta

2011 México mestizo: de la incomodidad a la certidumbre. Ciencia y política pública posrevolucionarias, en *Genes y Mestizos. Genómica y raza en la bio-medicina mexicana*, Carlos López Beltrán (coord.). Ficticia. México: 29-64.

Sánchez, Jesús

1898 Relaciones de la Antropología y la Medicina. *Gaceta Médica de México*, xxxv (10), mayo: 193-20.

Stabb, Martin

1959 Indigenism and racism in mexican thought: 1857-1911. *Journal of Inter-American Studies*, 1 (4), octubre: 405-423.

Sierra, Justo

1991 La educación nacional, en *Obras completas*. Tomo VIII. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Suárez, Blanca

1987 Las interpretaciones positivistas del pasado y el presente (1880-1910), en *La antropología en México. Panorama histórico*, t. I. Los hechos y los dichos. INAH. México: 13-88.

Tenorio Trillo, Mauricio

1996 1910 Mexico City: Space and Nation in the City of the Centenario. *Journal of Latin American Studies*, 28 (1), febrero: 75-104.

Tröhler, Daniel

2014 *Pestalozzi y la educacionalización del mundo*. Octaedro. Barcelona.

Urías Horcasitas, Beatriz

2001 De la inferioridad a la desigualdad: el estudio etnológico de las razas en la Sociedad Indianista Mexicana (1910-1914), en *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, Yael Bitrán (coord.). Universidad Iberoamericana. México: 213-141.

2007 *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Tusquets. México.

2010 Francisco Belmar y la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914, en *El filólogo de Tlaxiaco. Un homenaje académico a Francisco Belmar*, Francisco Barriga (coord.). INAH. México: 29-40.

Villoro, Luis

2014 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Fondo de Cultura Económica. México.

Zermeño, Guillermo

2011 Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto, en *El peso de la sangre*, Nikolaus Bötcher *et al.* El Colegio de México. México: 283-318.

El acto clínico como espacio de producción de narrativas en tensión

Josefina Ramírez Velázquez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este trabajo analizo la manera en que la sociología y la antropología médica han estudiado la relación médico-paciente y a partir de ello propongo otra ruta analítica que, tomando en cuenta al actor social y la narrativa como forma de pensamiento, sensibilidad, discurso y praxis cultural, aborde dicha relación como un acto clínico que devela contextos de acción e interacción en que se producen intercambios verbales y no verbales. El acto clínico, así, es un hecho social sustancialmente narrativo, porque los intercambios entre diferentes actores sociales se generan produciendo narrativas complejas con tramas que los develan como narradores de una situación en tensión.*

Desde una etnografía reflexiva y relacional, en un centro de tercer nivel de atención ubicado en la Ciudad de México, presento una descripción y análisis que revela tramas narrativas que evidencian cómo la interacción médica interrumpe, desdibuja y silencia la voz del paciente en aras de su traducción biomédica.

PALABRAS CLAVE: *relación médico-paciente, acto clínico, narrativa, etnografía reflexiva.*

The clinical act as a space for the production of narratives in tension

ABSTRACT: *In this work I analyze the way in which medical sociology and anthropology have studied the doctor-patient relationship; as a result of the said study, I propose another analytical route which, taking into account the social actor and the narrative as a form of thought, sensitivity, discourse and cultural praxis, approaches this relationship as a clinical act that reveals contexts of action and interaction in which verbal and non-verbal exchanges take place. Thus, the clinical act is a substantially narrative social fact, given that exchanges between different social actors are*

* josefina.ramirez@enah.edu.mx

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2021 • Fecha de aprobación: 11 de noviembre de 2021

generated by producing complex narratives with plots that reveal them as narrators of a situation in tension.

From a reflective and relational ethnography perspective, in a tertiary care center located in Mexico City, I present a description and analysis that reveals narrative plots that show how medical interaction interrupts, blurs and silences the patient's voice for the sake of his biomedical translation.

KEYWORDS: *Doctor-patient relationship, clinical act, narrative, reflective ethnography.*

INTRODUCCIÓN

Desde las ciencias sociales aplicadas a la salud, uno de los temas que ha producido diferentes perspectivas y acciones investigativas ha sido el estudio de la relación médico-paciente; particularmente el principal interés ha estado en dilucidar cómo la información que se vierte en dicha relación es explicada y comprendida por los involucrados. Dicho interés ha sido abordado desde la sociología y la antropología médicas produciendo acercamientos propios y conceptos que han esclarecido dicha relación, la cual ha sido analizada, unas veces poniendo énfasis en el discurso médico, otras en el relato del paciente, sin mantener una visión integral del fenómeno, pero en casi todos los casos hay acuerdo en reconocer que es una relación asimétrica.

La sociología médica, por su parte, contribuye a la discusión rubricando la pauta de su estudio en ámbitos clínicos urbanos y desarrollados, poniendo mayor énfasis en la manera en cómo el médico actúa analizándolo, a través del discurso o la narrativa, y cuestionando más adelante la importancia de la voz del mundo de la vida, es decir del paciente.

La antropología médica, por otro lado, rescata como principal propuesta el reconocimiento de una relación marcada por jerarquías de clase, género, etnia, saber y poder [DelVecchio *et al.* 2000; Singer 1989; Taussig 1980; Waitzki 1989; Young 1980] expuestas desde el punto de vista del actor que también se abordó primero desde el discurso y después con cierta profundidad desde la narrativa.

Para configurar la argumentación, orientada desde una perspectiva sociocultural, el artículo expone dos partes. La primera hace referencia a una revisión de la sociología y antropología médicas, ya que son las disciplinas que han apuntado nuevos derroteros en el uso de la narrativa en contextos clínicos. Dado que el interés es mantener una constante reflexión entre teoría y dato, se desarrolla para los siguientes apartados un marco referencial socioantropológico que, apuntando los principales elementos críticos sobre el abordaje de la relación médico-paciente, contribuyeron a crear el propio

horizonte conceptual a partir del cual enfoco el acto clínico donde emergen tanto la narrativa del signo, como la narrativa del síntoma. Orientación que he elegido por razones metodológicas que permiten tener presente la diferencia entre dos tipos de conocimiento.

Estoy consciente que esta visión dual ha sido criticada por una suerte de esquematismo que en la realidad no se da, por ello es importante no olvidar que en dicha relación se da un proceso de transacción de conocimiento e información entre diferentes actores sociales. En la segunda parte recurro a la etnografía realizada en el CIFANEP, conducida básicamente por la observación, escucha atenta y registro de dicho acto clínico para mostrar, con cierta densidad descriptiva, a la narrativa como una forma de pensamiento, sensibilidad, discurso y praxis cultural.

LA RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE DESDE LA MIRADA SOCIOMÉDICA

La relación médico-paciente ha sido y sigue siendo uno de los ámbitos más estudiados de la profesión de la salud y analizado por las ciencias sociales. Su interés parece responder en sus inicios a la inquietud por saber cómo surge un proceso de entendimiento entre el médico y el paciente; en ello sin duda se forjaba también el interés por explicar el éxito o el fracaso de la atención que se da en la consulta médica y es claro que desde el mundo médico dicha consulta es comprendida como el momento cuando, desde el saber profesional, se dilucida la enfermedad a través del diagnóstico, haciendo un escrutinio sobre un cuerpo-objeto, el del paciente, considerado por mucho tiempo pasivo, carente de conocimiento, indocto.

Se reconoce con Parsons y su teoría sobre el rol del enfermo "*sick role*" [1951] las primeras reflexiones que patentaban la importancia del padecer como la clave para la interacción médico-paciente, además de subrayar la notoriedad de lo social y de sus normas en la condición de "estar enfermo". Varios estudiosos desde la sociología médica encargada del análisis de las organizaciones e instituciones médicas así como de la interacción social generada entre profesionales y pacientes iniciaron el esclarecimiento de dicha interacción, ya bien poniendo atención en los médicos, en su papel de compiladores de información sobre la enfermedad o tratando de dilucidar los puntos de ruptura entre médico y paciente que develan una problemática en la comprensión de la información médica por parte del paciente. Para ello se aplicó una perspectiva socio-psicológica, centrada en el paciente y basada en el modelo médico [Mechanic 1976]; otros autores como Freidson [1970] destaca por el acucioso trabajo de análisis de la profesión médica, que visibiliza los comportamientos de médicos y pacientes posicionados

en una particular clase socioeconómica y muestra sus poderosos vínculos, pero también el conflicto entre ellos.

Desde la sociología, los estudios de la comunicación clínica se centran básicamente en el análisis del modelo médico y, si bien, dicho análisis subrayó la acción, interacción y producción contextual de la comunicación a partir de visibilizarla como discurso, no ha sido hasta que se problematizó el papel activo del paciente, que se dio un giro importante en sus análisis. Una abultada literatura, dirigida a describir cómo determinadas estructuras del discurso facilitan o impiden la expresión de las historias de los pacientes, se produjo desde la década de los años ochenta del siglo pasado, que pronto reveló que al examinar los detalles de la narración se evidenciaron aspectos del ejercicio de la autoridad y sus implicaciones clínicas.

Así, desde una posición muy clara y genuino interés por atender la historia que narran los pacientes con el fin de reformular la tarea clínica, Clark y Mishler [1992: 368] concluyen:

Tomar en cuenta la autoría del paciente, de su historia (de él o ella) pone de relieve las vicisitudes de la autoridad en los encuentros clínicos y la transformación social de la enfermedad en relaciones clínicas. La experiencia del paciente se reconoce o se reduce a medida que se representan los posicionamientos sociales. Asistir a la historia del paciente aclara, cómo la “tarea tecnológica” de la medicina se enmarca irremediamente dentro de las relaciones sociales. El hecho clínico de la condición médica del paciente refleja el ejercicio de la autoridad —es decir, la autoría— en el encuentro.

Para la comprensión de la interacción médico-paciente, uno de los tempranos trabajos de Mishler [1984] brinda aún hoy mucha luz para pensar en la lucha por el control del discurso como un conflicto entre la “voz de la medicina” que representa su saber técnico y científico, además de la “voz del mundo de la vida” que habla de la experiencia personal y contextual del paciente. Un debate intenso generado hacia ese supuesto puso de manifiesto que el mundo de los médicos está lleno de voces diferentes, incluso contrastantes, cada una de las cuales está asociada con una actitud diferente hacia el conocimiento y la experiencia. Así, Atkinson advierte que el mundo clínico consiste en una compleja “microsociología del conocimiento médico”, así como “micropolítica del trabajo médico” desde múltiples voces [Atkinson 1995: 131].

En esa microsociología, un elemento de discusión se dio al advertir que al poner atención en la voz del paciente se puede correr el riesgo de reificar

el yo interior del narrador pensándolo como un agente individual idealizado [Atkinson *et al.* 1997]. Este señalamiento abrió un debate intenso con Frank [2000] quien, en su interés por escribir sobre narradores y escuchas, centra su atención en explicar cómo los especialistas en la narración sostienen un yo relacional que está amenazado por alguna crisis pensada, como la enfermedad. Frank en controversia con Atkinson pone en el terreno de la discusión al narrador como paciente y como enfermo, lo cual implica que esta voz no sólo refiere al acto clínico en sí, sino a la experiencia de vida del narrador en ese doble rol y en un contexto más amplio.

El resultado de esta polémica va vislumbrando que la clínica está densamente narrada, que es necesario pensar en un abordaje donde todas las voces se escuchen. Por ello, la crítica de Atkinson sobre la narrativa como “callejón sin salida” [1997] pugna por una ejecución metodológicamente simétrica en la descripción de la narrativa clínica, es decir que dé cuenta de las narrativas tanto de médicos como pacientes. Pero Frank insiste en una cuestión más ética que metodológica al destacar la importancia de la narrativa por su capacidad terapéutica y emancipadora, así que subraya el punto de vista del narrador como “un acto político y ético de auto-reflexión” [2000: 356] para enfatizar que es desde ahí donde se asigna significado al sufrimiento. El punto de vista del narrador es para el autor tanto individual como colectivo en tanto forma parte de una comunidad, por lo que, ante las críticas de Atkinson sobre el riesgo de reificar al yo narrador, Frank argumenta que la narrativa es un acto dialogal y lo que el narrador va a expresar no es un “yo interior, sino dialogal” como lo apunta en “el narrador herido” [Frank 1995].

Otro aspecto notable de los encuentros médicos es el reconocimiento de los elementos contextuales de la enfermedad. En este sentido Waitzkin [1989], al examinar el discurso médico en interacción, expone de manera acertada que éste reproduce ideológicamente el orden social actual, que tiene repercusión en el control social y dicho discurso ignora las fuentes contextuales del sufrimiento. Estos elementos son de una notoriedad que permite apuntar con firmeza que la enfermedad no es solamente biológica, sino que también tiene componentes socioculturales e ideológicos que son expresados por cada actor en esa interacción.

De manera sintética destaco que desde la mirada sociomédica la relación médico-paciente tiene una estructura narrativa que emerge con la interacción y la acción social; que el conocimiento sobre ello se amplió considerablemente al explorar las diferentes voces en tensión (diferentes profesionales, pacientes, familiares); que el significado de la enfermedad y de la interacción social se produce desde el punto de vista del narrador. Además de ello se destaca que para una comprensión integral de la estructura narra-

tiva del encuentro clínico se precisaba aceptar que la enfermedad no sólo es biológica sino también social, ya que las relaciones sociales y el contexto se reflejan en ella.

LA RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE COMO REALIDAD SOCIOCULTURAL

A diferencia de la sociología médica, la antropología médica entra al mundo de la clínica de manera más tardía y lo hace una vez que se genera una crítica epistémica importante para configurar, como parte de su objeto de estudio intrínseco, no sólo las creencias y prácticas que, sobre la enfermedad, el cuerpo y sus formas de atención producen los grupos nativos o sociedades no occidentales sino también la manera en cómo la biomedicina se concibe como un sistema de creencias (Hahn *et al.* 1983).¹ Esta crítica epistémica expuso la importancia de examinar analíticamente las condiciones sociales, culturales e ideológicas en las que se produce el conocimiento —particularmente de la enfermedad— en toda sociedad y en cualquier cultura [Lindenbaum *et al.* 1993]. De manera que la inmersión de la antropología médica al mundo de la clínica tiene como punto de partida ese giro epistémico que trae a la cultura e ideología a su consideración analítica como elementos fundamentales para la comprensión de lo que sucede en el cuerpo, la comprensión de la enfermedad y sus formas de atención y cómo ello se expresa en la relación médico-paciente, ya que en dicha relación no sólo advierte dos voces distintas, la “voz de la medicina” y “voz del mundo de la vida”, como lo mencionó Mishler [1984] sino un asunto que requería problematizarse a través de su propia tradición analítica, donde esa voz del mundo de la vida está representada por un “otro” radicalmente distinto. Tales voces han sido analizadas como producción de conocimiento elaborado desde dos órdenes de sentido: el saber profesional, o sea el de la biomedicina,² y el saber de sentido común, alusivo al de los pacientes. Esto derivó en una de las primeras distinciones conceptuales que apuntan posiciones teóricas notables de la antropología médica, concernientes a la enfermedad concebida como constructo socio-

¹ Estos autores fueron los primeros en proponer a la biomedicina como un sistema sociocultural ya que está conformada por un conjunto de valores, premisas y problemáticas explícita e implícitamente enseñadas mediante la comunicación e interacción social y organizada por una división social del trabajo en ambientes institucionales.

² Con el reconocimiento de la biomedicina como sistema cultural se propone la existencia de otros sistemas culturales [Kleinman 1980] analizados como modelos médicos el hegemónico, el alternativo y el de autoatención según Menéndez [1983].

cultural que se sustenta, para su análisis, desde los *conceptos illness, disease y sickness*.

Como muchos autores lo han teorizado y ejemplificado etnográficamente [Fabrega *et al.* 1973; Eisenberg 1977; Kleinman 1980; Helman 1981; Young 1982; Kleinman *et al.* 1985], el modelo *illness/disease* se configuró para visibilizar esos dos tipos de conocimiento para subrayar que la noción de *illness* (padecimiento) alude a todo aquello que habla de la experiencia del padecer, a partir de los síntomas del paciente, configurado en lo personal, social y cultural en su vida. Mientras que *disease* refiere al constructo médico perfilado principalmente como una anomalía por medio de los signos o datos físicos clínicamente observables y comprobables, dándole un carácter de universal.

Debido a la centralidad que tomó el modelo *illness/disease*, sobre todo la propuesta del “modelo explicativo del padecimiento” que pone el acento en la voz del paciente, Young [1982], en un análisis crítico, destaca que dicha aproximación al centrarse en la perspectiva del individuo le resta importancia al orden social que moldea y distribuye la enfermedad. Con esto, el autor llamó la atención sobre el concepto de *sickness* que explicaría todo conocimiento sobre la enfermedad, siempre relacionado con el contexto social y político que la produce.

Sin duda una triada categorial de difícil traducción al habla hispana, pero de considerable distinción teórica y empírica por lo que cada uno alude y su utilidad es básica para la comprensión cuando se genera el intercambio comunicativo en la relación médico-paciente.

En el mundo de habla hispana hemos resuelto ese dilema al incorporar el concepto proceso salud/enfermedad/atención como campo de significación y acción [Menéndez 1990]³ y como articulador de saberes, prácticas y actores sociales que interactúan comunicando e intercambiando significados.

Sin embargo, también en la literatura hispanoparlante el modelo tuvo trascendencia tomando en cuenta otros elementos importantes, por ejemplo, el hecho de reconocer que los conocimientos y prácticas generados en el encuentro médico fluyen y se intercambian, es decir, el modelo no es estático porque la realidad clínica es claramente un intercambio comunicativo que revela una transacción de saberes significados, tecnologías y poder.

³ Dicha noción creada por Menéndez [1990] como parte de un marco referencial para la configuración de la Antropología médica en México se ha venido reformulando al incorporar elementos como la prevención para ser referido como procesos salud/enfermedad-atención/prevenición.

Para analizar las relación médico-paciente, los antropólogos pusieron los reflectores particularmente en ese “otro” como paciente que construye el conocimiento sobre la enfermedad o su padecer, desde su mundo moral local⁴ y de su cultura [Kleinman *et al.* 1991], al dar cuenta de ello se describe cómo ese conocimiento ha sido subestimado, desdibujado y reducido al silencio por el poder saber de la biomedicina que se muestra al abordar la enfermedad desde un marco positivista, individualista y universalista.

En el terreno propiamente de la salud mental, algunos antropólogos, formados también como médicos o psiquiatras, argumentaron teóricamente que la investigación psiquiátrica actual es reduccionista, individualista y universalista, ya que “trata los síntomas de los pacientes como rasgos descontextualizados, y reifica una forma cultural y psicológica occidental, otorgando a la enfermedad un estatus universal” [Kleinman *et al.* 1985: 492]. La gran mayoría de la investigación antropológica que da cuenta de ello ha puntualizado además que en ese encuentro se generan transacciones marcadas por confusiones culturales y malentendidos, por lo tanto, se desarrolló la psiquiatría transcultural generando una abundante literatura que ha permitido ver cómo otras culturas se representan, nominan, experimentan y narran sus padecimientos ante los biomédicos, revelando lo que Kleinman [1988] llamó un “abismo semántico” al registrar falta de entendimiento y discordancias que se subrayan en el orden de la nominación y el lenguaje, que, diversos antropólogos desde sus amplias etnografías han podido documentar. Además, el encuentro médico-paciente se reafirmó como un sitio de control, un escenario de “lucha y combate en el corazón mismo del territorio controlado por médicos” [Singer 1989: 1198].

Lo más sobresaliente de la perspectiva antropológica puesta en dilucidar el encuentro médico está en el reconocimiento de que la enfermedad, su producción narrativa y significativa debe ser descrita tomando en cuenta diferencias por clase, etnia y género, de actores sociales situados y claramente contextualizados para una mejor comprensión de la relación entre los saberes locales y los dictados desde la globalización [DelVecchio *et al.* 2000; Singer 1989; Waitzki 1989; Taussig 1980; Young 1980]. Tal interés ha estado

⁴ Según Kleinman [1999] el mundo local es innatamente político en tanto que responde a las presiones políticas de gran escala y a los cambios económicos, que está constituido por la micro-política de las interacciones interpersonales. Es también inherentemente moral porque hay ciertas cosas que importan mucho como —el poder, la posición, el orden social, la supervivencia— y que están incluidas en las negociaciones y respuestas en ámbitos micropolíticos, que no se deben soslayar.

puesto en ver cómo los conjuntos sociales responden relacionando significado y experiencia con sus procesos culturales, develando de manera notable las emociones como dimensión significativa de la enfermedad [Kleinman *et al.* 1985]. Desde este punto de vista se comprende que su agenda esté dirigida primeramente hacia la comprensión de la enfermedad como *producción social y construcción cultural* [Kleinman *et al.* 2006], cuestión que podemos ver ejemplificada en Kleinman y Good [1985] quienes, al estudiar la depresión desde una mirada transcultural, sostienen que la producción social de la depresión nos dice algo sobre las características universales y particulares de la estructura social, mientras que su construcción cultural nos habla de los sistemas y normas de significado.

La relación médico-paciente estudiada desde la antropología ha sido reconocida como forma de comunicación con intercambios fragmentarios y malentendidos que pugnan por el enmudecimiento de un saber sobre el otro. Numerosas investigaciones mostraron que era necesario documentar la manera en cómo se generaban esos intercambios, las acciones y respuestas de cada actor social en la interacción clínica. En esa tesitura Kleinman y colaboradores [2006: 144] proponen abordar la *construcción cultural de la realidad clínica*, es decir, ese proceso configurado a través de actividades diagnósticas y categorías generadas por los profesionales de la salud que producen y reproducen el saber y práctica médica y que “como proveedores de atención médica, negocian con los pacientes ‘realidades’ médicas que se convierten en objeto de atención médica y terapéutica”, todo mediado por producciones narrativas que se construyen socioculturalmente.

