

cui cui lco

**REVISTA DE LA
ESCUELA NACIONAL
DE ANTROPOLOGIA
E HISTORIA.**

Maestría
en
Lingüística

año 1 No. 1 julio de 1980



R 000065

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIS.

PUBL. CASI CADA PERIODO



“LOS PUEBLOS INDIGENAS DE GUATEMALA ANTE EL MUNDO

*Declaramos y denunciarnos: más de cuatro siglos
de discriminación, negación, represión, explotación
y masacres, hechos por los invasores extranjeros y
continuadas hasta la fecha por sus descendientes.
¿Por qué tantas masacres contra el pueblo indígena?*

*La respuesta es bien clara: la voracidad y ambición
de riquezas del invasor, continúa en sus descendientes.*

*¡Qué todos se levanten, que se llame a todos,
que no haya ni uno ni dos grupos entre nosotros
que se quede atrás de los demás!*

TESTIMONIOS

En 1975 llegan destacamentos del ejército nacional a Nebaj, departamento del Quiché, y posteriormente soldados somocistas, con el pretexto de ir a mantener el orden. Pero la verdad es que esta región entra en lo que se conoce como la Transversal del Norte, área rica en minerales como níquel y petróleo. Es también una tierra fértil para la ganadería y rica para la explotación de madera. Gran parte de esta zona está poblada por indígenas. La población de Nebaj y sus alrededores trabajan en cuadrillas para las fincas de la costa sur; alrededor del 75 % de la población trabajadora es cuadrillera. Esta población, eminentemente indígena, ha empezado a exigir sus derechos que por siglos han sido pisoteados por finqueros y gobiernos. Con la presencia del ejército nacional se inician quemadas de ranchos, robos de dinero, animales, amenazas con armas a las mujeres para poder violarlas, robo de almuerzo de los indígenas que trabajan en el campo, secuestros, torturas, desapariciones, y muerte de hermanos Ixiles y Quichés.

Ante estas acciones criminales e injusticias del ejército nacional, a finales de 1978, cerca de 50 mujeres de Cotzal denunciaron y exigieron el apareamiento de sus esposos, entre ellos algunos dirigentes de Acción Católica y Cooperativas. Las señoras no fueron oídas por las autoridades y el ejército continuó matando en esta zona.

“...Decidieron ir a la gran capital para denunciar la represión pero no fueron escuchados...”

Pero el pueblo indígena continuó luchando. El 14 de Agosto de 1979, hombres y mujeres realizaron una manifestación en Uspantán para exigir al ejército el apareamiento de los compañeros indígenas desaparecidos y secuestrados por el mismo