Considero que esta propuesta permite ver la producción de sentido que ocurre en la interacción médico-paciente, lo cual garantiza un acercamiento más integral del proceso al abordar la construcción cultural de la realidad clínica para observar *in situ* la interacción, la producción de narrativas, así como la transacción de explicaciones y significados que se generan entre diversos actores sociales concebidos como narradores, porque son participantes de una historia que contar: la persona enferma, los familiares que participan en su atención, los profesionales médicos y los investigadores como coproductores de sentido. En este tejido complejo de sentidos generados en el contexto clínico, la enfermedad se visibiliza como el andamio que ensambla el cuerpo, el yo, las relaciones sociales, el contexto y sus diversos significados y metaforizaciones.

EL ACTO CLÍNICO COMO ESPACIO DE PRODUCCIÓN DE SENTIDO

Para garantizar un acercamiento integral a la realidad clínica observada *in situ* propongo abordar la relación médico paciente como ese espacio de producción de sentido en el cual varios actores generan intercambios comunicativos que precisamos analizar ya que, como lo apuntó tempranamente Singer [1987] desde la antropología médica crítica, la arena médica (o cualquier otro campo social) no está conformada únicamente por actores dominantes y objetos dominados. Los procesos analíticos desde las ciencias sociales han venido develando formas más idóneas para hacer comprensibles dicha arena como un espacio de intercambio complejo para evitar sesgos metodológicos.

En este sentido, para acercarme a la realidad clínica, en donde hay actores sociales en interacción que intercambian diversos tipos de comunicación, incorporo, de la sociología, el paradigma de la acción social y concretamente lo que Goffman [1983] llama *el orden de la interacción* que remite al dominio del microanálisis, para visibilizar, a través de la interacción social y su narrativa, esa producción de sentido claramente situada en contextos específicos. De la antropología retomo la importancia del actor social ya que, aunque este paradigma surge en principio para destacar la voz silenciada política y culturalmente, en este caso de los enfermos es importante subrayar que el punto de vista del actor es una perspectiva teórico-metodológica que habla de la producción de sentido que atañe al sujeto social con sus múltiples pertenencias. Además, dicho actor social es reconocido en este trabajo principalmente en su calidad de narrador; la importancia está en que los significados producidos en la interacción social se emiten desde el punto de vista que refleja su situación en términos políticos, morales y éticos, de autorreflexión y control.

Así que subrayo que el acto clínico es un hecho social, colectivo, dialógico y narrativo, definido relacionamente entre contextos de acción e interacción y actores sociales. Y puede ser mejor comprendido si se asume como un juego de relaciones entre actores sociales diversos que interactúan comunicando y generando procesos de transacción de conocimiento a través de tensiones, silencios, respuestas corporales, incomprensiones, pero también de acuerdos y negociaciones que son imprescindibles para la comprensión y atención a la enfermedad. Como consecuencia, el acto clínico es eminentemente narrativo e interactivo y para fines de análisis concebimos a los actores sociales involucrados (médico, paciente, familiar) como narradores que configuran la enfermedad desde su punto de vista; esto quiere decir que, teórica y empíricamente la enfermedad es un constructo

sociocultural cuya comprensión merece un acercamiento puntual desde las elaboraciones propias de cada actor generadas de manera narrativa. Dicha cuestión es notable porque el acto de narrar requiere de un posicionamiento que expone a los actores sociales desde la experiencia propia y de la pertenencia a un grupo o a una comunidad produciendo significados que se comparten social y culturalmente.

Me interesa destacar que, en esa interacción, los intercambios verbales y no verbales de los actores se generan produciendo una narrativa compleja, con tramas particulares que los develan como narradores de una situación en tensión.

LA NARRATIVA CLÍNICA

Bajo el concepto de narrativa clínica diversos antropólogos han enfocado particularmente la relación médico paciente de diferentes sistemas de la salud (de economías boyantes y pobres) donde un amplio número de elementos, culturales, económicos, políticos y de alta tecnología médica influye en la producción de sentido, cuyo propósito es la comunicación de médicos a pacientes y viceversa, con el fin de esclarecer los procesos diagnósticos, pronósticos y terapéuticos [DelVecchio *et al.* 2000]. Desde este punto de vista afirmo que el acto clínico no puede ser visto solamente como la tensión de dos actores sociales, sino como un poco más allá, incorporando el contexto local y global que generará desde luego flujos de sentido en un orden particular.

Como se argumento en otro momento [Hamui y Ramírez en prensa], mi interés está en perfilar la trascendencia de las narrativas, ya que a través de éstas se estructuran y operan la experiencia, los significados, las metáforas que diferentes actores sociales coproducen en la interacción por medio de marcos de referencia y franjas de actividad específicos. Sostengo que en los espacios clínicos se coproducen narrativas en las cuales se entrecruzan lo personal, social, cultural, ideológico, tamizado sin duda por estereotipos de clase, etnia y género, todo ello mediado por un *cuerpo sentipensante*.⁵

⁵ La noción de *cuerpo sentipensante* alude a una configuración epistémica integradora desde la cual el cuerpo deja de ser visto como organismo para ser concebido como campo de experiencia perceptual, de interacciones afectivas y sensibles, por medio del cual los actores construyen su mundo e interactúan produciendo significados, metáforas, representaciones, emociones y negociando y renegociando sus situaciones en un proceso dinámico. [Ramírez s/fb].

La importancia de la narrativa está en que no sólo es un modo de discurso, sino que, siguiendo a Bruner [1986], destacaré qué es una forma fundamental de creación de sentido. Bruner apuntó que la narrativa es un modo de pensar y al dialogar con la antropología argumentó que es un modo de pensar cultural [Bruner 1990]. Con base en su pensamiento, enunció que el actor social utiliza la voz y el cuerpo en el que siente, dice, hace y piensa para expresar un proceso de comprensión de sus circunstancias. En este sentido propongo que la narrativa debiera ser abordada como una forma de pensamiento, sensibilidad, discurso y praxis cultural que permite visibilizar las situaciones y tramas de interacción configuradas por el flujo de sentido y acción, generadas entre diversos actores sociales para dilucidar la enfermedad en un contexto particular.

Por lo tanto, defino a las narrativas clínicas como historias relacionales que, en torno a la enfermedad en su doble dimensión, describen diversos actores en acción, en un contexto y tiempo específicos: evocan, traducen, presentan y representan metafóricamente lo que los narradores, desde un circuito hermenéutico⁶ piensan, sienten, dicen y hacen alrededor de sus condiciones corporales y circunstancias. Poner atención al circuito hermenéutico nos da la pauta para la comprensión del punto de vista del narrador y de las particulares tramas narrativas concebidas como la estructura que gobierna una secuencia temporal de acontecimientos y acciones perfectamente situadas y contextualizadas que dan sentido a la interacción social.

Destaco que enfocar la narrativa desde esta perspectiva posibilita dar cuenta del sí mismo y del otro en una coproducción de sentido, con lo cual se evidencia la importancia de la intersubjetividad y, como ha subrayado Mattingly [1998], de las acciones y experiencias.

Considero que todo este trabajo debe ser pautado debidamente por medio de una etnografía clínica que posibilita la comprensión relacional de los narradores, de la subjetividad, su acción performativa, gestualidad, expresión emotiva, forma de interactuar con los otros involucrados en el acto clínico, sus situaciones de acción y el contexto en una temporalidad particular [Ramírez 2016a]. Así que la etnografía en la clínica no se reduce a observar actores y actos individualizados, sino que capta, a través de la observación y la escucha, la interacción de los actores, en su contexto y en una temporalidad particular.

Quisiera puntualizar como lo ha hecho Kirmayer [2006: 132] al reflexionar sobre el futuro de la psiquiatría transcultural y la centralidad de la na-

⁶ En otro trabajo, con el propósito de la importancia de las emociones, desarrollo la propuesta del circuito hermenéutico, véase Ramírez [2016b].

rrativa, la cual debe ser comprendida de manera situada, y acordar con él cuando afirma que:

El significado de las narrativas reside en su uso, y caracterizar ese uso depende de la comprensión del contexto social más amplio. La situación de la narración, el punto de vista del hablante, el contexto de interacción, el posicionamiento y la intención pragmática son esenciales para la construcción del significado y su impacto en el comportamiento y la experiencia.

RUTA METODOLÓGICA

Dándole continuidad a la tesis anterior, es claro que la ruta metodológica idónea tiene una orientación desde el enfoque relacional, como tal, aplica una etnografía relacional y reflexiva que enfocó la narrativa como metodología idónea para visibilizar los intercambios. Esta etnografía relacional puso el foco en las relaciones entre actores, contextos, procesos, situaciones, con fin de explicar la interacción que por las diferentes posiciones de los actores sociales se pueden apreciar en negociaciones, acuerdos o conflictos. Dicha perspectiva relacional, reflexiva y dialógica se orientó bajo la idea de que toda acción de investigación está regida con una constante reflexión desde la elaboración teórica hasta el registro etnográfico, sobre todo *in situ*, donde apliqué como herramientas básicas la observación y escucha atenta para presenciar y registrar en diarios de campo la interacción y los procesos que involucran configuraciones de relaciones entre actores, contextos, espacios y diversos factores que, como variables, intervienen en la producción narrativa.

Desde esta perspectiva busqué describir y analizar la manera en cómo se realiza la interacción social en la clínica y las pautas narrativas que permiten la aceptación, provocan tensión o negociaciones entre dos mundos de conocimiento representados por el saber de la salud con el rol del médico y por el saber de sentido común y desde la experiencia, representados por el paciente y su familiar o acompañante. Así que me situé en la consulta médica enfocando el acto clínico desde la interacción social y la producción narrativa de tres personajes centrales: el médico, el paciente y su familiar o acompañante. El registro de la situación se generó a partir de diarios de campo y se reconstruyó después tratando de armar la intertextualidad para identificar la manera en cómo la historia contada por el paciente y su acompañante era registrada por el médico y codificaba en sus términos, quien generaba intercambios de información que los pacientes y sus familiares esperaban escuchar.

A partir del análisis y codificación de toda la información obtenida en campo, se develaron las tramas narrativas que le dieron sentido al acto clínico, el cual me permitió la presentación sintetizada de la información etnográfica utilizando la narrativa que muestra no sólo los turnos de habla, sino la interacción, sus significados y la función que cumple en el acto clínico.

ETNOGRAFÍA DEL ACTO CLÍNICO EN EL CIFANEP

Debo señalar que, aunque el presente trabajo es resultado de mi acción como etnógrafa en el contexto clínico del CIFANEP, dicha acción y reflexión teórica deriva de una investigación colectiva generada hacia el mundo de la neurología y la psiquiatría.⁷

El CIFANEP es una institución de alta especialidad cuyas actividades centrales son la investigación, enseñanza, diagnóstico y tratamiento de las enfermedades cerebrales, desde sus bases moleculares hasta sus componentes sociales. Con estas características es único en el ámbito nacional y su afluencia es abundante pues asiste gente diversa de todo el país. El equipo médico está integrado por especialistas y subespecialistas de las ciencias neurológicas y psiquiátricas a quienes se denomina “adscritos”, enfermeras postgraduadas, profesionales de actividad asistencial como fisioterapeutas, trabajadores sociales, nutriólogos, etcétera. Los residentes en formación realizan su entrenamiento en alguna de las tres especialidades, seis subespecialidades o en más de 20 cursos de alta especialidad, que a su vez se distinguen según el año académico que cursan: R1, R2, R3, R4, R5 o Residentes de Alta Especialidad (RAE).

Para nadie es nuevo saber que los residentes desafían de manera cotidiana una exigencia extrema dirigida para obtener conocimientos teóricos y empíricos. Ellos se forman cotidianamente encarando la duda diagnóstica junto con el sufrimiento y la necesidad de numerosos pacientes que ven a diario, mezclando acaso también su propio pesar por las cargas extenuantes de trabajo y por ese sufrimiento que, en la mayoría de los casos, no les es ajeno. Este trabajo cotidiano se ve reflejado en varios espacios en los

⁷ Nuestro protocolo de investigación ha sido creado desde un amplio equipo de trabajo conformado por sociólogos, antropólogos, psicólogos y médicos, quienes apoyados por la UNAM hemos contado con su anuencia, así como con el financiamiento adecuado para llevar a cabo la investigación. Vale aclarar que el protocolo DGAPA-PAPIIT IN305320 fue también revisado y aprobado por su comité de investigación y ética de la institución. Una vez contada con esta aprobación se presentó ante el CIFANEP, cuyos comités de ética e investigación brindaron la aprobación para que nuestro equipo pudiera estar *in situ* en cada franja de actividad considerada vital para la investigación.

que rotan: consulta externa, urgencias y hospitalización. Cada espacio tiene sus particularidades, pero los dos primeros quizá sean los más exigentes por lidiar con la necesidad y angustia de los enfermos que se acercan a la institución para ser aceptados. Hay en ese acto una primera exigencia que ellos deben cumplir pues se les ha dicho que no pueden aceptar a todos los aspirantes. Se les enseña que esa acción debe ser tomada al ver que el problema de enfermedad no es de alta especialización y a tomar en cuenta que, sólo aquellos cuadros que parecen conformar enfermedades extrañas podrían ser de su interés en términos analíticos.

Nuestro equipo de investigadores inició, en grupos de dos, un trabajo de campo intenso, bajo una estricta observación interactiva negociada como lo ha apuntado Wind [2008]. Es decir, pudimos acceder a varios espacios de la institución como observadores que, poco a poco, en la cotidiana presencia fuimos interactuando con médicos, pacientes y familiares. Sólo nos distinguíamos por nuestro diario de campo en mano y por la constante actitud de escribas.

Elegí trabajar en la consulta externa y dicha elección, es claro, no fue ingenua, ya que en el centro de mi inquietud estaba y sigue estando tratar de comprender cómo médicos, pacientes y familiares encaran la incertidumbre de aquello que aún no tiene nombre pero que trastoca la vida de quienes experimentan en cuerpo propio la enfermedad, incluso de sus familias y por ello se aproximan a la institución e inquietan a los médicos con ansiedad para alcanzar alguna certeza. No importa cuán difícil y dolorosa sea tal certeza, quienes llegan al CIFANEP, cuyo prestigio es amplio por considerarse un lugar de alta especialización, se han acercado después de un largo trayecto en busca de atención para esclarecer aquello que al parecer han aprendido a reconocer que está en su mente o en su cerebro y que no les permite mantener el comportamiento normal que exige la sociedad.

Para lograr entrar a la institución se pasa por varios filtros. El primero está en la entrada, donde algunas encargadas sólo checan que los interesados cumplan con los requisitos: que el solicitante sea mayor de edad, venga acompañado por un familiar y traiga una receta de algún médico que indique la posible afección por la que debería ser admitido en el CIFANEP. Si se cumple con todo, pasa a la consulta externa en donde será atendido por los médicos residentes de menor rango, encargados al momento, siempre supervisados y acompañados para discutir el posible diagnóstico por un residente de mayor rango.

Durante varios meses continuos del 2019 observé y registré más de 40 consultas atendidas por diversos especialistas ya sea neurólogos, neuropiquiatras o psiquiatras.

De manera cotidiana y al azar los residentes atienden dos tipos de consulta: la preconsulta que representaría el primer filtro definido por los especialistas y la consulta para abrir expediente e iniciar la historia clínica. En cada consulta se crea un escenario distinto donde la producción de las narrativas también lo es, las tramas narrativas son únicas, según el tipo de consulta, el motivo de la atención, el momento cuando se encuentra la persona con su problema de salud, según el especialista y área de conocimiento, su género, edad, trayectoria académica. También depende de la presencia de los alumnos en formación, así como el acompañamiento e intervención familiar. El contexto de la consulta externa en el CIFANEP muestra situaciones específicas, por lo que a partir de esas interacciones sociales es donde se gesta la producción narrativa.

Ambas consultas siguen agendas casi idénticas. Los residentes observan quién remite al solicitante y bajo qué sospecha e inician un breve interrogatorio sobre sus signos y síntomas. Evalúan su condición por medio del funcionamiento de su sistema nervioso, capacidad sensorial y su respuesta. Para ello el médico se asiste de linternas, martillos, diapasones, agujas, hojas o simplemente utilizando su dedo o una pluma. También, si lo consideran oportuno, evalúan la capacidad cognitiva y de memoria del paciente con pequeñas pruebas diagnósticas.

En otro texto [Ramírez s/fa], propuse que la consulta médica concebida como ritual clínico es también un espacio fronterizo, en el que se advierte un ir y venir del cuerpo a la mente y de la racionalidad al drama existencial. Es decir, observé de manera constante que los residentes, neurólogos y psiquiatras discutían la prominencia de lo orgánico, lo físico sobre lo subjetivo y lo referente al contexto sociocultural de los pacientes, con frecuencia desdibujado. Incluso pude constatar con cierta nitidez la tensión marcada por los neurólogos asumiendo que ellos tenían el saber con mayúsculas, minimizando de esta manera el saber de los psiquiatras. Esta tensión no es menor y requiere reflexionarse para comprender, como lo ha apuntado Kirmayer [2001], que las formas de interpretación y lectura de estos especialistas están fuertemente limitadas por el contexto institucional y la necesidad de actuar con base en su lectura de la situación. Además de que hay una forma de enseñar y practicar la psiquiatría que lamentablemente en nuestro país aún descansa en el paradigma biologicista, aunque ello no quiere decir que no podamos contar con algunos especialistas que, advirtiendo esas limitaciones, estén dispuestos al diálogo con las ciencias sociales y particularmente con la antropología médica.

Estas primeras observaciones me alentaron a poner atención en la manera en cómo se resolvían los escollos sobre este hecho que en buena me-

dida implicaba imponer los registros objetivos o sea los signos por encima de aquellos de carácter subjetivo es decir los síntomas, en ocasiones desdibujándolos, omitiéndolos o simplemente no escuchándolos. Si bien lo que a continuación expongo es más o menos una constante observada durante todo el trabajo de campo, el siguiente registro deja evidencia de la disonancia y los desencuentros entre la narrativa del paciente,⁸ apoyada por su familiar, que destaca por ser la voz que se corta por la exigencia médica mostrando una interacción en tensión.

ACTO CLÍNICO ENTRE EL DOCTOR SÁNZ LUIS Y SU SOBRINA. MARZO DE 2019

El doctor Sáenz es psiquiatra R3. Un joven de 31 años, estudioso, originario de Monterrey y de familia de médicos, para quien el arreglo personal, la buena presentación y la higiene es algo que valora de los otros y de su propia persona en la escena de la interacción. Así nos lo dejó ver en varias ocasiones tras una larga y profunda entrevista donde pudimos saber de su vida personal, académica y su desarrollo como profesionista en los marcos institucionales del CIFANEP.

Durante el trabajo de campo asistí a varias consultas dirigidas por él. En algunas ocasiones estuvo solo y en otras acompañado por las psiquiatras, doctora Carvallo R2 y la doctora Lisa R1, a quienes el doctor Sáenz fue entrenando al atender algunos pacientes. En esas acciones mostraban una de las formas clínicas más relevantes que tiene el CIFANEP y que refiere a la formación de los residentes y el posible seguimiento de pacientes convertidos en casos para la investigación de alto nivel y el ejercicio de la medicina.

Luis es un paciente de mediana edad, delgado, quien al entrar al consultorio del doctor Sáenz se quita su gorra de beisbolista. Atrás de él viene su familiar, una mujer joven como de 35 años que en un primer momento se podría pensar que era su pareja, pero después revela que el paciente es su tío y hace hincapié en que espera que se atienda bien el problema de su familiar.

El doctor Sáenz se nota apresurado desde el inicio del interrogatorio clínico. Algo lo tiene inquieto porque se muestra parco y cortante. No les dice que se sienten, pero ellos lo hacen. Frente a su escritorio, el doctor Sáenz, vuelve los ojos a la hoja donde se han registrado escasos datos del paciente “posible deterioro cognitivo, síntomas de epilepsia sin tratamiento ante-

⁸ Por razones de secrecía de la investigación, los nombres de los actores sociales que a continuación se describen han sido cambiados.

rior". Y cuando apenas iba a iniciar con la clásica pregunta ¿por qué vino aquí? y casi sin terminarla, el paciente empieza a hablar, se nota su urgencia por contar lo que le pasa:

—Mi esposa me confesó infidelidad y de ahí me vine para abajo. Porque luego me pierdo, no sé, es como si se me fuera la onda. Y tuve una convulsión—.

En tanto el médico se gira para iniciar su escritura en la computadora, la voz del paciente sigue su urgente relato.

—Ayer fui a Yauhtepec y estaba un vecino y de pronto le digo ¿oye, a qué vine? Antier me perdí como una hora y media—.

Sin voltear a ver al paciente, el médico pregunta sus datos generales. Él responde:

—Mi nombre es Luis Gutiérrez, tengo 45 años—.

Con cierta ansiedad Luis se acerca más al escritorio recargando los codos y llevándose las manos a la cabeza para seguir contando lo que le pasa. Se nota su aflicción y al mismo tiempo las incógnitas que emergen de sus ojos tristes y abiertos aún más cuando enfatiza:

—Es que, no lo quiero creer, pues no sé por qué pasa esto—.

Él paciente no aclara si se refiere a la infidelidad o a sus extravíos y falta de memoria. El médico tampoco pregunta sobre ello, sigue la rutina de la historia clínica. Tras un silencio del paciente, su sobrina irrumpe enérgica para decir:

—Mi tío tiene reacciones que no son normales. Por ejemplo, la esposa le dice que sí se acuesta con otros hombres y él no reacciona como cualquier persona. No asimila las circunstancias. Es como si tuviera algún grado de incapacidad intelectual. Toma decisiones como de niño, pero no de adulto—.

La intervención decidida de la sobrina expone una aflicción que parece familiar y que va más allá de los propios síntomas que el paciente describe con inquietud, ya que incluso se percibe una necesidad de advertirle al médico que algo no es normal en su tío, subrayando su propia conjetura al mencionar "algún grado de incapacidad intelectual". Pero el doctor Sánc

continúa su historia clínica. —¿Alguna enfermedad de sus padres y familiares?, ¿viven aún? —. El paciente devuelve su cuerpo para recargarlo en la silla y como resignado ante el poco eco que encuentra en el médico, enlaza sus manos descansándolas en sus piernas y se muestra en otro tono más apacible pero seco, para mencionar:

—Mi papá falleció de cirrosis por alcohol, tengo 11 hermanos, uno tiene diabetes, otro cáncer. Uno se murió de un paro cardíaco. Tengo dos hijas y dos hijos. No fumo, no tomo, ni me drogo—.

Enseguida de eso vuelve la turbulencia de su voz y su cuerpo se acerca de nuevo al escritorio para decir

—Cuando era niño...—.

El doctor Sáenz lo interrumpe con la siguiente pregunta de su historia clínica, —¿a qué se dedica?—. Pero esta vez Luis insistió con su ímpetu por contar y entender su malestar.

—De niño tuve convulsiones. Siento que de niño no me dieron la atención adecuada y estoy triste. Cuando me dio la convulsión mi mamá me cepilló la espalda y se me quitó. Ya de grande he tenido otras—.

Pero ahora —¿en qué está trabajando?—. Reclamó el doctor Sáenz.

—Trabajo la pintura, herrería, colocación de cristales, plomería—, contestó el paciente.

—¿Ha estado expuesto a solventes?—, pregunta el médico.

Sí, responde Luis, —por 25 años, aunque no diario, a PVC, Thinner, otros solventes. A veces siento un sabor y un aroma delicioso—, lo dice entrecerrando los ojos y continúa —y parece como que me viajé. Y me digo, ¿dónde estoy?, ¿qué hice?, ¿quién me trajo? —. Después de esa evocación, Luis transita a otra idea. —A ver ¿por qué el ingeniero gana más que uno que hace más cosas? —.

Interviene la sobrina:

—Ve, doctor, esto es lo que le digo, es como un niño, piensa como un niño, algo no está bien—.

El Dr. Sáenz se para y le pide al paciente que se suba a la mesa de auscultación. En ese momento, una pequeña mueca por parte del profesional y la cierta distancia que mantiene respecto de Luis revela el aspecto desaliñado y sucio de éste. El médico hace una revisión muy rápida y breve de su motricidad, para ello usa su pluma que desliza por el rostro y manos de Luis. Termina pronto su revisión, regresa y se dirige al lavabo en donde lava insistentemente sus manos y la pluma. Y sin más, les dice a los dos que se le va a abrir expediente para una siguiente consulta.

El paciente inquieto pregunta —¿qué tengo doctor, es una cosa que me puede espantar?, ¿es grave?—. Enfático el doctor Sáenz los despide diciéndoles que aún no les puede dar un diagnóstico. Paciente y familiar salen con una gestualidad marcada de interrogantes, pero ya no dicen nada.

Algunos minutos de silencio quedan en el consultorio mientras el médico Sáenz pone los últimos datos en su breve historia clínica. Sale de ahí moviendo la cabeza y se dirige con rapidez al lugar donde se reúnen todos los residentes para hacer la repartición de los pacientes que tendrán en la jornada de ese día. Al entrar menciona con voz alta y sin dar crédito:

—Nada más imagínense, el paciente que acabo de ver ¡está enviado por un psicólogo!—.

TRAMAS NARRATIVAS DEL ACTO CLÍNICO

Anteriormente afirmé que la narrativa como forma de pensamiento, sensibilidad, discurso y praxis cultural se expresa en la clínica como historias relacionales que, en torno a la enfermedad en su doble dimensión, describen en el acto clínico, diversos actores en acción, en tanto narradores. En ello es posible advertir diversas tramas narrativas que dan sentido a la interacción social.

El acto clínico descrito expone el intercambio comunicativo de manera contextual y en el marco institucional del CIFANEP cargado de valores y regulado por ciertas normas y códigos institucionales que estructuran la acción. Así podemos comprender el orden de la interacción [Goffman 1983] y cómo en ésta se confirman los silencios, las interrupciones y el “abismo semántico” del que se ha dado cuenta en numerosos referentes teóricos, por lo que, lo trascendental del acto clínico descrito está en configurarse claramente como evidencia susceptible de aquel presupuesto teórico.

Hay tres cuestiones relevantes que, como tramas narrativas, se pueden destacar de dicha evidencia. La primera es que, desde este imperativo de objetivación de la enfermedad, el actuar parco y puntual del médico desarma el relato plagado de inquietudes y sufrimiento del paciente y del fa-

miliar al seguir el mandato institucional para configurar la anamnesis o historia clínica a través de un formato estandarizado. En este sentido, el actuar del profesional muestra un ejercicio de control al pautar su escucha a través de dicho formato altamente codificado en la profesión psiquiátrica, en el cual el relato del paciente se reduce siguiendo un “patrón narrativo”, como lo anota Berkenkotter [2008]. Desde mi perspectiva este patrón es una narrativa comprimida, dados los estándares de la codificación y los propósitos de lograr una representación objetiva de la enfermedad.

La segunda refiere a la narrativa que me interesa destacar que, como lo he afirmado, no sólo es la oral generada en la conversación, o la escrita, esa narrativa comprimida que queda impresa en el expediente, sino aquella que se expresa en el pensar, sentir, decir y actuar por medio de la gestualidad de los narradores. En este sentido es importante destacar qué es lo que subyace a las narrativas de los actores involucrados.

En la narrativa de Luis, el paciente, hay urgencia por contar lo que le ocurre, pero sobre todo por saber “qué es lo que tiene”. Por medio de diversos relatos interrumpidos constantemente por el doctor Sáenz, Luis hilvana emocionalmente su historia de aflicción en donde destaca su experiencia de convulsión, inconciencia y pérdida de memoria que expresa mostrando su contexto y circunstancias con angustia e incertidumbre. Su cuerpo habla en la insistencia por la cercanía hacia su escucha y por pautar los elementos que él considera claves para la interpretación del médico. En esta narrativa se advierte con nitidez cómo el síntoma se revela como traductor de la cultura ya que en su relato insistente y angustioso se exponen no sólo sus síntomas físicos y emocionales sino una propia interpretación que, aunque plena de incógnitas, habla de una historia de penurias, de un contexto, de relaciones complejas y de infidelidad por parte de su esposa que en conjunto expresan mundos culturales de aflicción, marcados por estereotipos y elementos culturales que, como han sugerido Kirmayer [2001], Martínez Hernández [2018] y Good [1994] configuran un argumento complejo en donde se muestra el cuerpo ansioso y se hace de alguna manera la presentación de sí mismo explicando, para el caso de Luis, su pasado triste asociado a convulsiones y su ser trabajador expuesto a sustancias nocivas, así como su desasosiego por no saber lo que le ocurre. Además, el relato tiene tintes de género con sus propios estereotipos que, como evidencia cultural, se ven reflejados en la intervención de Nancy, la sobrina, quien subraya como “comportamiento anormal” las respuestas de su tío ante dicha infidelidad.⁹

⁹ Aunque es obvio que la enfermedad pertenece al paciente en su calidad de enfermo, hay suficiente evidencia que muestra cómo dicha enfermedad también genera

Respecto del doctor Sáenz habrá que decir que como médico psiquiatra r4 impone su presencia y voz, que es la voz de la medicina [Mishler 1984]. Una voz que interrumpe o ignora los esfuerzos del paciente por explicar sus síntomas, con el fin de imponer su propia agenda [Clark *et al.* 1992], pero, además, una voz y una gestualidad por medio de la cual habla un médico con sus múltiples pertenencias, es decir, desde su punto de vista, desde su ser cultural, su ser de clase, a quien algo le molesta del paciente —intuyo que es su aspecto desaliñado y sucio—. En este sentido es imposible soslayar lo que expresa su narrativa corporal y su actitud; por ejemplo, observé desdén hacia el relato del paciente y rechazo hacia su persona en el momento de auscultación de su cuerpo, en donde alguna gestualidad habla de sus valores de pulcritud y de su ser de clase que, aunque apenas perceptibles, están ahí guiando su conducta y expresión en la que también es posible interpretar cierto cansancio.¹⁰ Lo cierto es que toda su actitud fue claramente dirigida a desestimar el relato de sufrimiento del paciente y familiar ante el imperativo de codificar los signos para decidir si el paciente se ingresa o se remite a otra institución, ya que se advierte que su escucha es selectiva, su oralidad no es fluida, aunque en algunos momentos su voz y actitud corporal fracturan el tiempo del paciente y su sufrimiento a través de pequeñas frases que enuncian y reflejan el silencio omiso que se instituye con el quehacer cotidiano de la biomedicina.

Por tanto, la narrativa de aflicción contada con urgencia por parte de Luis es enmarcada y filtrada por la perspectiva médica. Es reducida, comprimida, desarmada de la historia personal que da sustento a los síntomas, para subrayar lo eminentemente biomédico. Como lo ha propuesto Martínez-Hernández y colaboradores [2013: 1221] al hablar de los principios que enmascaran el poder de la psiquiatría biomédica, el médico convierte la historia contada por el paciente en un inventario de hechos remodelados en términos de criterios de diagnóstico.

De esta manera y siguiendo los mandatos convencionales la narrativa entrecortada del paciente es aplastada, sintetizada y codificada por el doctor Sáenz en una brevísima historia clínica en donde se lee:

rupturas y devastación en las personas que lo rodean, a su familia, con quienes de muchas maneras los enfermos comparten su experiencia que cambian la vida. En las enfermedades psiquiátricas los familiares adquieren una importancia vital para la reconstrucción de la historia del paciente como lo vemos en el caso de Nancy, la sobrina de Luis.

¹⁰ Tal vez su inquietud por despachar rápidamente al paciente esté comprendida en el cansancio que todo residente afronta en el ejercicio cotidiano que exige ser un buen médico y al mismo tiempo un buen estudiante.

—Paciente masculino de 45 años, con confusión, tristeza, inconciencia, pérdida de memoria. Episodios con convulsiones desde niño nunca tratados anteriormente y expuesto a solventes—.

La nota médica concluye con un diagnóstico presuntivo de epilepsia inespecífica.

En este sentido queda demostrado cómo la narrativa del paciente ha sido, desdibujada y reducida al silencio por el poder saber de la biomedicina que se muestra al abordar la enfermedad desde un marco positivista, individualista y universalista. La objetividad científica queda demostrada aquí.

La tercera cuestión refiere a que por medio del actuar y la narrativa del médico se expresa la voz jerarquizada del saber de la psiquiatría que parece molesta por la injerencia de la psicología. Esta afirmación del doctor Sáenz habla de la subestimación que se hace de la psicología como un saber que no tiene nada qué decir ante la configuración del juicio diagnóstico de la neurología y psiquiatría, cuestión que refleja una tensión existente a partir de la constitución del saber y práctica del especialista (neurólogo, neurocirujano y psiquiatra) en lo que se advierte una suerte de jerarquía institucionalizada que forma parte de la estructura de la biomedicina que fundamenta su saber en el conocimiento objetivo. Esto incide en un juego de relaciones de poder-saber definidas en las prácticas cotidianas en las que se advierte un debate constante entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el cuerpo y la mente, entre la función orgánica del cerebro y el sistema nervioso que indaga de manera especial fundamentando el discurso racionalizado de la medicina y que va contra la presunta irracionalidad de la experiencia del padecer, incluso de las formas de indagación de la psiquiatría y la psicología.

Poniendo atención en las condiciones de la producción narrativa que se define en buena medida por la propia institución, es claro que, aunque el caso clínico no le resultó interesante al doctor Sáenz, al paciente lo incorporó a la atención del centro, considerando como elemento notable para su aceptación que la afección no había tenido nunca una atención biomédica anterior.

Finalmente, es posible comprender que, así como la narrativa médica desdibuja, interrumpe y silencia la palabra del paciente, minimizando su conocimiento, es también capaz, de acuerdo con una jerarquía que se va institucionalizando en lo cotidiano, de subestimar otros conocimientos como el que representa la psicología frente a la psiquiatría y ésta frente a la neurología.

Para terminar quiero dejar patente el interés en tender puentes entre las ciencias sociales y las ciencias médicas, en aras de hacer comprensibles varios procesos en los que la atención médica no puede olvidar que debe ser siempre más humanizada. El mundo de la psiquiatría y la neurología en México se pueden beneficiar enormemente al hacer un giro narrativo emergente, en donde se dé lugar al relato profundo y complejo de la vida en sufrimiento para explicar con mayor precisión sus juicios diagnósticos y su propia historia como campos de saber.

REFERENCIAS

Atkinson, Paul

- 1995 Medical talk and medical work: The liturgy of the clinic. Sage. Londres.
 1997 Narrative turn or blind alley? *Qualitative Health Research*, 7: 325-344.

Atkinson, Paul y David Silverman

- 1997 Kundera's 'Immortality': The Interview Society and the Invention of Self. *Qualitative Inquiry*, 33: 304-325.

Berkenkotter Carol

- 2008 Patient tales. Case histories and the use of narratives in psychiatry. University of South Carolina Press. Columbia, South Carolina.

Bruner Jerome S.

- 1986 *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
 1990 *Acts of meaning*. Harvard University Press. Cambridge, MA.

Clark Jack A. y Elliot G. Mishler

- 1992 Attending to patients' stories: reframing the clinical task. *Sociology of Health & Illness*, 14 (3): 344-372.

DelVecchio Good, Mary-Jo y Byron J. Good

- 2000 Clinical narratives and the study of contemporary doctor-patient relationships, en *Social Studies in Health & Medicine*, G. L. Albrecht, R. Fitzpatrick y S. C. Scrimshaw (eds). Sage Publications. Londres: 243-258.

Eisenberg, Leon

- 1977 Disease and illness: Distinctions between professional and popular ideas of sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 (1): 9-23.

Fabrega, Horacio y D. B. Silver

- 1973 *Illness and shamanistic curing in Zinacantan: An ethnomedical analysis*. Stanford University Press. California.

Frank, Arthur W.

- 1995 The wounded storyteller: Body, illness, and ethics. University of Chicago Press. Chicago.

2000 The Standpoint of Storyteller. *Qualitative Health Research*, 10 (3), May: 354-365.

Freidson, Eliot

1970 *La Profesión Médica. Un Estudio de Sociología del Conocimiento Aplicado*. Ed. Península. Barcelona.

Goffman Erving

1983 *The interaction order: American Sociological Review*, 48 (1): 1-17.

Good, Byron

1994 *Medicine, rationality, and experience*. Cambridge University Press. Cambridge.

Hahn, Robert y A. Kleinman

1983 Belief as pathogen, belief as medicine: "Voodoo death" and the "placebo phenomenon" in Anthropological perspective. *Medical Anthropology Quarterly*, 144 (3): 16-19.

Hamui, Liz y Josefina Ramírez

s/f Etnografía clínica y narrativas. *Dimensión Antropológica*. Volumen 81: 1-25. En prensa.

Helman, Cecil G.

1981 Disease versus illness in general practice. *The Journal of the Royal College of General Practitioners*, 31 (230): 548-552.

Kirmayer, Laurence

2001 Broken narratives: clinical encounters and the poetics of illness experience, en *Narrative and the cultural construction of illness and healing*, C. Mattingly y L. Garro (eds). University of California Press. Berkeley: 153-180.

2006 Beyond the 'new cross-cultural psychiatry': cultural biology, discursive psychology and the ironies of globalization. *TRANSCULT PSYCHIATRY*, 431: 126-144.

Kleinman, Arthur

1980 *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. University of California Press. Berkeley.

1988 *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*. Basic Books. Nueva York.

1999 Experience and its Moral modes: culture, human conditions, and disorder, en *The Tanner Lectures on Human Values*, G. B. Peterson (ed), vol 20. University of Utah Press. Salt Lake City: 357-420.

Kleinman, Arthur y Byron Good

1985 *Culture and Depression*. University of California Press. California.

Kleinman, Arthur y Joan Kleinman

1991 Suffering and Its Professional Transformation: Towards an Ethnography of Interpersonal Experience. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 153: 275-301.

Kleinman Arthur, Leon Eisenberg, Byron Good

2006 Culture, illness, and care: clinical lessons from Anthropologic and cross-cultural research. *Focus the journal of lifelong learning in psychiatry*. Winter, iv (1-140-149).

Lindenbaum Shirley y Margaret M. Lock

1993 *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. University of California Press. Berkeley.

Martínez-Hernández Ángel

2018 *Síntomas y pequeños mundos*. Un ensayo antropológico sobre el saber psiquiátrico y las aflicciones humanas. Barcelona *Anthropos Editorial*, UAM-IZ. México.

Martínez-Hernández Àngel, Lina Masana y Susan M. DiGiacomo

2013 *Evidencias y narrativas en la atención sanitaria. Una perspectiva antropológica*. Publicaciones URV Tarragona, Porto Alegre Rio Grande do Sul-Brasil.

Mattingly, Cheril

1998 *Healing dramas and clinical plots: The narrative structure of experience*. Cambridge University Press. Cambridge.

Mechanic, David

1976 *The growth of bureaucratic medicine: An inquiry into the dynamics of patient behavior and the organization of medical care*. John Wiley and Sons. New York.

Menéndez, Eduardo

1983 *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención gestión en salud*. Casa Chata, CIESAS. México.

1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. Cuadernos de la Casa Chata, Cuaderno 179. México.

Mishler, Elliot

1984 *The Discourse of Medicine: Dialectics of Medical Interviews*. ABLEX. Norwood, Nueva Jersey.

Parsons, Talcot

1951 *The social system*. Routledge and Kegan Paul. London.

Ramírez, Josefina

2016a Algunas consideraciones sobre la narrativa como metodología idónea para el estudio del proceso salud/enfermedad/atención. *Revista CONAMED*, 21 (2): 66-70.

2016b Las emociones como categoría analítica en antropología. Un reto epistemológico, metodológico y personal, en *Cartografías emocionales. Las tramas de la teoría y la praxis*, Oliva López y Rocío Enríquez (coords.). Facultad de

Estudios Superiores Iztacala UNAM-ITESO. México: 97-126.

s/fa Etnografía del ritual clínico como espacio fronterizo. *Dimensión Antropológica*. Volumen 81: 1-23. En prensa.

s/fb Una reflexión epistemológica para la construcción del cuerpo sentipensante: la búsqueda del cuerpo perdido. *Corpo Grafías. Estudios críticos de y desde los cuerpos* 8 (8): 1-26. En prensa.

Singer, Merrill

1987 Cure, care and control: an ectopic encounter with biomedical obstetrics, en *In Cure Studies in Medical Anthropology*, Baer H. (ed.). Gordon & Breach. Nueva York: 249-65.

1989 The Coming of Age of Critical Medical Anthropology. *Social Science and Medicine*, 2811: 1193-1203.

Taussig Michel

1980 Reification and the consciousness of the patient. *Sot. Sci. Med.*, 14B: 3-14.

Waitzkin, Howard

1989 A critical theory of medical discourse: ideology, social control, and the processing of social context in medical encounters. *Journal of health and social behaviour*, 302: 220-239.

Wind Guittle

2008 Negotiated interactive observation: Doing fieldwork in hospital settings. *Anthropology & Medicine*, 15 (2): 79-89.

Young, Allan

1980 The discourse on stress and the reproduction of conventional knowledge. *Sot. Sci. Med.*, 14B: 133-146.

1982 The Anthropology of Illness and Sickness. *Ann. Review of Anthropology*, 11: 257-285.

La mica: usos y distribución de un recurso alóctono en Teotihuacan

Edgar Ariel Rosales de la Rosa*

MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, INAH

RESUMEN: *La mica, un recurso mineral ausente en el valle de Teotihuacan, pero abundante en los Valles Centrales de Oaxaca, fue tratada como un material lapidario que transformaron artesanos especializados prehispánicos, por lo que revela la complejidad de las esferas que conforman una unidad socioeconómica: la producción, el uso-consumo y el intercambio. En este artículo se presentan los resultados de los análisis que permitieron la identificación y descripción de las micas, de las posibles herramientas y técnicas para su manufactura, así como la distribución espacial de la evidencia arqueológica descubierta en Teotihuacan y en otras regiones. El parámetro temporal al que corresponden las evidencias analizadas se relaciona con el surgimiento, el apogeo y el colapso de esta gran urbe del Clásico Mesoamericano y sus nexos e influencia hacia su mundo exterior.¹*

PALABRAS CLAVE: *mica, recurso mineral, Teotihuacan, Monte Albán, especialización.*

* edgar_rosales@inah.gob.mx

¹ Originalmente, esta investigación se presentó como un ensayo inédito, ganador en la tercera emisión del Premio Teotihuacan acorde al tema de la IV Mesa Redonda “Teotihuacan: más allá de la ciudad”, celebrada del 7 al 11 de noviembre de 2005. El esquema del ensayo y las referencias que dieron sustento a mis argumentos se mantienen intactos. No obstante, con el fin de publicar este artículo inserté notas, nuevas ilustraciones y una tabla que actualizan datos cuantitativos y referencias bibliográficas, acordes a los últimos hallazgos y publicaciones posteriores en torno a este tema. Agradezco a Marcus Winter (Centro INAH Oaxaca), Linda Manzanilla y Evelyn Childs Rattray (Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM) y Michael Spence (University of Western Ontario, Canadá) por haberme facilitado el acceso a los materiales arqueológicos que encontraron en sus respectivos proyectos de investigación en Teotihuacan y Oaxaca, así como a Alfredo Victoria Morales (Facultad de Ingeniería, UNAM), a José Luis Ruvalcaba (Instituto de Física, UNAM) y a María Patricia Girón García (Instituto de Geología, UNAM), por su asesoría en los análisis composicionales, los cuales me condujeron a los resultados obtenidos.

Mica: uses and distribution of an alien resource in Teotihuacan

ABSTRACT: *Mica, a mineral resource absent in the Teotihuacán valley, though abundant in the Central Valleys of Oaxaca, was used as a lapidary material that was transformed by specialized pre-Hispanic artisans, thus revealing the complexity of the spheres that make up a socioeconomic unit: production, use-consumption and exchange. The results of the analysis that allowed the identification and description of the micas, and of the possible tools and techniques for their manufacture, are presented herein; as is the spatial distribution of the archaeological evidence discovered in Teotihuacán and in other regions. In conclusion, an explanation is proposed regarding the social dynamics that arose from these productive processes. The temporal parameter to which the analyzed evidences correspond is related to the emergence, the apogee and the collapse of this great city of the Mesoamerican Classic period, together with its links to, and influence on, the outside world.*

KEYWORDS: *Mica, mineral resource, Teotihuacán, Monte Albán, specialization.*

INTRODUCCIÓN

Hace más de 50 años, cuando Gordon Childe [1981] expuso su esquema de la Revolución Urbana, se comenzaron a seleccionar los rasgos diagnósticos que definen una ciudad: su gran tamaño y densidad demográfica, la estructuración política y social de clases, obras públicas monumentales, entre otros. En esta investigación se enfatizan tres rasgos que, junto con los anteriores, estuvieron presentes en Teotihuacan: la especialización del trabajo, la concentración de excedente y el intercambio a larga distancia, vistos a través de un material poco estudiado, pero con frecuencia abundante en los contextos arqueológicos teotihuacanos. Nos referimos a la mica.

La mica, un recurso mineral ausente en el Valle de Teotihuacan, fue reportado desde las primeras exploraciones que se efectuaron en la antigua ciudad a finales del siglo XIX [Charnay 1885]. Con la excepción del “piso de mica” liberado por Pedro Armillas [1944] en el Grupo Viking (figura 1), la mayoría de los hallazgos de este material no han sido tan espectaculares, pues se dieron al interior de conjuntos habitacionales periféricos, como parte de entierros, oblaciones o áreas de trabajo artesanal [Linné 1942; Séjourné 1959; Múnera 1985; Sempowsky 1987; Widmer 1991]. Otros corresponden a depósitos en las oquedades al este y sureste de la Pirámide del Sol [Manzanilla *et al.* 1996] incluso en los barrios foráneos establecidos en Teotihuacan [Spence 1992; Rattray 1997] se continuaron detectando importantes áreas de actividad con mica en el barrio de La Ventilla [Gómez 2000;

Gazzola 2005], Teopancazco y el gran complejo de Xalla [Manzanilla *et al.* 2001; Manzanilla 2003].

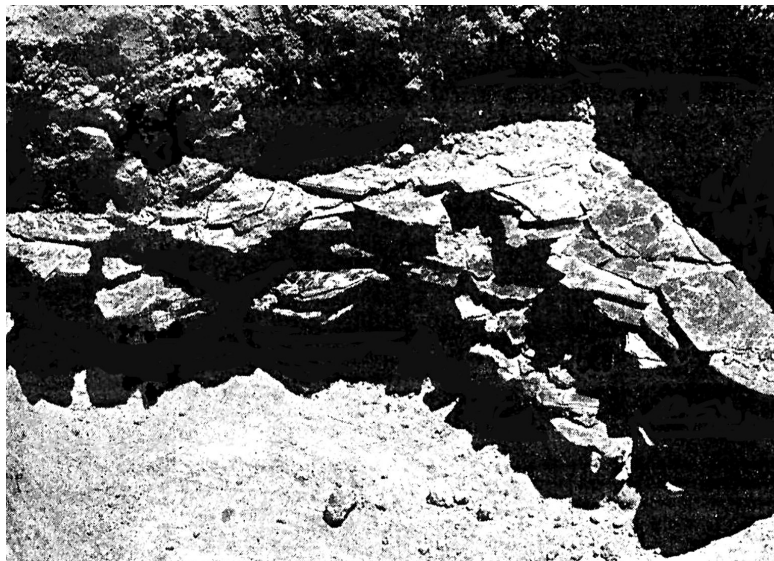


Figura 1. Mica apilada en el Grupo Viking. Fuente: Armillas [1944].

Si bien nuestro objeto de estudio resulta en sí mismo un material arqueológico inusitado, nos ayudó a vislumbrar la organización de una sociedad que contó con artesanos especializados y un grupo de élite que viajó más allá de la ciudad —incluyendo poblados, aldeas, áreas circunvecinas y regiones distantes. Por ello busqué enmarcarlo dentro del proceso sociohistórico por el que pasó Teotihuacan para convertirse en una suerte de foco ceremonial, el más grande del periodo Clásico, cuando el uso de esta materia especular confería poder o estatus a quienes la usaban. El estudio de este material arqueológico se enmarcó en el contexto de unidad socioeconómica marxista y holística, a la esfera de la producción, del uso-consumo y del intercambio.

El presente artículo muestra el resultado de los distintos tipos de análisis que permitieron la identificación y descripción del mineral, de las herra-

mientas y las técnicas empleadas en la producción de artefactos de mica,² la distribución espacial del recurso, tanto en Teotihuacan como en otras regiones mesoamericanas³ y finalmente un par de propuestas sobre la dinámica social que se dio a partir de dichos procesos productivos y sus cambios con el tiempo. El parámetro temporal al que corresponden las evidencias analizadas se relaciona con el surgimiento y el apogeo, aunque también con la inercia cultural después de la caída de la gran urbe.



Figura 2. Placa de moscovita. Ejemplar de Monte Albán. Proyecto Mexicapan.
Fuente: Edgar Rosales.

- ² Mi primera fase analítica se completó hasta diciembre de 2004 gracias al apoyo de todos los especialistas de la UNAM que mencioné en la nota 1 y en particular a Gilberto Pérez Roldán, con quien inicié los estudios de arqueología experimental con la industria del hueso, que derivaron en la presentación de mi tesis de licenciatura [Rosales 2004]. La segunda fase analítica dio paso a las observaciones del mismo material arqueológico en el Microscopio Electrónico de Barrido, lo cual permitió corroborar las hipótesis en torno a las posibles herramientas y técnicas empleadas en el procesamiento de la mica, principalmente a través de las microfotografías e interpretaciones generadas en el *Proyecto La lapidaria del Templo Mayor: estilos y tradiciones tecnológicas* de Emiliano Melgar Tísoc.
- ³ La segunda versión centrada en describir el proceso productivo integrado y la distribución de la evidencia micácea se presentó en el artículo de Edgar Rosales y Linda Manzanilla [2011].

ESFERA DE LA PRODUCCIÓN

La materia prima

“Mica” es un término genérico que se aplica a una subclase de minerales de los silicatos hidratados, más o menos aluminicos y con una o más bases —potasa, magnesio o hierro. Se caracterizan por la perfecta exfoliación de sus láminas finas, flexibles y elásticas, con brillo nacarado intenso [Phillips *et al.* 1986]. Aunque es válido suponer que desde tiempos prehispánicos existía un conocimiento y diferenciación de rocas y minerales por sus atributos formales y técnico-culturales, éstos no tendrían por qué corresponder a la conceptualización científica ni económica actuales.⁴ Por eso sería aventurado asegurar que los mesoamericanos categorizaban las especies micáceas que hoy se conocen en mineralogía como moscovita, biotita o flogopita (figura 2). A escala de fuentes escritas, lo que sabemos es que cualquier mica (en náhuatl, *metzcuítlatl*) se destacaba por su brillo, forma laminar y gran resistencia a las altas temperaturas [Hernández 1959: 405; Sahagún 1963: 235].

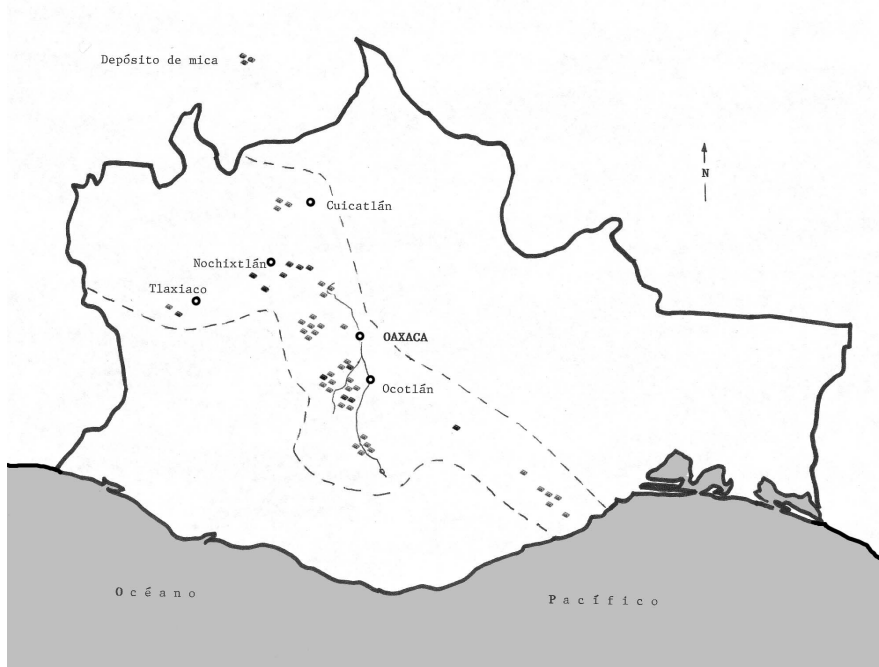
Yacimientos

Como la región central de México es eminentemente volcánica, los teotihuacanos contaron con abundantes recursos pétreos de origen ígneo: obsidiana, basalto o tezontle; también aprovecharon los bancos de arcillas del valle, la arenisca y las calizas de Pachuca y Tula [Mooser 1968]. La pizarra,⁵ la hematita y algunos cuarzos pudieron provenir de sus proximidades [Müller 1965]; pero otros definitivamente tuvieron que ser traídos de la lejanía: jadeíta, cinabrio o malaquita [Lange 1993; Gazzola 2005]. En el caso de la mica, su fuente primaria señalada desde hace años era Oaxaca [Millon 1973: 227]. De ahí mi búsqueda de datos geológicos actualizados sobre los yacimientos micáceos emplazados en rocas metamórficas del Complejo Oaxaqueño, principalmente Telixtlahuaca-Las Sedas, en los Valles Centrales, a 35 km al noroeste de Monte Albán. Y en efecto, los ramales mayores de Etlá y Zimatlán-Ocotlán, así como los valles de Ejutla y Miahuatlán, son

⁴ Estas cuestiones las abordé con posterioridad [Rosales 2017].

⁵ Esta aseveración sobre la pizarra la sustenté en 2005 por el dato que aportó Florencia Müller en su informe técnico. No obstante, Julieta López, José L. Ruvalcaba y Manuel Aguilar [2012] compararon pizarras de distintos yacimientos del sur de Morelos, norte de Guerrero y oeste de Michoacán. La procedencia de estas rocas metamórficas utilizadas por los teotihuacanos, pudo ser de aquellos afloramientos o inclusive de los estados de Puebla y Veracruz.

ricos en biotita, flogopita y moscovita [Alaniz et al. 1994].⁶ Ingenieros geólogos [Victoria *et al.* 1997] efectuaron subsecuentes labores de prospección para confirmar que sólo las rocas pegmatitas que ahí abundan constituyen la fuente de la mica que guarda semejanza con la recuperada de contextos arqueológicos (Mapa 1). Sin embargo, aún no descarto la posibilidad de que entre Puebla y Guerrero se explotaran yacimientos del Complejo (geológico) Acatlán [Panczner 1987]. Antes de este sondeo con enfoque arqueológico, sólo Cira Martínez y Marcus Winter proponían abiertamente que los yacimientos de biotita prehispánicos más accesibles fueron los cercanos a los pueblos de Arrazola y Tiracoz, localizados de 3 a 5 km al oeste de Monte Albán [Martínez 1994].



Mapa 1. Yacimientos de mica en diferentes regiones oaxaqueñas.
Basado en Panczner [1987].

⁶ El estudio más reciente se trabajó de manera colaborativa [Linda Manzanilla *et al.* 2019]. La biotita, la flogopita y la vermiculita procedentes de la mina moderna de Minerale de Antequera, S. A. de C. V. cerca de Jalieza, resultaron similares a las muestras prehispánicas de Monte Albán, la Mixteca y Teotihuacan.

Técnicas prehispánicas de extracción.

En general, las técnicas inferidas en minas arqueológicas guardan varias similitudes entre sí [Langenscheidt 1997], pero en la mica llama la atención que desde el reinicio de su explotación a finales del siglo XIX su preparación para el mercado todavía depende de una labor manual que consiste en separarla por bloques libres de inclusiones de burbujas de agua (*silver stains*), de minerales, de manchas (*vegetable stains*), de estrías o rugosidades (figura 3). Ya limpios de defectos, los bloques se desglosan en otros menos gruesos y así sucesivamente, hasta conseguir suaves hojas, que terminan siendo recortadas según la función y medidas deseadas [Soto 1968]. Reparando en este proceso tan poco sofisticado —pero que ciertamente requiere de una mano de obra calificada— me hizo pensar que la extracción de mica en tiempos prehispánicos poco difería de los procedimientos mineros actuales.



Figura 3. Placa de flogopita, Xalla, Plaza 5. Fuente: Edgar Rosales.

Las placas posiblemente eran envueltas con algún textil para evitar su desgaste durante la transportación hasta su destino final. En este estudio se registraron placas de hasta 50 x 30 cm, y de 3 cm de espesor, procedentes casi todas del centro cívico-ceremonial de Teotihuacan. Una vez llegada a la ciudad, la mica se resguardaba en almacenes ubicados en emplazamientos

con acceso bastante restringido, como en el caso del tan polémico Grupo Viking. Un segundo punto fue Xalla, conjunto explorado por el Proyecto Teotihuacan: élite y gobierno, dirigido por Linda Manzanilla (figura 4). Mediante excavaciones extensivas, en la Plaza 5 de Xalla se liberó una considerable superficie de piso con placas de mica encima, comparables a las del Viking [Manzanilla *et al.* 2001]. Años atrás, Margaret Turner [1988] incluyó en su estudio lapidario la mica recuperada en un pozo de prueba (T.E. 17) del Teotihuacan Mapping Project en el Gran Conjunto. Siguiendo la propuesta de Manzanilla [2004: 224], concuerdo en que más que un mercado se trataba de un espacio destinado al abasto de productos procedentes de sectores especializados, particularmente manufacturas, para su posterior repartición.

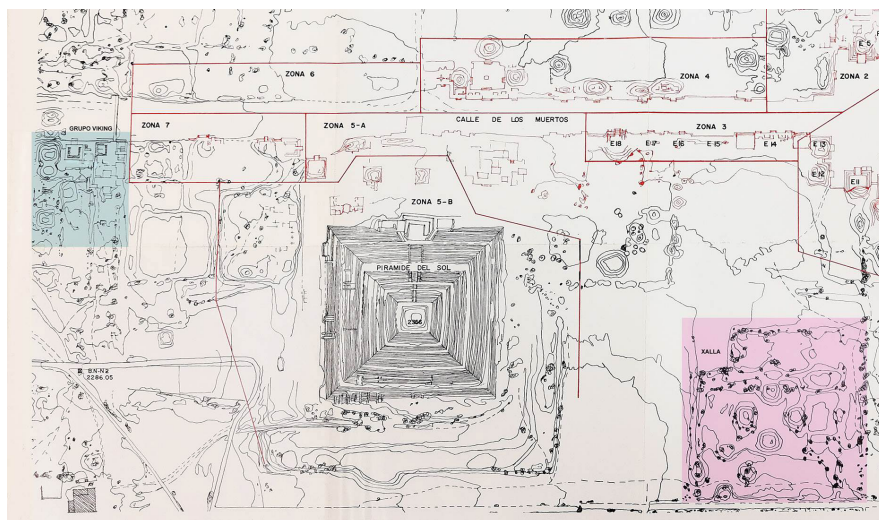


Figura 4. Ubicación y relación entre el Grupo Viking y el complejo Xalla.

Basado en Bernal [1963], Lámina 1.

Análisis e identificación de especies y de técnicas de manufactura

Las micas se agrupan en dos series distinguibles a simple vista por su coloración: la blanca moscovita, y la biotita, ennegrecida debido a la mayor concentración de hierro (figura 5). El respectivo análisis petrográfico permitió precisar que la mayoría de las micas teotihuacanas son biotita o flogopita y en una minúscula proporción, moscovita. Un hallazgo todavía

más significativo, fue que por primera vez se confirmó que nuestras muestras teotihuacanas están estrechamente asociadas con aquellas encontradas en la Plataforma Norte de Monte Albán, según lo indican los porcentajes de elementos mayores y traza registrados gracias a la aplicación de las técnicas de Emisión de Partículas Inducidas por Rayos x (PIXE) y Fluorescencia de Rayos x (FRX).⁷



Figura 5. Micas teotihuacanas. Acervo de la Zona Arqueológica de Teotihuacan (ZAT-INAH). Foto: Miguel Morales.

Tras revisar toda clase de informes y materiales arqueológicos de diferentes proyectos, noté que debido a su fragilidad, pocos son los objetos de mica completos que permiten aproximarnos a la inferencia de las técnicas de manufactura. Casi todo lo registrado se trata de laminillas, hojuelas o placas más o menos regulares y rotas, a veces con huellas de corte por alguno de sus lados. En contraste, las formas geométricas completas, antropomorfas, zoomorfas o excéntricas constituyen las afortunadas excep-

⁷ Estos primeros resultados se expusieron durante el Coloquio de Mineralogía en Taxco Viejo, publicados en Rosales [2011].

ciones. Sobresalen los discos o rodajas que varían en tamaño (desde los 3 hasta los 12 cm de diámetro) y están asociados a ofrendas de numerosos individuos teotihuacanos enterrados en unidades residenciales (figura 6).

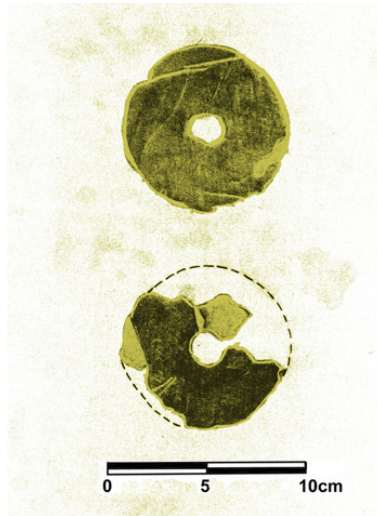


Figura 6. Rodajas de mica. Puerta 2, ZAT. Fuente: Edgar Rosales.

Respecto a los talleres lapidarios, Gómez [2000] y Gazzola [2005] han delimitado claramente uno en el Conjunto Arquitectónico A de La Ventilla, donde los artesanos teotihuacanos se dedicaron a recortar adornos de mica. Otro lugar con evidencia semejante fue el taller de incensarios tipo teatro en el Cuadrángulo Norte de La Ciudadela [Múnica 1985]. Muchos adornos de estos incensarios muestran en su parte focal una oquedad cuyo trasfondo son pequeños discos o, en su defecto, láminas de mica adheridas.

Entre las técnicas lapidarias prehispánicas, los experimentos que repetí confirman que mediante el empleo de navajillas de obsidiana se logran cortes finos y precisos que caracterizan a los artefactos de calidad. Conuerdo con Gazzola [2005] en que las incisiones se obtenían auxiliándose de un instrumento recto o curvo según la forma deseada, a la manera de un “patrón” o “molde”. Propongo el manejo de instrumentos de hueso trabajado, como agujas y hasta púas de cactáceas para hacer pequeños orificios en adornos

de mica que sirvieran como pendientes o cuentas.⁸ Para algunos arqueólogos los bienes de prestigio no dan lugar a la generación de desechos intencionalmente abandonados, sobre todo en asentamientos que se hallan alejados de las fuentes de obtención. Antes bien, los talleres lapidarios recibirían materia prima como preformas cuya manipulación apenas produciría pedacería. Y aún las láminas u hojuelas que no alcanzaran a convertirse en objetos terminados, estos fragmentos —y hasta el polvo concentrado— siempre irían destinados para su reúso en entierros de menor estatus o para ceremonias colectivas rituales [Jarquín *et al.* 1982: 121].



Figura 7. Discos de mica adheridos, Palacio de Quetzalpapálotl, Teotihuacan [Acosta 1964].

ESFERA DEL USO-CONSUMO

La mica es uno de los materiales que figura en una lista de bienes o mercancías (*commodities*) calificados como “exóticos”, “no utilitarios” o “de presti-

⁸ Para los resultados de la experimentación y comparación morfológica y morfométrica entre las agujas de hueso y las púas véase Pérez Roldán [2005: 89, 92, 94-96, cuadros 7 y 9]. Todas resultaron muy eficientes para realizar perforaciones y sus huellas de uso dejaban un estriado marcado. Gracias a los experimentos promovidos por Adrián Velázquez Castro en su taller de materiales malacológicos, descubrimos que las lascas de ciertas especies de conchas sirvieron para hacer buenos cortes de mica. Las micrografías de huellas se presentaron en el 53° Congreso Internacional de Americanistas 2009. [Rosales 2010].

gio”, por lo que se asumía que sólo converge en escenarios rituales; pero ahora sabemos que destaca en las instancias políticas, como símbolos de poder o del establecimiento de alianzas.

Relacionada con la construcción, hace casi un siglo, durante las excavaciones que dirigió Batres, se halló una capa de mica cubriendo la parte superior del quinto cuerpo de la Pirámide del Sol, hallazgo que sólo se menciona sucintamente en la obra de Peter Tompkins [1979: 202]. Décadas después, durante las exploraciones del *Proyecto Teotihuacan* del INAH, continuaron saliendo cientos de placas y láminas de mica asociadas a las diferentes estructuras que componen la Plaza de la Pirámide de la Luna, la Plaza de la Pirámide del Sol, y la parte norte de la Calle de los Muertos, hasta el Adoratorio Central de la Zona 9 [Matos 1980: 73]. Jorge Acosta [1964: 30-31] descubrió restos de pintura mural con motivos sencillos y exclusivamente geométricos, incluyendo círculos adheridos en un muro del Palacio de Quetzalpapálotl (figura 7).

En la esfera ideológica destaca su uso en la decoración de incensarios tipo teatro. Para ilustrarlo, en Oztoyahualco 15B:N6W3, el Proyecto Antigua Ciudad de Teotihuacan recuperó un ejemplar desmantelado, como parte del entierro [número 8] de un individuo adulto masculino. Los elementos asociados al personaje son flores de cuatro pétalos dentro de anillos de plumas que encierran mica y un pectoral de mariposa con otra rodela de mica al centro [Manzanilla *et al.* 1993]. Taube [1993: 169-172] sugiere que este tipo de motivos son espejos usados en el pecho, en la frente o como *tezcacuitlapilli*. En lo personal me inclino a pensar que tenían una asociación con el fuego y con el agua [Johansson 2000: 176].⁹ En cuanto a las plaquitas y laminillas de mica dispersas en los rellenos de tumbas, entierros o fosas, sobran los ejemplos teotihuacanos [Linné 1942], aunque con este estudio noté que se asocia más a individuos adultos masculinos.¹⁰ Nuevamente, sobresalieron los discos de mica de diversos diámetros (figura 8). Séjourné [1959: 66] destacó la presen-

⁹ La exfoliación geométrica de la mica produce de manera natural el losange o rombo que Von Winning [1987] considera evocación de la llamarada o destello ígneo. Por otro lado, al ser el espejo micáceo un remanso de agua sólida y compacta se vincula también al rito de incineración de individuos, cuando un sacerdote vertía agua sobre las cenizas calientes.

¹⁰ La muestra que utilicé consistió en: ocho entierros femeninos de La Ventilla B, y uno femenino de Zacuala (Ent 27). En cuanto a los masculinos: tres son del Barrio de los Comerciantes (Ent 30); diez de La Ventilla B (Ent 19, 21, 24, 31, 34, 35, 42, 71, 116 y 128); uno de Oztoyahualco 15:B (Ent 8); uno de Tetitla (Ent 16); uno de Tlamimilolpa (Ent 5); y uno del Conjunto ID (Ent 85). A estos sumé ocho masculinos que reportó González Miranda [2009] de los Sectores N1 E1, N2 W1 excavados durante el Proyecto Teotihuacan 80-82 (Ent 6, 10, 11, 15, 25A, 26, 34 y 85), y solo uno femenino (Ent 1).

cia de láminas de mica revueltas con restos de obsidiana, huesos, pizarra y carbón, formando una “capa centelleante” de lo que al parecer son bultos mortuorios calcinados. Igualmente, la mica fue utilizada en la decoración de máscaras y figurillas, realzando con brillo especular sus ojos, alguna parte de sus atavíos o tocados. Otros fines más “prácticos” que espero demostrar en el futuro serían en la construcción de cámaras aislantes (invernaderos) para cultivar plantas alóctonas o para observaciones astronómicas, como filtros solares.



Figura 8. Discos de mica. Acervo de la ZAT-INAH. Foto: Miguel Morales

ESTUDIO DE LA DISTRIBUCIÓN

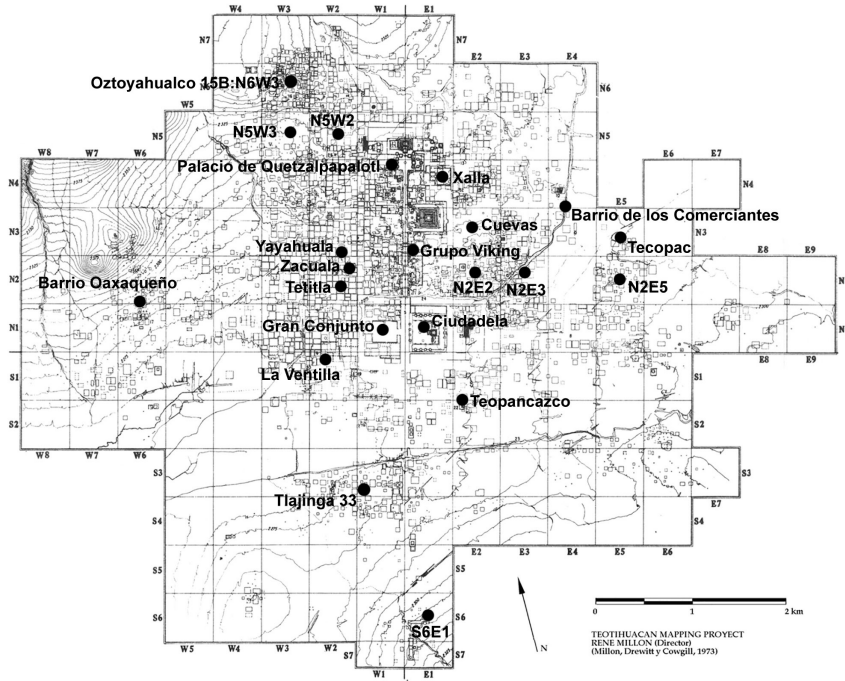
La estratégica ubicación de Teotihuacan le facilitó el acopio de varios recursos provenientes de regiones vecinas y distantes. Su gran potencial en la producción y aprovisionamiento de materias primas, así como su vocación artesanal, sugiere un imprescindible establecimiento de relaciones económicas y políticas con otros sitios, para la satisfacción de los requerimientos de su población y cuerpo dirigente. Si concebimos a Teotihuacan como el

núcleo de un amplio sistema que comprendía distintas áreas, cada una con características derivadas por el tipo de vínculos que mantenía con la ciudad, obtendremos tres áreas y niveles de interacción: 1) el mismo Valle de Teotihuacan, 2) la periferia de la Cuenca de México, y 3) regiones más allá del centro de México.

Distribución de mica en la red teotihuacana

Notamos una descomunal disparidad entre la concentración micácea del núcleo cívico-ceremonial de Teotihuacan, con respecto a aquella desperdigada por el resto de los múltiples conjuntos habitacionales circundantes. Tan sólo por la cantidad total revisada en la presente investigación, estimé que en las Pirámides del Sol, de la Luna y sus respectivas plazas, junto con el Macrocomplejo Calle de los Muertos (que desde luego incluye al Viking), La Ciudadela y Xalla, se acumuló entre el 80-85% de la mica empleada para decorar estructuras religiosas o administrativas, así como para ofrendas o rituales colectivos y hasta el 90% de todas las placas de mica que llegaban a Teotihuacan como materia prima (mapa 2).

Como contraste, los residentes de la periferia reflejan un modesto uso-consumo de este recurso para enriquecer las ofrendas de sus entierros o realzar la importancia de ciertos rituales, lo que deja ver un acceso diferencial a la mica, que Sempowsky [1987] ya había intentado demostrar con sus estudios de los entierros de Tetitla, Zacuala y La Ventilla B. Sin embargo, falta mucho para lograr la identificación de los talleres lapidarios al interior de barrios periféricos, donde supuestamente algunos sobreentienden que se elaboraban ornamentos de mica para autoconsumo [Turner 1988; Widmer 1991].



Mapa 2. Procedencia de la mica arqueológica analizada, procedente de Teotihuacan [Rosales 2004].

Los túneles y cuevas

Sus contextos arqueológicos incluyeron importantes cantidades de mica trabajada, lo cual deja ver la recuperación de recursos por pobladores posteriores a la caída de Teotihuacan. Las excavaciones extensivas organizadas por el Proyecto Estudio de Túneles y Cuevas en Teotihuacan permitieron detectar al este de la Pirámide del Sol un singular entierro múltiple (*circa*. siglo VII d. C.) con siete esqueletos de recién nacidos en el sector este de la cámara funeraria de la Cueva de las Varillas. Como ofrenda había triángulos y rectángulos micáceos dispersos entre huellas de fuego, candeleros y puntas de proyectil [Manzanilla *et al.* 1996]. También en la Cueva III, a 270 m al sureste de la misma pirámide, se encontró ubérrima mica disgregada [Moragas 1999]. Incluso se identificaron restos de varios grosores de lo que pudo ser un pavimento de mica, parecido al Viking. En un entierro colectivo Mazapa (1000 a 1200 d. C.) se incluyeron objetos micáceos. Con base en

sus características físicas —un notable desgaste y mala calidad— me parece que los grupos Coyotlatelco y Mazapa reusaron la mica que saquearon del centro abandonado para llevar a cabo sus propias actividades rituales, reflejo de una subsecuente inercia cultural; por temporalidad, éstos son de los últimos escenarios donde aparece la mica prehispánica teotihuacana.

Los barrios foráneos

En el caso del Barrio de los Comerciantes, las excavaciones pusieron al descubierto mica en entierros secundarios y múltiples, con individuos de ambos sexos y edades diferentes, mostrando fuertes afiliaciones con culturas de la Costa de Golfo y de las Tierras Bajas Mayas del periodo Clásico temprano; la mayor parte son hojuelas y discos asociados a conchas, candeleros, piedras verdes, ámbar, agujas de hueso y cerámica que los fecha para Xolalpan Temprano [Rattray 1997: 200, 201].

El *barrio Oaxaqueño* (o *Zapoteco*, según Winter) cobró gran interés para este estudio; por su relación con la zona abastecedora del recurso, se esperaba que abundara en su consumo; contrario con ello, la cantidad y calidad de la mica que circuló en este barrio son de las más bajas en todo Teotihuacan. Durante sus últimas exploraciones Michael Spence [1992] informó sobre el hallazgo de tres figurillas de mica cortada —una supuestamente antropomorfa— en la Tumba Norte de Tlailotlacan (fecha para 150 a 200 a. C. por seriación cerámica). En la Tumba Este (fecha por medio de radiocarbono en 250+60 d. C.) y en otro entierro del patio principal, Spence también identificó diminutos fragmentos micáceos, sin embargo, toda la mica reunida no alcanza a pesar siquiera 1 kg.¹¹ Finalmente, en un posible “barrio michoacano”, Sergio Gómez [2001] encontró en la denominada Estructura 19, discos de mica, junto con varios objetos de cerámica local e importada, una figurilla antropomorfa completa, hueso, pizarra y obsidiana que fueron depositados en una tumba con características propias del Occidente de México.

Los centros dependientes

Pese a una exhaustiva revisión bibliográfica y de informes técnicos en archivo, parece que no ocurrió ningún tráfico ni producción masiva de artefactos hechos de este recurso mineral fuera de la metrópoli teotihuacana. Sólo hay mica integrada a las aplicaciones de los notorios incensarios tipo

¹¹ Años después, Verónica Ortega [2014: 271-273] recuperó unos gramos más, concentrados en el Entierro número 5 de Tlailotlacan, y asociados a huesos de animal, obsidiana verde y una olla miniatura.

teatro. Faltarían varias excavaciones arqueológicas para poder evaluar patrones de consumo de este material al interior de las unidades que se diseñaban a lo largo de la zona rural.¹² Sin embargo, estimé que en su *hinterland*, Teotihuacan no resguardaba la mica que importaba, sino que todas las placas micáceas llegaban directamente a la zona nuclear de la ciudad y de ahí eran redistribuidas a cualquier centro dependiente para su consumo inmediato.¹³

RELACIONES EXTERNAS DE TEOTIHUACAN CON EL RESTO DE MESOAMÉRICA

Aunque sea difícil definir cada nexo que sostuvo Teotihuacan con su mundo exterior, Manzanilla [2004: 187] describió tres posibles tipos: a) relaciones de intercambio, b) colonias teotihuacanas y c) alianzas políticas. Retomando la crítica de John Paddock [1972] sobre la argumentación de las influencias teotihuacanas hacia las regiones mesoamericanas, en esta investigación no concibo a Teotihuacan como un imperio o un Estado con fines de conquista. Más bien, por su carácter multiétnico, en un principio la mica pudo haber llegado a la ciudad por medio de relaciones de reciprocidad que establecieron sus primeros residentes foráneos, como los oaxaqueños. Posteriormente, bajo la organización de un gobierno corporativo, centralizador de la producción excedentaria de sus comunidades en la Cuenca de México [Manzanilla 2004: 218], pienso que la mica llegaba gracias al auspicio de emisarios encargados de establecer o mantener los nexos con territorios distantes (mapa 3).

¹² En Castañón [2014] se incluye la mica como materia prima alóctona, procedente de salvamentos arqueológicos efectuados en la periferia del área cívico-ceremonial de la antigua ciudad.

¹³ Por ejemplo, en un salvamento efectuado durante 2010, en el sitio Misión San Agustín, Acolman, recuperamos un disco de mica bien trabajado, en un contexto de uso-consumo teotihuacano y no de producción. De manera que algunas poblaciones distribuidas a lo largo del piedemonte poniente del Valle bajo de Teotihuacan sí tenían acceso a este recurso.



Mapa 3. Algunos sitios mesoamericanos con evidencia de consumo de micas.

Elaboró: Edgar Rosales.

Áreas con relaciones frecuentes de intercambio

Respecto a la Costa del Golfo, Hidalgo o Guerrero, espero que esta última área revele a futuro escenarios donde se vea una importante producción y/o consumo de mica durante el Clásico. Los estudios de Niederberger [2002: 198, 220] en la parte oriental del estado de Guerrero le permitieron trazar redes de intercambio por donde circulaban placas de moscovita desde el Preclásico.

Los enclaves

Más allá de los valles que circundan la Cuenca de México, en dirección con por lo menos tres puntos cardinales, los enclaves teotihuacanos no son la excepción en cuanto al consumo de mica. En el altiplano guatemalteco, las excavaciones sobre dos de los montículos principales de Kaminaljuyú llevaron al hallazgo de placas micáceas —inclusive en entierros— adquiridas quizá desde el establecimiento de este enclave alrededor del año 500 d. C. Su sola presencia guarda una relación estrecha con el Entierro 1 que encontró Linné en Tlamimilolpa [Kidder *et al.* 1946: 251]. Maticapan, en la región de Los Tuxtlas de Veracruz, también contó con laminillas blancas, asociadas a cerámica, lo cual deja ver una presencia extranjera dispuesta

para conservar su identidad [Ortiz *et al.* 1998: 379].¹⁴ Finalmente, en Tres Cerritos, Michoacán, como parte del ajuar funerario de un individuo de alto estatus (ofrenda 4, entierro 8) localizado en la Plaza Norte del centro ceremonial, se depositó una plaquita cuadrangular de moscovita, asociada a materiales con rasgos teotihuacanos, entre los cuales destaca un sello cilíndrico con forma de serpiente emplumada y dos protectores en concha para lanzadores de dardos [Macías 1997: 224-365].

RELACIONES ENTRE MONTE ALBÁN Y TEOTIHUACAN

Restaría evaluar el tipo de relaciones que, personalmente considero, permitieron a la urbe el acceso al recurso micáceo: las alianzas políticas con Monte Albán y tal vez con Tikal.

Monte Albán

La existencia del barrio Oaxaqueño establecido en la parte noroeste de la urbe teotihuacana había sugerido para Paddock [1983] las estrechas relaciones que vincularon a ambos sitios. Sin embargo, con los hallazgos del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994 (PEMA) se abrieron nuevas líneas de investigación, incluyendo la presente. Como es sabido, placas de mica apiñadas y asociadas a cerámica y a una escultura antropomorfa de estilo teotihuacano, fueron acumuladas cerca de la parte más alta de la Plataforma Norte del sitio (foto 9). Este supuesto “basurero” también contenía restos óseos humanos —en un entierro y en un pozo— y abarcaba un templo con elementos arquitectónicos estilo teotihuacano.

¹⁴ En realidad, el consumo de mica en Maticapan se infiere por la presencia de restos de incensarios teotihuacanoides, y por los criaderos con mica verde claro que reportó Ezequiel Ordoñez [1905] en su artículo “Las barrancas de las minas y de Tatatila, Estado de Veracruz”. No obstante, hay placas de mica blanquecina procedentes del Cerro de las Mesas; todavía se exhibe un ejemplar en la Sala de Culturas del Golfo del Museo Nacional de Antropología.



Figura 9. Escultura teotihuacana hallada en la Plataforma Norte, Monte Albán, Colección Museo de sitio, 2011. Foto: cortesía de Iván Rivera Guzmán.

Aunque no se detectó ninguna estructura destinada a la producción puntual de artefactos de mica, sí hubo una preparación intencional de placas. En la Tabla 1 se recogen las cantidades totales recuperadas durante las excavaciones del PEMA, en cuatro puntos de la ciudad zapoteca: 1. Plataforma Norte (PN) General, 2. PN Área B, 3. PN Área A, 4. Otras áreas [Winter *et al.* 2002: 632-33]. El área B incluye el depósito con cerámica no local y los artefactos de arenisca calcárea local, llamados “desgastadores” (figura 10). El resto de la mica en la Plataforma Norte proviene de contextos poco articulados (mapa 4). Tras comparar dichas cantidades con la mica que revisé de las colecciones de diferentes proyectos en Teotihuacan y Oaxaca¹⁵ noté

¹⁵ Hasta 2005, había logrado revisar 80 kilogramos de mica arqueológica, resguardada en la Ceramoteca de la Zona Arqueológica de Teotihuacan-INAH, y en los laboratorios del *Proyecto Teotihuacan: élite y gobierno* (UNAM) y del Teotihuacan Mapping Project, en San Juan Teotihuacan. Posteriormente, conocí más materiales teotihuacanos, que ahora

que la configuración distributiva del recurso tiende a concentrarse en sectores de acceso restringido, en ambos sitios. Tanto las características arquitectónicas de la Plataforma Norte de Monte Albán, como el Grupo Viking y el Conjunto Xalla en Teotihuacan guardan esto en común. Además, la acumulación de placas de mica sin trabajar en todos estos espacios sugiere el almacenamiento intencional de materia prima por parte de sectores especializados que posteriormente introducirían en una red redistributiva, al menos en Teotihuacan.

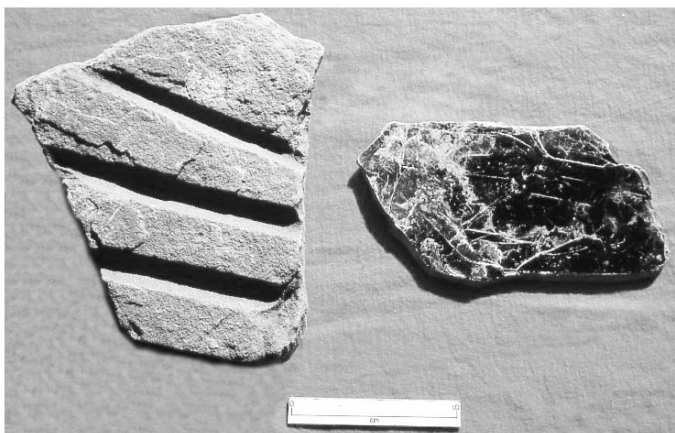
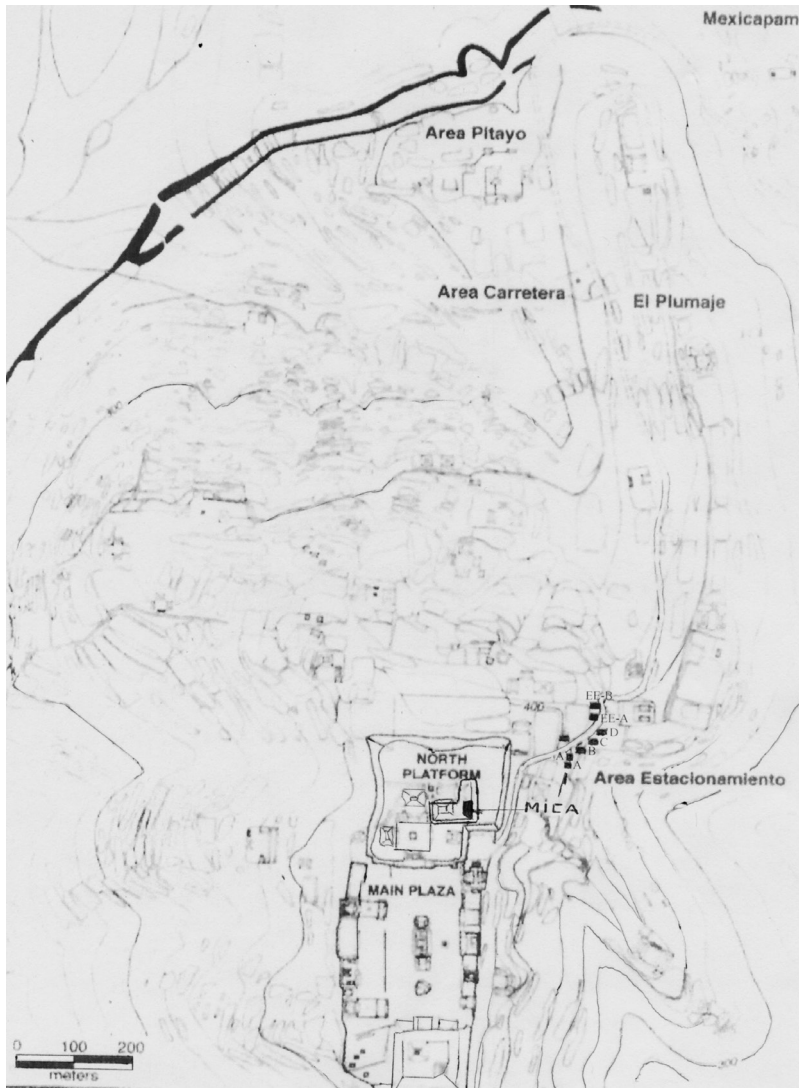


Figura 10. Desgastador de arenisca trapezoidal y placa de mica rebajada. Plataforma Norte de Monte Albán. Foto: cortesía de Marcus Winter.

sumo en la Tabla 1. En cuanto a los otros 6 kg de mica zapoteca que analicé personalmente, procedían de las unidades habitacionales del área del Estacionamiento de Monte Albán, registradas durante el Proyecto Mexicapan 1990, dirigido por Ernesto González Licón. Los nuevos datos aportan un cuadro más completo de mi primer análisis.



Mapa 4. Mica hallada en la Plataforma Norte y en las unidades habitacionales del Área del Estacionamiento, Monte Albán. Retomado de Blanton [1978].

Tabla 1
Cantidad de mica reportada por excavación arqueológica

TEOTIHUACAN		MONTE ALBÁN	
Complejo o conjunto	gramos	Complejo o unidad	gramos
Grupo Viking	25 000	Plataforma Norte general	6 200
Xalla (hasta 2005)	27 103		
Xalla (de 2006 a 2019)	10 000		
Pirámide y Plaza de la Luna	379	PN Área A	21 700
Pirámide y Plaza del Sol	20	PN Área B	153 800
Palacio del Quetzalpapálotl	7		
Zona 3, Edificio 14	456		
Zona 7, Edificio 8	694	PN Patio central	606
Zona 9, Adoratorio cara norte	137	PN Patio norte	1 652
Conjunto 1D	53		
Gran Conjunto	13		
Templo de la Serpiente Emplumada	7	PN Conjunto Vértice Geodésico	707
Taller incensarios La Ciudadela	2 000	Otras áreas (no definidas PEMA)	800
La Ventilla B	1 337		
Teopancazco	54		
Zacualla	37	Unidad Habitacional A (estacionamiento)	847
Tetitla	15	Unidad Habitacional A' (estacionamiento)	91
Totometla	10	Unidad Habitacional B (estacionamiento)	307
Oztoyahualco	22	Unidad Habitacional C (estacionamiento)	155
Barrio de los Comerciantes	7	Unidad Habitacional D (estacionamiento)	1 216
Barrio Oaxaqueño	9	Unidad Habitacional EEA (estacionamiento)	77
Barrio Michoacano	2		
Cuevas del Pirul	1 116	Unidad Habitacional EEB (estacionamiento)	408
Cueva III	30 300		
TOTAL	98 778	TOTAL	188 566

Fuentes: Edgar Ariel Rosales [2004, 2017: 189] y Marcus Winter y colaboradores [2002].

Respondiendo a la exhortación que el equipo del PEMA promovió, en cuanto a realizar análisis técnicos para averiguar si la mica de Teotihuacan vino de Oaxaca o es igual a la de la Plataforma Norte de Monte Albán, mi investigación permitió afirmar que efectivamente, por lo menos la mica procedente de tres distintos emplazamientos de la ciudad —Grupo Viking, Conjunto Xalla y Barrio Oaxaqueño— son sorprendentemente iguales en su composición con la mica de la Plataforma Norte.

Según Winter [1998] la cerámica diagnóstica, la mica y los “desgastadores” aparecidos en sus unidades de excavación se traducen en marcadores cronológicos útiles para contrastar con el Altiplano Central.¹⁶ Y eso fue justo lo que hice, aunque todavía no he visto nada entre las colecciones teotihuacanas que se parezca a los desgastadores de Monte Albán, lo cual me parece lógico, ya que al preparar las placas de mica para su transporte, dichos artefactos sólo servían para alisar o uniformar las orillas y no para hacer cortes finos.¹⁷ Por eso pienso que los zapotecos sólo exportaban placas a Teotihuacan y no artefactos terminados. Incluso, se propone que durante las fases II [o Nisa] Tardía (200 a 350 d. C.) y IIIA [o Pitao] (350 a 500 d. C.) Monte Albán fue conquistado por Teotihuacan, sugiriendo con eso que la mica llegaba como un tributo impuesto [Winter 2001: 59]. No apoyo esta idea; ni siquiera concibo la existencia del intercambio de mercado en Teotihuacan. Más bien, la evidencia iconográfica en la Plataforma Sur de Monte Albán, con las lápidas grabadas con altos personajes teotihuacanos, dejan ver un contacto pacífico entre las dos ciudades. El que ellos lleven copal y estén desarmados para visitar a un señor zapoteca, indica que se trataba de la conmemoración de una alianza política y no una conquista.

Tikal

Un último caso de posible alianza política fue este sitio petenero donde otras líneas de investigación evalúan los intentos de Teotihuacan o de sus enclaves por inaugurar dinastías particulares en asentamientos mayas. Láminas o lajas de mica aparecieron en entierros de los llamados “depósitos problemáticos” (como el PNT-019) que muestran variabilidad entre ellos —

¹⁶ Se realza la presencia de la cerámica encontrada junto con la mica, pues este conjunto cerámico, denominado complejo *Dxu'* (“extranjero” en zapoteco), carece de las formas domésticas comunes, como ollas, cántaros o comales, razón por la cual podía representar usos y actividades especializadas.

¹⁷ Las ranuras que presentan estos desgastadores son de hasta 2.5 centímetros de ancho, lo cual solo permite eliminar rebabas que asoman de los bordes de cualquier loseta o “azulejo” de mica de forma y tamaño estandarizado (véase la figura 10). No obstante, quedan pendientes los análisis traceológicos de uso de estos artefactos zapotecos.

probables diferencias de estatus social— y que comparten rasgos con entierros teotihuacanos de fase Tlamimilolpan [Laporte 1989: 215, 217].¹⁸

DISCUSIÓN

Comparados con los recursos bióticos, los minerales tienen una vida útil más larga, condición que, según ciertos modelos explicativos [Santley 1984] les otorgó un papel decisivo en el surgimiento de algunas “sociedades complejas” o de “estados primarios”. Y pese a su marcada repartición desigual a escala de macrorregión o a las dificultades técnicas que implican su extracción y/o transformación, su circulación constante proporcionaba unidad y estabilidad a las economías.

Además de los patrones de asentamiento, el crecimiento poblacional o la arquitectura, el incremento y variedad de materias primas y productos terminados que circularon a escalas interregionales son un indicador claro de los cambios ocurridos durante el Formativo en toda Mesoamérica. Según Schortman [1989] los bienes de prestigio servían como una especie de valores políticos intercambiables, en los que el poder estaba ligado con la habilidad de cada quien para adquirir y redistribuir estos objetos. Lo anterior me obligó a tomar en cuenta los nuevos modos de apropiación de recursos, así como las estrategias de intercambio que generó Teotihuacan. De las tres formas integradoras que menciona Karl Polanyi [1974], 1) reciprocidad, 2) redistribución y 3) intercambio de mercado, adopté la segunda porque confiere un rol importante en el desarrollo de la complejidad social a la centralización, enfatizando el control de la producción y reparto de bienes. Por otro lado, tuve que sopesar que para el desarrollo de las economías existen dos factores primordiales: primero, el papel del excedente productivo, que conduce al acaparamiento de productos y su almacenamiento por medio de instituciones centrales —las cuales posteriormente los redistribuirán de manera simétrica o asimétrica entre los integrantes de sus

¹⁸ Queda pendiente el análisis composicional de estas micas mayas y de cualquier ejemplar precedente de: Copán, Holmul, Los Mangales, Caracol, El Zotz, Uaxactún, Zaculeu, entre otros sitios con evidencia de ocupación durante el Clásico. Mi hipótesis es que las micas preferidas por los mayas son de tonalidades verdosas, como puede ser el caso de la fuchsita $K(Al, Cr)_2(OH, F)_2AlSi_3O_{10}$, y de moscovitas extraídas en minas de la municipalidad guatemalteca de Joyabáj. No obstante, las élites teotihuacanas también pudieron haber ofrecido como regalos micas doradas oaxaqueñas. Estas ideas las presenté en una ponencia para la Sexta Mesa Redonda de Teotihuacan: Orígenes, auge, colapso y herencia, en noviembre de 2017, bajo el título *En busca de un origen luminoso. Lo que las micas arqueológicas nos pueden revelar sobre los teotihuacanos*.

agrupaciones-. El segundo factor es la especialización desarrollada por un sector de la población no productor de bienes de subsistencia y que es sostenida gracias al excedente obtenido. Ambos factores reflejan el incremento de la estratificación social y el grado de complejidad económica y política [Manzanilla 1983].

Consideré como premisa que la mica se convirtió en un medio de originar el excedente; para notar la evolución de este proceso recurrí al ejemplo de un modelo teórico que Pires-Ferreira [1975] aplicó para minerales consumidos en Oaxaca, reparando en seis tipos de intercambio primitivo, entre estos: a) el intercambio de mercancías no utilitarias, sin trabajar, para ser transformadas por especialistas de medio tiempo y cuyo producto final era accesible a la mayor parte de los aldeanos; b) la transformación de materias primas “exóticas” en mercancías de prestigio para trocar, principalmente entre élites; c) intercambio de artículos destinados a ceremonias o rituales públicos, algunos de los cuales eran considerados propiedad de la comunidad. Si bien pudo ocurrir cualquiera de estos intercambios en una sociedad, la misma autora advierte que cada materia prima o mercancía circulaba en las redes comerciales por separado, por lo que su análisis e interpretación no deben ser mezcladas.

En el caso de la mica, al menos durante el Preclásico en Oaxaca (1600 a 500 a. C.) era accesible a la mayor parte de los aldeanos en sitios del tamaño de San José Mogote [Marcus *et al.* 2001: 119] o Fábrica San José [Drennan 1976]. Posteriormente, Monte Albán la incorpora como producto o bien de prestigio a su economía temprana (fase Monte Albán II). Del análisis de distribución espacial de *unusual rocks and minerals*¹⁹ que realizó Richard Blanton [1978: 77], la mica apareció en pocas de entre las mil terrazas registradas en el sitio, por lo que este autor concluyó que como material lapidario se consumió principalmente por una élite. No obstante, al revisar el contenido de los contextos que han sido calificados como propios de esta clase social, observé que es poca o nula la presencia de mica. En contraste, otros bienes importados —concha, jadeíta u obsidiana— sí eran profusamente incluidos en sus entierros o rituales, por lo que los zapotecos los valorarían de mayor prestigio. Así, la mica —un abundante recurso oaxaqueño— aparece con desconcertante escasez en el mismo tipo de contextos hasta ahora excavados en Monte Albán. Todo indicaría que el único gran depósito de mica semiprocessada en esta ciudad fue el descubierto por el PEMA en la Plataforma Norte [Winter 1998].

¹⁹ Ónix, magnetita, ocre, piedras verdes, obsidiana y concha marina.

Nunca pasé por alto que existieron asentamientos contemporáneos en las demás regiones oaxaqueñas. En la Mixteca, varios centros más pequeños, como Huamelulpan [Winter *et al.* 1991] o La Coyotera, en la Cañada [Spencer 1982] también consumieron y trabajaron la mica. Sin embargo, debo subrayar el hecho de que sólo en Monte Albán, donde tuvo más probabilidad de fungir como centro coordinador y administrativo macrorregional, se resguardaron grandes placas durante el Clásico. Por otro lado, los patrones de consumo de mica entre las culturas prehispánicas de Oaxaca fueron tan poco significativos, que dichos datos me llevan a interpretar que la mica, abundante en los Valles Centrales, constituyó un tipo de mercancía valiosa para los zapotecos, en la medida que fuera exportable hacia regiones distantes, donde a sus propietarios o poseedores sí les confería un verdadero prestigio. Tal sería el caso de los teotihuacanos.

Para aportar solidez a la argumentación anterior, descubrí que en el llamado Barrio Oaxaqueño (Tlailotlacan), que se estableció en Teotihuacan, tampoco muestra una producción de artefactos de mica ni siquiera un uso-consumo significativo, como se hubiera esperado. De hecho, evalué que las tres piezas trabajadas que Spence [1992] encontró en las tumbas más importantes del barrio, distan mucho de presentar en su manufactura una calidad igual o superior a la de los artefactos desperdigados entre los cuadrantes centrales de la antigua ciudad de Teotihuacan. Lo único relevante es que los análisis de composición por Fluorescencia de Rayos x demuestran que en sus elementos mayores las micas del Barrio Oaxaqueño son exactamente iguales a las de la Plataforma Norte de Monte Albán.

CONCLUSIONES

Si los “bienes de prestigio” constituyen una categoría materializada capaz de evidenciar la transformación que experimentaron las sociedades con una organización aldeana igualitaria hasta alcanzar un nivel de vida urbana estratificada, así como el surgimiento de la especialización en la producción de artesanías sofisticadas, será necesario seguir evaluando la relevancia social de materias primas antes ignoradas, como es el caso de la mica.

En este estudio quedó claro que fueron dos los escenarios principales donde este mineral circuló durante la época prehispánica: la región oaxaqueña —proveedora principal desde el Formativo— y Teotihuacan, en el Altiplano Central. Para entender holísticamente cómo funcionó, surgió y terminó la red por la que circuló este recurso, fue necesario salir de la ciudad en busca de referentes directos y la única manera de conseguirlos fue

mediante la revisión de contextos de producción,²⁰ distribución y usos, sin dejar de tomar en cuenta que cada sociedad tiene modos particulares de organización sociopolítica [Lorenzo 1995].

La mica sirvió como un material que marcó diferencia de estatus social y hasta cierto punto activó a gremios y/o agrupaciones que intervinieron en su extracción y consumo, ya que circuló por una extensa red de intercambio, impulsó parte del desarrollo de Teotihuacan como una sociedad productiva que logró un acopio impresionante de productos y recursos traídos desde los confines de Mesoamérica.²¹ También pienso que, al igual que varios materiales arqueológicos, la mica nos clarifica aspectos de la diferenciación social o de rango, situación política, social o hasta ideológica de un grupo.²² Y hasta su simple ausencia/presencia puede sugerir ordenamientos cronológicos. Después de haber notado parte del manejo de este recurso a través de largos periodos —desde el Preclásico en Oaxaca, hasta el colapso de Monte Albán y Teotihuacan como grandes centros urbanos del Clásico— creo pertinente proponer a la mica como un indicador arqueológico de tiempo que contribuirá a zanjar ciertas cuestiones o a incentivar nuevas líneas de investigación.

²⁰ Por las características físicas que presenta este grupo mineral, parece que la tecnología empleada para *extraer* mica nunca cambió durante la época prehispánica. Lamentablemente, no podemos asegurar lo mismo para la *producción* de objetos lapidarios micáceos. Nuestros estudios traceológicos de piezas teotihuacanas y zapotecas indican que se compartieron algunos de los instrumentos de trabajo para transformar otras materias primas de dureza similar —por ejemplo, la obsidiana, el hueso o la concha aparecen en ambos sitios del Clásico, pero el pedernal sólo en Monte Albán. Por otro lado, en el grado estilístico, los diseños teotihuacanos tienden más hacia las formas redondeadas, mientras que las oaxaqueñas son rectangulares, con perforaciones en las esquinas, de manera que servirían como plaquetas cosidas.

²¹ En mi evaluación de ambos casos, concluí que mientras que en Oaxaca se percibe una especialización regional y producción de tipo intermitente y contingente, en Teotihuacan, el trabajo de la mica fue una especialización única en talleres, donde los artesanos productores optimizaban el potencial de la materia prima que recibían, y eran supervisados por alguna entidad reguladora u órgano de poder que patrocinaba expediciones a regiones lejanas [Rosales 2017: 269].

²² Es posible que una ocupación tan especializada recayese en un pequeño grupo artesanal, surgido desde el Preclásico, y que desapareció cuando los maestros artífices de la mica murieron, emigraron o dejaron de transmitir su conocimiento autárquico a aprendices que continuaran la tradición. O quizá a la inversa: por haber revelado las reglas de su arte o verse invadidos en sus menesteres, se condenó al empobrecimiento cuantitativo y cualitativo de los objetos de mica, que coincidió con las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales que ocurrieron en la gran metrópoli.

Asimismo, deseo enfatizar la importancia de seguir estudiando de forma interdisciplinaria cualquier aspecto social del pasado y por medio de materiales arqueológicos que no son tan comunes en las excavaciones, como la frágil mica. La producción de los medios para satisfacer las necesidades humanas no incluye solamente la alimentación, la vivienda o el vestido; hay requerimientos sociales donde también intervienen materias primas que no son indispensables para la sobrevivencia humana. Definitivamente, la mica fue más que un mineral exótico, pues cumplía con una función social dentro de la trama teotihuacana. Se requiere del análisis de las áreas de actividad sugeridas por asociación y recuperación de concentraciones de materiales contextualizados, para detectar las tareas desarrolladas en tales espacios, como la producción artesanal especializada, cuya caracterización todavía permanece ambigua en Teotihuacan.

Para los arqueólogos del siglo XXI es indiscutible el hecho de que para comprender la cultura del pasado, se deben estudiar las interacciones entre sitios en el ámbito interregional y superar las interpretaciones que insisten en los móviles de carácter mercantilista. La mica invita a aplicar un enfoque que busca explicar el esparcimiento de ideas y formas de organización complejas.

REFERENCIAS

Acosta, Jorge R.

1964 *El Palacio del Quetzalpapálotl*. INAH, 'Memorias del INAH'. México.

Alaniz, Susana, Ángel Nieto y Fernando Ortega

1994 Structural Evolution of the Sierra de Juárez Mylonitic Complex, State of Oaxaca, Mexico. *Revista de Ciencias Geológicas*, 11 (2): 147-156.

Armillas, Pedro

1944 Exploraciones recientes en Teotihuacan. *Cuadernos Americanos*, XVI (4): 121-136.

Blanton, Richard

1978 *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*. Academic Press. Nueva York.

Castañón, Mijaely

2014 *Cambios en la introducción y distribución de los materiales foráneos a través de las diferentes fases cronológicas de Teotihuacan: lapidaria, cerámica y concha*, tesis de maestría en Antropología. IIA, UNAM. México.

Charnay, Desiré

1885 Teotihuacan, en *Les Anciennes Villes du Nouveau Monde Voyages D'explorations au Mexique et dans L'Amérique Centrale de 1857-1882*. Librairie Hachette et Cie. París: 107-125.

Childe, V. Gordon

1981 La revolución urbana, en *Presencia de Vere Gordon Childe*, José Antonio Pérez (ed.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 265-278.

Drennan, Robert

1976 Fabrica San José and Middle Formative Society in the Valley of Oaxaca, en *Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca*, Kent V. Flannery (ed.). *Memoirs of the Museum of Anthropology* 8, University of Michigan. Ann Arbor.

Gazzola, Julie

2005 La producción lapidaria en Teotihuacán. Estudio de las actividades productivas en los talleres de un conjunto habitacional, en *Arquitectura y Urbanismo: Pasado y Presente de los Espacios en Teotihuacan, Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Teotihuacán*, Ma. Elena Ruiz y Jesús Torres (eds.). INAH. México: 841-878.

Gómez, Sergio

2000 *La Ventilla. Un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan. Exploraciones y resultados*, tesis de licenciatura en Arqueología. ENAH. México.

2001 La presencia de Occidente de México en Teotihuacan, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memorias de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, Ma. Elena Ruiz (ed.). CONACULTA-INAH. México: 563-625.

González Miranda, Luis A.

2009 *Entierros de Teotihuacan explorados de 1980 a 1982*. INAH, serie Catálogos. México.

Hernández de Toledo, Francisco

1959 *Historia Natural de Nueva España. Protomédico e historiador del rey de España, Don Felipe II, en las Indias Occidentales, islas y tierra firme del mar océano*, II. UNAM. México.

Jarquín, Ana Ma. y Enrique Martínez

1982 Las excavaciones en el Conjunto 1D, en *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82*, Colección científica 132, Rubén Cabrera, Ignacio Rodríguez y Noel Morelos (eds.). INAH. México: 89-126.

Johansson, Patrick

2000 Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31. IIH, UNAM. México: 149-183.

Kidder, Alfred, J. Jennings y Edwin Shook

1946 *Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala* Carnegie Institution of Washington. Washington, D. C.

Lange, W. Frederick (ed.)

1993 *Precolumbian Jade. New Geological and Cultural Interpretations*. University of Utah Press. Salt Lake City.

Langenscheidt, Adolphus

1997 La minería en el área mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, v (27): 6-15.

Laporte, Jean Pierre

1989 *Alternativas al Clásico temprano en la relación Tikal-Teotihuacan: Grupo 6C-XVI, Tikal, Petén, Guatemala*, tesis de doctorado. UNAM. México.

Linné, Sigvald

1942 *Mexican Highland Cultures. Archaeological Researches at Teotihuacan, Calpulalpan and Chalchicomula in 1934/35*. The Ethnological Museum of Sweden, Stockholm, New Series, Publication 17. Suecia.

López, Julieta, José Luis Ruvalcaba y Manuel Aguilar

2012 Aplicación de difracción de rayos x (XRD), rayos x y luminiscencia inducidas por protones (PIXE e IOL) para la caracterización de la pizarra de Teotihuacan, en *Estudios arqueométricos del centro de barrio de Teopanaczo en Teotihuacan*, Linda Manzanilla (ed.). IIA, UNAM. México: 233-256.

Lorenzo, Carmen

1995 La circulación, en *Historia Antigua de México*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.). INAH, IIA, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana. México: 69-95.

Macías, Angelina

1997 *Tres Cerritos en el desarrollo social prehispánico de Cuitzeo*, tesis de doctorado. UNAM. México.

Manzanilla, Linda

1983 La distribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes. Análisis de dos casos, en *Boletín de Antropología Americana*, 7. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México: 5-18.

2003 Teopanaczo: un conjunto residencial teotihuacano. *Arqueología Mexicana*, XI (64): 50-53.

2004 Sistemas complejos en Mesoamérica, en *Introducción a la Arqueología del Occidente de México*, Beatriz Braniff (coord.). Universidad de Colima, INAH. México: 179-214.

Manzanilla Linda, Xim Bokhimi, Dolores Teonorio et al.

2019 Procedencia de la mica de Xalla, en *El palacio de Xalla en Teotihuacan. Primer acercamiento*, Linda R. Manzanilla (ed.). DGAPA, IIA, UNAM. México: 429-460.

Manzanilla, Linda y Emilie Carreón

1993 Un incensario en contexto doméstico. Restauración e interpretación, en

Anatomía de un conjunto habitacional teotihuacano en Oztoyahualco, vol. II, Los estudios específicos, Linda Manzanilla (ed.). IIA, UNAM. México: 876-897.

Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján

2001 Exploraciones en un posible Palacio de Teotihuacan: el Proyecto Xalla (2000-2001), en *Mexikon, Aktuelle Informationen und Studien zu Mesoamerika*, XIII (3): 58-61.

Manzanilla, Linda, Claudia López y Ann C. Freter

1996 Dating Results from Excavations in Quarry Tunnels behind the Pyramid of the Sun at Teotihuacan. *Ancient Mesoamerica*, 7 (2): 245-266.

Marcus, Joyce y Kent Flannery

2001 *La civilización zapoteca. Cómo evolucionó la sociedad urbana en el valle de Oaxaca*. Fondo de Cultura Económica. México.

Martínez, Cira

1994 La cerámica de estilo teotihuacano en Monte Albán, en *Monte Albán: estudios recientes*, Marcus Winter (coord.). Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Centro INAH Oaxaca, Contribución 2. Oaxaca: 25-54.

Matos, Eduardo

1980 Teotihuacan: excavaciones en la Calle de los Muertos, en *Anales de Antropología*, t. I. IIA, UNAM. México: 69-90.

Millon, René

1973 Teotihuacan: City, State and Civilization, en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Jeremy A. Sabloff (ed.), vol. I. University of Texas Press. Austin: 198-243.

Mooser, Federico

1968 Geología, naturaleza y desarrollo del valle de Teotihuacan, en *Materiales para la arqueología de Teotihuacan*, José Luis Lorenzo (ed.). INAH, Serie Investigaciones 17. México: 29-37.

Moragas, Natalia

1999 Entierros en cuevas al sureste de la Pirámide del Sol: Proyecto Especial 1992-1994, en *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses. Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.). IIA, UNAM. México: 459-472.

Müller, Florencia

1965 *Informe técnico de análisis lítico, Proyecto Teotihuacan INAH*, Mecanoescrito. Centro de Estudios Teotihuacanos. México.

Múnera, Carlos

1985 *Un taller de cerámica ritual en La Ciudadela*, tesis de licenciatura en Arqueología. ENAH. México.

Niederberger, Christine

- 2002 Nácar, jade y cinabrio: Guerrero y las redes de intercambio en la Mesoamérica antigua (1000-600 a.C.), en *Christine Niederberger y R. Reyna Robles (coords.), El pasado arqueológico de Guerrero*. CEMCA-Gobierno del Estado de Guerrero-CONACULTA-INAH. México: 175-223.

Ordoñez, Ezequiel

- 1905 Las barrancas de las minas y de Tatatila, Estado de Veracruz. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana* 1: 119-123.

Ortega, Verónica

- 2014 *La presencia oaxaqueña en la ciudad de Teotihuacan durante el Clásico*, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM. México.

Ortiz, Ponciano y Robert Santley

- 1998 Matacapan: un ejemplo de enclave teotihuacano en la Costa del Golfo, en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y divisiones en su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coords.). INAH, Colección científica 366. México: 377-460.

Paddock, John

- 1972 *Distribución de los rasgos teotihuacanos en Mesoamérica*, en Teotihuacan XI Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología. México: 223-239.
- 1983 The Oaxaca Barrio at Teotihuacan, en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.). Academic Press. Nueva York: 170-175.

Panczner, William

- 1987 *Minerals of Mexico*. Springer Science US. Nueva York.

Pérez Roldán, Gilberto

- 2005 *El estudio de la industria del hueso trabajado: Xalla, un caso teotihuacano*, tesis de licenciatura en Arqueología, ENAH. México.

Phillips, Walter Joseph y N. Phillips

- 1986 *Fundamentos de mineralogía para geólogos*. Limusa. México.

Pires-Ferreira, Jane

- 1975 *Formative Mesoamerican Exchange Networks with Special Reference to the Valley of Oaxaca*. University of Michigan, Series Prehistory of Human Ecology of the Valley of Oaxaca., 3, *Memoirs of the Museum of Anthropology* 7. Ann Arbor.

Polanyi, Karl

- 1974 El sistema económico como proceso institucionalizado, en *Antropología y economía*, Maurice Godelier (comp.). Anagrama. Barcelona: 155-178.

Rattray, Evelyn

- 1997 *Entierros y ofrendas en Teotihuacan. Excavaciones, inventario, patrones mortuorios*. IIA, UNAM. México.

Rosales, Edgar Ariel

- 2004 *Usos, manufactura y distribución de la mica en Teotihuacan*, tesis de licenciatura en Arqueología. ENAH. México.
- 2010 Hojosos y brillantes ornamentos. Análisis de la producción y del uso de especies micáceas en la América Antigua, en *Producción de bienes de prestigio ornamentales y votivos de la América Antigua*, Emiliano Melgar, Reyna Solís y Ernesto González Licón (comps.). Syllaba Press Serie Arqueología Mesoamericana. Miami: 159-169.
- 2011 Identificación de especies micáceas en piezas arqueológicas procedentes de Teotihuacan y Monte Albán. *Boletín de Mineralogía*, 19 (1): 23-24.
- 2017 *La mica: una materia especular. Percepciones culturales de lo mineral en Mesoamérica y el mundo antiguo*, posgrado en Estudios Mesoamericanos. UNAM. México.

Rosales, Edgar Ariel y Linda Manzanilla

- 2011 Producción, consumo y distribución de la mica en Teotihuacan. Presencia de un recurso alóctono en los contextos arqueológicos de dos conjuntos arquitectónicos: Xalla y Teopancazco, en *Producción artesanal y especializada en Mesoamérica. Áreas de actividad y procesos productivos*, Linda Manzanilla y Kenneth Hirth (eds.). INAH, IIA, UNAM. México: 131-152.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1963 Earthly Thing, en *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, J. O. Anderson y C. Dibble (trad.), libro 11, parte XII. The School of American Research, The University of Utah. Santa Fe.

Santley, Robert

- 1984 Obsidian exchange, economic stratification, and the evolution of complex society in the basin of Mexico, en *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Kenneth Hirth (ed.). University of New Mexico. Albuquerque: 43-86.

Schortman, Edward

- 1989 Interregional Interaction in Prehistory: the Need for a New Perspective. *American Antiquity*, 54: 52-65.

Séjourné, Laurette

- 1959 *Un palacio en la ciudad de los dioses. Teotihuacan*. INAH. México.

Sempowsky, Martha

- 1987 Differential Mortuary Treatment: its Implications for Social Status at Three Residential Compounds in Teotihuacan, Mexico, en *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, E. McClung de Tapia y E. C. Rattray (eds.). IIA, UNAM. México: 115-131.

Soto, Daniel

- 1968 *La mica. Mercado actual y sus perspectivas. Estudio de los recursos del estado de Oaxaca*. Archivo técnico del Consejo de Recursos No Renovables. México.

Spence, Michael W.

- 1992 Tlailotlacan, A Zapotec Enclave in Teotihuacan, en *Art, Ideology and the City of Teotihuacan. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October, 1989*. Janet Catherine Berlo (ed.). Washington D.C: 59-88.

Spencer, Charles

- 1982 *The Cuicatlan Cañada and Monte Albán. A Study of Primary State Formation*. Academic Press. Nueva York.

Taube, Karl

- 1993 The Iconography of Mirrors at Teotihuacan, en *Art, Ideology and the City of Teotihuacan. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October, 1989*, Janet Catherine Berlo (ed.). Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington D.C: 169-204.

Tompkins, Peter

- 1979 *Mysteries of the Mexican Pyramids*. Harper E. Row, Publishers. Nueva York.

Turner, Margaret

- 1988 *The Lapidary Industry of Teotihuacan, Mexico*. The University of Rochester. Nueva York.

Victoria, Alfredo, V. Mayorga y R. Prol

- 1997 *Características mineralógicas de algunas pegmatitas del Complejo Oaxaqueño*, en II Convención sobre la evolución Geológica de México y recursos asociados, Pachuca, Hidalgo. Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Tierra, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, IG, UNAM. México: 85-86.

Widmer, Randolph

- 1991 Lapidary Craft Specialization at Teotihuacan: Implications for Community Structure at 33:s3w1 and Economic Organization in the City. *Ancient Mesoamerica*, 2: 131-147.

Winning, Hasso von

- 1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. IIE, UNAM. México.

Winter, Marcus

- 1998 Monte Alban and Teotihuacan, en *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Evelyn Rattray (ed.). IIA, UNAM. México: 153-184.
- 2001 La zona oaxaqueña en el Clásico, en *Historia Antigua de México*, Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.). INAH, IIA, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, II: El horizonte Clásico. México: 47-77.

Winter, Marcus y Vilma Fialko

- 1991 *Exploraciones arqueológicas en Huamelulpan, Mixteca Alta, Oaxaca*. Informe de temporada 1990, Centro Regional INAH Oaxaca. Oaxaca.

Winter, Marcus, Cira Martínez y Alicia Herrera

2002 Monte Albán y Teotihuacan: política e ideología, en *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan. Ideología y política a través de los materiales, imágenes y símbolos*, Ma. Elena Ruiz Gallut (ed.). CONACULTA-INAH. México: 627-644.

Winter, Marcus, Cira Martínez y Damon E. Peeler

1998 Monte Albán y Teotihuacan: cronología e interpretaciones, en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y divisiones en su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coords.). INAH, Colección científica 366. México: 461-475.

RESEÑAS

El Tren Maya: un megaproyecto controvertido

Giovanna Gasparello y Violeta Núñez Rodríguez (coords.).
Pueblos y territorios frente al Tren Maya.
Escenarios sociales, económicos y culturales
Colectivo Editorial Pez en el árbol. Oaxaca. 2021.

*Alicia M. Barabas**
CENTRO INAH-OAXACA.

El libro recientemente publicado que voy a reseñar está integrado por seis capítulos y la Introducción a cargo de las coordinadoras. Los autores constituyen un grupo interdisciplinario que ha realizado investigaciones sociales sobre el megaproyecto denominado Tren Maya, buscando identificar sus principales puntos críticos y sistematizar los datos oficiales escasos, dispersos y a veces contradictorios. Consultaron además otros documentos producidos por investigadores de distintas instituciones y universidades, por Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y por organizaciones indígenas, con el objetivo de brindar información que consideran fundamentada y veraz. Pero este no es un estudio sólo bibliográfico, también realizaron estancias de investigación de campo en los municipios de Mérida, Calakmul, Campeche, Bacalar, Palenque, Chilón, Cancún y otros puntos de la Riviera Maya. Uno de sus propósitos explícitos es difundir esta información para alertar sobre las posibles consecuencias del megaproyecto a quienes habitan los territorios por donde pasará el tren y a la sociedad nacional en su conjunto. Y difundirla antes de que la obra esté concluida o muy avanzada, cuando ya nada puede hacerse para evitar impactos negativos y conflictos sociales, que suelen conocerse *a posteriori* de las obras.

* barbar2@prodigy.net.mx

Desde mi lectura, las fuentes consultadas son suficientes y aceptables y no he encontrado frases o argumentos sólo ideológicos, sino apoyados en los datos de las fuentes consultadas y en la experiencia de los autores, adquirida en la investigación sobre grandes proyectos de desarrollo. Pero, como señalaba en el título, el Tren Maya es un megaproyecto controvertido que reúne tanto posturas críticas como posturas favorables; por ejemplo, otros trabajos de los autores del libro sobre el mismo tópico han sido descalificados por ser considerados políticos y no académicos, producto del prejuicio sobre un fenómeno social, con discurso basado en una posición anticapitalista, carentes de objetividad, que se oponen al Tren Maya por los efectos que el desarrollo capitalista tendrá en la población y el medio ambiente, particularmente los pueblos indígenas mayas de la región, pero no hacen una valoración de los efectos positivos que pudiera tener el proyecto [Nahmad 2019]. El lector evaluará por sí mismo la pertinencia —o no— de estas críticas.

Es reiterado que en la mayor parte de los grandes proyectos no se brinda a la población local ni a la sociedad la oportuna, suficiente y fidedigna información sobre las afectaciones que pueden tener lugar. Muchas veces, los encargados de informar a la población resaltan sólo los aspectos positivos que se esperan lograr o que la comunidad pide para aprobar el proyecto, como ser dotados de diversos servicios, pero omiten presentar los que pueden ser negativos, como los efectos sobre la ecología, la salud y las formas de vida y la cultura de las comunidades. Debido al ocultamiento y falseamiento de la información suelen crecer múltiples rumores entre la población local, que son responsables de las situaciones de estrés emocional, muy perjudicial sobre todo para los ancianos y los niños, tal como la antropología de las relocalizaciones por grandes proyectos viene demostrando hace más de 40 años, y que convierte a los “futuros beneficiarios” en “afectados por la obra” [Bartolomé y Barabas 1999].

Nos dicen los autores que los indígenas, campesinos y urbanos, que serán afectados directa o indirectamente por el trazo de la vía férrea han denunciado la ausencia de información sobre los pormenores del proyecto y las transformaciones en su entorno ambiental y social, y además dicen haberse enterado de su realización por noticias en la prensa; tampoco saben a ciencia cierta si sus ejidos serán impactados. Y esta increíble carencia de información, al parecer, deviene de que la lista de los ejidos afectados ha sido reservada por el estado hasta el año 2022; es decir que se conocerá cuando la obra esté ya avanzada. La desinformación ha sido una constante a lo largo del tiempo en los proyectos de desarrollo impulsados desde el gobierno y parece seguir existiendo en los megaproyectos del presente. Y esto es lo

primero que genera la oposición de la población local porque los perciben como una imposición externa que vulnera sus derechos individuales y colectivos como población indígena.

Sin embargo, Escalante [2019] dice que el 90% de los quintanarroenses quieren que exista el proyecto Tren Maya y consideran que sería muy positivo para mejorar las condiciones de vida de toda la población en general. Nahmad [2019] también afirma que el tren maya cuenta con un alto grado de aprobación en la sociedad regional de la península, dado por la fuerte inversión que generará gran cantidad de fuentes de empleo por un periodo prolongado, tanto en la construcción y operación del proyecto, como en la creación de los nuevos polos de desarrollo y de visita turística. Posiblemente sea así, pero existen fuertes dudas de que la población maya sea igualmente beneficiada.

No me es posible hacer comentarios a cada uno de los trabajos, que están relacionados por compartir universo de estudio y tema de investigación, aunque cada uno de ellos trata un aspecto específico del problema. Alicia Castellanos aborda el turismo de masas y sus impactos, Antonio Machuca analiza el ordenamiento territorial turístico y sus consecuencias, Violeta Núñez identifica los cambios en la tenencia de la tierra, Giovanna Gasparello estudia la violencia y las economías ilegales en Quintana Roo, Luis Martos reconoce la problemática arqueológica y Eliana Acosta muestra la singular relación entre el territorio y la cultura Maya que serán afectados.

Me interesa hacer una breve síntesis de los datos que presentan los ensayos que permita tener un panorama tentativo de las afectaciones que causará el megaproyecto Tren Maya. Contempla el reordenamiento territorial de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y partes de Chiapas y Tabasco a partir de los ejes económico y turístico pues se trata de un proyecto que busca detonar la economía mediante el crecimiento turístico. El servicio de transporte férreo para carga y pasajeros será de larga distancia, con una extensión de 1 500 km y va a generar un corredor turístico que se articulará con el de Cancún, la Riviera Maya y otros puntos de atracción. Impactará en el medioambiente de extensos territorios, principalmente de selva más o menos perturbada, que es muy vulnerable al desmonte.¹

¹ Nahmad [2019: 7] agrega que en 972 km de la longitud total no existe vía férrea. Se contemplan tres tramos para su construcción: Selva, Caribe y Golfo. El proyecto impactará 44 municipios, 64 localidades y más de 80 atractivos turísticos. Las 15 a 17 estaciones pasarán por cinco entidades federativas: Chiapas: Palenque, Tabasco: Tenosique, Campeche (Escárcega, Calakmun y Xpujil), Yucatán (Maxcanú, Mérida, Izamal, Chichén Itzá, Valladolid) y Quintana-Roo (Cancún, Puerto Morelos, Playa del Carmen, Tulum, Felipe Carrillo Puerto y Bacalar).

En 2019, la Secretaría de Gobernación (SEGOB), el Fondo Nacional de Fomento al Turismo (FONATUR) y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) informaron que a lo largo de la vía del tren se plantea la construcción de 12 o 15 paraderos y 19 estaciones que formarán parte de polos de desarrollo de hasta 1 000 has. Son llamadas “ciudades nuevas o complementarias” o “comunidades sustentables”, y contendrán centros urbanos y núcleos de actividad turística, comercial y económica en cada estación y en sus áreas de influencia. Según los ejecutores del proyecto, permitirán la integración económica de la región y la activación del desarrollo turístico al facilitar el acceso de millones de turistas a zonas poco conectadas (como Calakmul) y potenciar la conexión entre distintos polos turísticos de masas (Cancún) con otros en vías de desarrollo (Palenque, Bacalar, Valladolid).

Este megaproyecto, por ser tal, integra múltiples emprendimientos: turísticos, agrícolas, industriales, energéticos e inmobiliarios. FONATUR planifica a más largo plazo la creación de parques industriales cárnicos, forestales y frutales, cuencas lecheras, granjas avícolas y porcinas, producción de sorgo y caña de azúcar, palma de aceite y soya. El plan agroalimentario es parte sustancial de este nuevo ordenamiento territorial en el área de influencia del corredor ferroviario con sus estaciones y polos de desarrollo, ya que se proyecta impulsar la producción de insumos para abastecer los centros de consumo turístico y el mercado regional. A diferencia del corredor ferroviario, los polos de desarrollo económico los financiará el sector privado. Junto con la urbanización se acelerará la especulación inmobiliaria y la proletarianización de una región con un alto porcentaje de régimen de propiedad social de la tierra y predominio de población indígena campesina.

Informes del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y la Universidad nacional Autónoma de México (UNAM) que analizan, señalan que la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) de junio 2020, además de ser incompleta, oculta que los polos de desarrollo causarán efectos ambientales y demográficos, debidos a la urbanización social y hotelera y los establecimientos comerciales a lo largo de la ruta del tren.

En el área de influencia del tren existen ejidos que deberán vender sus tierras —la opción de ser socios de los emprendimientos parece no prosperar— con lo que la concepción ejidal habrá desaparecido y ya no podrán volver a usufructuar sus tierras ni heredarlas. Podrían ser 170 los ejidos amenazados con el despojo porque en ellos o en partes de ellos se construirán las vías, las estaciones, los centros urbanos y las industrias; la mayoría son parcelas certificadas que pueden optar por el dominio pleno y hacerse propiedades privadas; de allí la tierra pasará al sector inmobiliario o a los agronegocios. El desarrollo de nuevos asentamientos planeados a partir de

las estaciones propiciará la llegada masiva de inmigrantes de otras regiones del país y de millones de turistas estacionales. En ese contexto es posible adelantar que la población local será requerida para desempeñar los trabajos menos remunerados al servicio de los visitantes.

Por otra parte, los estudios de radar LIDAR registran la existencia de 3 000 sitios arqueológicos y 13 546 monumentos ubicados en los primeros cuatro tramos del Tren Maya; algunos de ellos monumentales, con complejas acrópolis que están en medio de la traza. El arqueólogo Luis Martos dice que una cantidad tan ingente hace impensable cualquier programa de salvamiento y valorización serio y vinculado a una lógica de fortalecimiento cultural, más aún si se considera que el ritmo de las excavaciones y la investigación arqueológica deberán apegarse a la marcha de las obras.

Para hacer más complejo el panorama, los autores documentan la existencia de seis juicios de amparo de comunidades que han obtenido la suspensión definitiva de las obras en tramos específicos del tren, pero las instituciones encargadas del proyecto han descalificado la validez de las decisiones jurídicas y prosiguen los trabajos planeados.

Como parece evidente este megaproyecto transformará radicalmente no sólo el régimen de propiedad de la tierra sino también el modo de vida campesina y su milenaria cultura milpera. Pero, tal vez lo más dramático es que estos pueblos indígenas van a perder su territorio histórico, que es una de las bases de su identidad y de su ancestralidad previa al estado nacional.

Conozco los pueblos mayas de estas regiones por haber trabajado entre 1973 y 1975 en Yucatán, y en Quintana Roo con los *macehual'ob* descendientes de los combatientes de la llamada Guerra de Castas del siglo XIX, que tienen sus centros ceremoniales en la llamada Zona Maya. De hecho, fue una investigación que Miguel Bartolomé y yo realizamos en todo el —entonces— Territorio de Quintana Roo, que incluyó estudios sobre las áreas de colonización dirigida en el sur y sobre la construcción del centro turístico Cancún, que tenía lugar en esos años [Bartolomé y Barabas 1977]. Por conocer estas comunidades desde mucho tiempo atrás y haberlas visitado hasta época reciente, me doy cuenta que una obra de esta envergadura cambiará por completo sus formas de vida, su territorio, la fisonomía de sus pueblos y la existencia misma de ellos, así como sus viviendas, sus patios del solar y tanto más; y es posible que todo eso suceda sin que sepan realmente la magnitud de la destrucción a la que se enfrentan.

Una de las cuestiones que más me preocupa es que este megaproyecto puede requerir la relocalización de comunidades completas o sectores de ellas que se encuentran en el área inmediata a las estaciones y las vías y en

la vasta área de los polos de desarrollo². Aunque las posibles reubicaciones sean realizadas en su propio hábitat y afecten a pueblos en parte urbanizados, a individuos y familias que tienen experiencia migratoria a los centros turísticos de la Riviera Maya, bien sabemos que suelen ser involuntarias y que los afectados tienen escaso o nulo poder de decisión y elección frente a los cambios que tendrán lugar en el medioambiente local y en sus pueblos.

Las situaciones que desencadenan desplazamientos obligados y cambios múltiples y rápidos en corto tiempo son calificadas por las ciencias sociales como *drama social* porque someten a dura prueba los parámetros culturales, organizativos, psicológicos y fisiológicos que permiten el desarrollo de estrategias de adaptación, en particular cuando la alianza con el medioambiente es tan fuerte como lo es para las poblaciones indígenas. Los efectos traumáticos para los afectados pueden producir crisis de identidad sociocultural, desarticulación de la red de relaciones sociales en las que se insertaba cada individuo y cada grupo doméstico, desplazamiento acelerado de diacríticos culturales (idioma, indumentaria, hábitos alimentarios), incremento de enfermedades y muertes asociadas con la incertidumbre ante la situación, además de los síndromes de “pérdida del hogar”, que es vivido como duelo, y “de ansiedad”, generado por la inestabilidad y desamparo ante los cambios existenciales decisivos que deben enfrentar [Colson 1971].

La magnitud, el breve lapso en el que tendrá lugar la consumación del megaproyecto y la ausencia de una conocida y evaluada planificación de los múltiples cambios que se impondrán sobre la población indígena campesina, me hace pensar que estamos frente a un proceso que puede conducir al *etnocidio*, que ocurre cuando la sociedad subordinada pierde el control sobre su vida y es compulsivamente colocada por la sociedad hegemónica en una posición que dificulta su reproducción cultural y organizativa, y estimula, en cambio, el renunciamiento de sí misma; es decir, cuando la sociedad está siendo inducida a cometer esa forma de *suicidio cultural* que es el *etnocidio* [Bartolomé y Barabas 1999]. Si algo puede evitarlo serán las acciones organizadas emprendidas por las poblaciones afectadas.

Escalante, en una propuesta de proyecto de investigación presentada al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 2019 indicaba su preocupación ante la posible repetición de un modelo de gran concen-

² Desde 2019 FONATUR encargó a ONU Hábitat llevar a cabo el desarrollo urbano planificado mediante la redefinición de las 19 estaciones ferroviarias como centros urbanos, nuevos o ampliados, llamados comunidades sustentables en 2020, y el reasentamiento integral de la población que se encuentra en el área del derecho de vía del tren [FONATUR-ONU Hábitat 2019].

tración urbana con todos los recursos turísticos que, más allá del desastre medioambiental que está demostrado que resultaría, esencialmente en el caso de Bacalar, provocaría un desastre social y el ahondamiento de la desigualdad, con grupos sociales muy privilegiados y otros nuevamente marginados. Proponía, en cambio, que el proyecto Tren Maya redujera sus expectativas de desarrollo inmobiliario y construcción de grandes centros urbanos y creara redes de poblados de tamaño manejable, urbanizados, bien interconectados y con acceso a los servicios y a recursos educativos, de salud y de infraestructura turística, con lo que —pensaba— se podría lograr un desarrollo igualitario, donde incluso los locales puedan ser los empresarios ecoturísticos o agroturísticos y donde se rompa la brecha que muestra el turismo como hoy lo conocemos en el estado. Casi al término de 2021 no encontramos información sobre el avance de este importante proyecto de investigación que debía alimentar las decisiones de FONATUR y ONU Hábitat (Organización de las Naciones Unidas).

Hasta donde se sabe públicamente el INAH desarrolla proyectos de investigación y salvamento arqueológico y paleontológico, pero no está llevando a cabo investigaciones relacionadas con las posibles afectaciones sociales y culturales sobre las poblaciones indígenas y parece difícil que las haga FONATUR cuando quien encabeza el equipo interinstitucional del Proyecto Tren Maya sostiene “en las últimas décadas la penetración cultural de un modo de vida más ‘occidental’ en las comunidades”, lo que da a entender que para el organismo es innecesario ocuparse de la población que tal vez ya no es indígena. Como programas relacionados con el patrimonio inmaterial (aunque no lo mencionan) FONATUR propone “promover y preservar las expresiones culturales locales” y junto con la sociedad civil y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) “promover las lenguas autóctonas de la región mediante señalética multilingüe, un par de vagones de tren-museo que divulguen la ciencia y la cultura maya y la promoción de artistas y artesanos locales que serán capacitados en la promoción de los productos locales” [*Boletín INAH* 2019]. Como resulta evidente el concepto de patrimonio cultural inmaterial que se maneja en el Proyecto Tren Maya es muy limitado, folclorizado y pensado al servicio del turismo consumidor de artesanías para el cual preparan a los artesanos. Hasta donde se sabe las instituciones a cargo no están realizando investigaciones etnográficas sobre las poblaciones indígenas tocadas por el recorrido del tren, las posibles afectaciones sociales, culturales y territoriales (reacomodos y nuevos pueblos) y las expectativas e ideas que las poblaciones afectadas tienen acerca de qué promover y cómo promover su patrimonio cultural.

La confrontación de ontologías y axiologías que pone en evidencia este megaproyecto no es menor, ya que los que contienen son dos lógicas opuestas en la concepción del desarrollo y del bienestar. La lógica dominante que lo entiende como crecimiento económico y a éste como sinónimo de bienestar y progreso, y que se realiza a costa de la destrucción de la naturaleza, fomentando el individualismo y la desarticulación de las identidades colectivas. Por el otro lado, la lógica de los pueblos indígenas que a partir de sus formas de concebir el mundo y de sus necesidades e intereses piensan y llevan a cabo un desarrollo sustentable que convive con la naturaleza, que prioriza las relaciones y los proyectos comunitarios y la reciprocidad social para obtener el bienestar colectivo e individual.

REFERENCIAS

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

1977 (1981) *La Resistencia Maya. Relaciones interétnicas en el Oriente de la Península de Yucatán*. Col. Científica 53. INAH. México.

1999 *La presa Cerro de Oro y El Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. 2 vols. CNCA-INI. México.

Boletín INAH

2019 El INAH se abre al debate sobre el Proyecto Tren Maya, Palabras del funcionario de FONATUR Javier Velázquez Moctezuma. *Boletín INAH*, 75, 25/3.

Colson, Elizabeth

1971 *The Social Consequences of resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement Upon the Gwenbe Tonoa*. University Press. Universidad de Zambia-Manchester.

Escalante, Paloma

2019 El Bienestar social, haya o no haya tren, en Quintana Roo. *Proyecto de investigación INAH*. México.

Fondo Nacional para el Fomento al Turismo [FONATUR]; Programa de las Naciones Unidas Para los Asentamientos Humanos [ONU-Hábitat]

2019 Enmienda al Acuerdo de contribución entre el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, a través del Fondo Nacional de Fomento al Turismo y el Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos para ejecutar el proyecto denominado “Desarrollo integral territorial y urbano de la región sureste de México- corredor regional Tren Maya”.

Nahmad, Daniel

2019 A propósito del Tren Maya. El papel de la antropología y el INAH en los proyectos de desarrollo. Presentado en el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, 31 de mayo. INAH. México.

Facetas de la violencia en tiempos globales y contemporáneos

Martha Rebeca Herrera Bautista y Amaceli Lara Méndez (coords.).
El espectáculo de la violencia en tiempos globales.
Secretaría de Cultura. INAH.
México. 2018.

Omar Issac Dávila González*

ENAH, INAH

Este libro, conformado por 14 capítulos, es producto de las investigaciones que se plantearon en el Seminario de Antropología de la Violencia en la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) para visualizar las diferentes aristas de la espectacularidad de la violencia contemporánea en el arte, el cine, el internet, los videojuegos, la prensa, la televisión en los tiempos globales con la intención de no normalizar su presencia en la vida cotidiana. El estudio de la violencia del comportamiento humano ha brindado diferentes reflexiones desde los campos de la sociología, medicina, filosofía, biología, historia, política — por ejemplo, desde el INAH se cuenta con las publicaciones del Suplemento del Boletín *Diario de Campo*, número 40 de 2006 y el libro coordinado por Rebeca Monroy Nasr, Gabriela Pulido Llano y José Mariano Leyva, *Nota roja: Lo anormal y lo criminal en la historia de México* de 2018— y antropología, como se presenta en el libro coordinado por las antropólogas Martha Rebeca Herrera Bautista y Amaceli Lara Méndez. Los 14 trabajos del libro son desarrollados desde las excelentes metodologías aplicadas de la etnografía,

* odissac@hotmail.com

la antropología simbólica, la antropofísica, la etnomusicología y el dialogo establecido con autoras y autores de las variadas referencias bibliográficas especializadas en el tema de la violencia.

La primera investigación, “El arte de la violencia o la violencia en el arte” es de Amaceli Lara Méndez, quien analiza ciertas expresiones artísticas que utilizan el cuerpo humano, como el arte abyecto, *Shock Art*, *body art* o el Antiarte, para expresar los propósitos reflexivos del artista, sin embargo este tipo de arte que se basa en la abyección, la escatología, el trauma o la repulsión contienen una carga de violencia que involucra a los participantes sin que éstos últimos generen una reflexión sobre la normalización de los actos violentos que se viven de manera cotidiana.

El segundo capítulo, “El arte religioso de exvotos pictóricos como testimonios plásticos de la violencia”, Anabella Barragán Solís aborda el análisis de la violencia en el arte popular desde una perspectiva religiosa en una comunidad del estado de Guerrero. El vínculo entre la violencia y el arte popular se expresa a través de los exvotos de la iglesia de San Andrés. La autora explica de una manera clara las cualidades y características de lo exvotos como documentos de gratitud por un milagro realizado que contienen un alto valor histórico para entender la manera en que la población de San Andrés Huixtac se relaciona con la divinidad y la violencia intrafamiliar, con los servicios de orden y vigilancia (la policía) y de salud, con los desastres naturales y los violentos accidentes domésticos, automovilísticos, laborales y deportivos.

Los dos siguientes capítulos analizan las representaciones de la violencia en el cine, que es el “arte de las imágenes en movimiento” [78]. El tercer capítulo es de Fernanda González Peña, con el título “Tiempos violentos: una mirada antropológica a las representaciones de la violencia extrema en el cine”. González Peña explica un devenir interesante y conciso de la violencia plasmada en el cine como una continuación de las representaciones artísticas de las pinturas, algunas con contenido violento, realizadas desde el siglo XVIII. En la industria del cine existe, desde 1960, un gran número de películas que reflejan una violencia extrema como “un efecto catártico necesario para sobrevivir en un mundo impregnado de ella” [85], es decir, el espectador contempla la violencia en pinturas y películas para contener sus reacciones violentas.

En el cuarto capítulo “La violencia como retrato alegórico en el cine”, Diana Monserrat González Lozano analiza los aspectos técnicos de la industria cinematográfica para aclarar la manera en cómo la violencia representada en el cine, sobre todo el hollywoodense, influye en los espectadores, la cual es enorme, considerando que en México, en 2019, 341 millones

de personas asistieron al cine —como bien documenta el *Anuario estadístico de cine mexicano 2019* publicado por el Instituto Mexicano de Cinematografía— para ver alguna película con algún contenido violento que permite cierto goce visual, sensorial y emocional con el fin de garantizar una distracción a la soledad, egoísmo y competitividad de la cotidianidad, “si el mundo actual contiene mucha violencia, más todavía contiene el cine, que la incorpora por exceso a su propio lenguaje” [98].

En el quinto y sexto capítulo se aborda la violencia manifestada a través del cuerpo. En “La violencia detrás de la mirada en la pornografía”, Rosa Isela García Rivero analiza “la pornografía como un elemento influyente en la construcción de la sexualidad masculina” [105] con base en un estudio de los contenidos de la producción de la pornografía en los diferentes medios impresos (revistas) y visuales (películas). La representación de la pornografía contiene una mirada violenta al normalizar un ideal de la dominación masculina hacia la mujer, quien interpreta un rol de dominada y pasiva. Este tipo de violencia también se práctica en las salas de cine xxx, como el cine Ciudadela. En el capítulo “El *show* del cuerpo”, María Esther Rosas Lima, desde la perspectiva de la antropología física, estudia la manera dolorosa y tal vez violenta de las modificaciones corporales que realizan algunos hombres, que se dedican a trabajar como *strippers* en bares y antros, a partir de cánones dominantes de belleza que marcan la pauta de lo aceptable. Por lo tanto, en estos dos capítulos el cuerpo es considerado como “un texto histórico donde se han inscrito las relaciones sociales de producción y dominación” [132].

El séptimo capítulo, “¡Cuando vayas conmigo no mires a nadie..!”, la música como mecanismo que reproduce y normaliza el ejercicio de la violencia”, de Alma Valentina Mendoza Coronado es un estudio con enfoque en etnomusicología. Con base en la música, como una manifestación que expresa una realidad social y cultural de los “valores, actitudes y creencias de un grupo” determinado [155], la autora analiza el vínculo entre cinco canciones —aunque existen más— que hemos bailado y cantado, a pesar de la violencia contenida en sus letras con los ataques violentos hacia las mujeres que lamentablemente terminan en feminicidios. La intención de visibilizar la violencia en la música es para no seguir reproduciendo su normalización cotidiana.

En el capítulo octavo, “De *Tom y Jerry* a *Los Simpson*. Las formas de la violencia en las caricaturas”, Mariana Aguilar Guerrero realiza el análisis de la violencia a partir de la televisión, objeto que se encuentra en la mayoría de las casas mexicanas que produce y reproduce cierta cultura que transmite contenidos violentos. Las caricaturas que se reproducen en la te-

levisión no son ajenas a la violencia que se expone a los espectadores de diferente edad como niñas, niños, adolescentes y adultos. Aguilar Guerrero hace énfasis en la transmisión de la violencia, por medio de las (no) inocentes caricaturas al público infantil, donde “en un día común y corriente, en tan sólo 10 horas de programación dirigida a los niños, Canal 5 en su bloque de caricaturas, expone a un niño a 582 actos violentos” [181], ¡son muchos para un día! Tantos actos violentos en las caricaturas invisibilizan y naturalizan la violencia.

El noveno capítulo también vincula la violencia con la televisión. Martha Rebeca Herrera Bautista en “El espectáculo de la violencia en televisión” analiza los efectos del contenido violento de los programas de televisión en los espectadores. La violencia televisada tiene un efecto catártico —como en el análisis de Fernanda González sobre el cine— o refuerza tendencias violentas en los televidentes, quienes conjugan su experiencia visual a un contexto familiar, económico, ideológico y cultural particular que los motivaría para actuar de manera violenta. El impacto de la normalización de la violencia transmitida por la televisión es amplio y preocupante si se considera que el 92.5% de los hogares mexicanos cuentan con una con el objetivo de entretener a la familia, como lo indica la encuesta del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) de 2019.

En el capítulo siguiente, “La muerte desacralizada en los medios de comunicación impresos”, Guadalupe Judith Rodríguez Rodríguez analiza las imágenes de los cuerpos violentados, desde la perspectiva antropofísica que de manera cotidiana se publican en diferentes periódicos y revistas con el deseo de informar, sin embargo, las imágenes de los cuerpos sin vida de muchas personas con nombre son manejados de forma grotesca por diferentes rotativos con la intención de mostrar una violencia “a manera de un espectáculo permisible” [231]. El periodismo mexicano tiene una enorme responsabilidad en la disminución de la violencia y se logrará cuando se publique con un código de ética un lenguaje textual y visual que dignifique de manera póstuma a todas las personas representadas por los medios de comunicación impresos.

En el undécimo capítulo, “Percepciones infantiles sobre la guerra y la resistencia. Niños y niñas tseltales”, Norma Angélica Rico Montoya aborda un análisis de otro tipo de violencia: la militarización y la guerra. En México se ha dado un proceso de militarización (con la estrategia de implantar el *retén militar* y crear paramilitares) desde el Estado para desarmar y desarticular al crimen organizado u organizaciones civiles que se manifiestan con la intención de defender derechos colectivos autónomos del gobierno, como el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En la

guerra de baja intensidad instaurada por el Estado para desarticular y dividir al EZLN en Chiapas, la violencia la viven y perciben los niños y las niñas de forma constante y cotidiana como actores sociales que participan en la defensa de sus comunidades, como se muestra en los testimonios recabados por Rico Montoya. La afectación psicológica de la guerra en las niñas y niños tseltales es un motivo más para no militarizar un país que sigue apostando al uso del ejército para lograr la paz.

Ana María Mendoza Reynosa se encarga del capítulo duodécimo, “Ana y Mia: ¡Nadie dijo que ser una princesa fuera fácil! Anorexia y bulimia dentro del ciberespacio”, con el análisis etnográfico “(observación y descripción) de comunidades virtuales con dos trastornos del comportamiento alimenticio: anorexia [Ana] y bulimia [Mia]” [284] con el objetivo de entender a las usuarias, a través de sus testimonios, que buscan consejos, violentos hacia el cuerpo, para lograr bajar de peso y conseguir su ideal o estereotipo de belleza impuesto por la sociedad, a pesar de que los trastornos de anorexia y bulimia afectan a la salud y vida. Este tipo de trastorno alimenticio “atenta contra la integridad física, psíquica y emocional” a las mujeres con bulimia y anorexia, y visibilizar este tipo de peligros para la salud corporal en el ciberespacio debe de alentarnos para poner atención en valorar más a las otras u otros por lo que valen y no por su imagen corporal [297].

La población con acceso a internet puede encontrar información que le beneficie a su aprendizaje (por ejemplo, repositorios con contenidos de divulgación científica o cultural desarrollados por universidades, museos o instituciones gubernamentales, etcétera) o sitios que atenten contra la salud —como lo planteado en el capítulo 12— y sitios donde normalicen la violencia del crimen organizado para legitimar una cultura del narco (*narcoblogs*) que percibimos de manera cotidiana, habitual y con miedo todos los días desde que inició el siglo XXI. La violencia que se reproduce y difunde en los blogs del narco es analizada en el decimotercero capítulo, “La teatralización de las muertes violentas a través de su exposición y divulgación en los ‘narcoblogs’”, por Mirna Isalia Zárate Zúñiga desde un enfoque semiótico para comprender las expresiones y representaciones de la violencia, y su recepción en los espectadores de los *narcoblogs*.

El último capítulo, el decimocuarto, “Seducción y complicidad en la odisea tecnolúdica. De contenidos violentos y experiencias hedonistas”, Gustavo Reyes Gutiérrez reflexiona sobre los videojuegos, con especial atención en los que tratan de combates, guerra, disparos, policías, mafiosos, zombis y horror por su contenido violento, aunque también se pueden encontrar rasgos de sexismo en muchos otros juegos de video. Reyes Gutiérrez plantea de manera clara y con base en encuestas la preferencia de

los videojugadores hacia el contenido violento de forma explícita en los videojuegos, a pesar de que muchos encuestados tuvieron sensaciones de ansiedad, miedo, desesperación, frustración, entre otras. Aun así, los jugadores siempre juegan este tipo de videojuegos, entonces “¿por qué si en esta experiencia lúdica se viven sensaciones y emociones desconcertantes, los videojugadores quieren repetir una y otra vez la experiencia?” [332] Los elementos visuales de los videojuegos son atractivos e inciden al gusto de los jugadores, aunque debe haber una complicidad por parte de ellos para repetir las experiencias catárticas y virtuales en la búsqueda de sentir placer cada vez que alcanzan los objetivos de los juegos de video.

El libro *El espectáculo de la violencia en tiempos globales* es una referencia obligada para visibilizar las facetas de la violencia que muchas veces están ocultas a nuestros sentidos pero son cotidianas y normales que día a día conviven con las diversas características bio-psico-emo-socioculturales de cada individuo que pueden ser causa del desarrollo de conductas violentas de manera intencional. Sin embargo, me hubiera gustado encontrar en el libro reseñado modelos sociales para evitar o resolver la violencia porque la paz sigue siendo un misterio histórico, como lo plantearon Mauricio Tenorio Trillo [2018] al final del capítulo “La paz, la excepción (1810-2006)” del libro *Guerra*, coordinado por Juan Ortiz Escamilla; David Adams [2014] en *Cultura de paz: una utopía posible*; Jorge Humberto Melguizo Posada et al. [2016] en *Cultura de paz, palabra y memoria. Un modelo de gestión cultural comunitario*; Immanuel Kant en *Hacia la paz perpetua* [2018]; y Mauricio Meschoulam [2019] en *Miedo y construcción de paz en México*.

REFERENCIAS

Adams, David

2014 *Cultura de paz: Una utopía posible*. Herder. México.

Diario de Campo

2006 ¿Qué es esa cosa llamada violencia?, número 40.

Kant, Immanuel

2018 *Hacia la paz perpetua. Un bosquejo filosófico*. Traducción, estudio preliminar, notas, índices y tablas de Gustavo Leyva. Fondo de Cultura Económica. México.

Melguizo Posada, Jorge Humberto et al.

2016 *Cultura de paz, palabra y memoria. Un modelo de gestión cultural comunitario*. Fondo de Cultura Económica. México.

Meschoulam, Mauricio

2019 *Miedo y construcción de paz en México*. Centro de Investigación y Docencia Económicas. México.

Monroy Nasr, Rebeca, Gabriela Pulido Llano y José Mariano Leyva (coords.)

2018 *Nota roja: Lo anormal y lo criminal en la historia de México*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Tenorio Trillo, Mauricio

2018 La paz, la excepción (1810-2006), en *Guerra*, Juan Ortiz Escamilla (coordinador). Secretaría de Cultura. México.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 28, NÚMERO 82, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2021

HOMENAJE A MICHELE Z. ROSALDO

Presentación
Marta Lamas

Usos y abuso de la antropología
Michelle Z. Rosaldo

Antropología y género en Marilyn Strathern. Una semblanza
Carlos Mondragón Perezgrovas

MISCELÁNEOS

Cartografías Cucapah. Investigación cocreativa sobre la lengua, el paisaje y la historia en Baja California
Etna T. Pascacio Montijo y María Isabel Martínez Ramírez

Drama social en una iglesia. La creación de Casa de Gracia Incluyente en Ciudad de México
Manuel Teofilo Andrade Lobaco

Nación, lengua y raza. La configuración del "problema indígena" en México en el siglo XIX
Gerardo García Rojas

El acto clínico como espacio de producción de narrativas en tensión
Josefina Ramírez Velázquez

Entre la resistencia y la otredad. Arte rupestre histórico en el Cañón del Tetabejo, Sonora
Silvina Vigliani y Josuhé Lozada

La mica: uso y distribución de un recurso alóctono en Teotihuacan
Edgar Ariel Rosales de la Rosa

RESEÑAS

El Tren Maya: un megaproyecto controvertido
Alicia M. Barabas

Facetas de la violencia en tiempos globales y contemporáneos
Omar Isaac Dávila González



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

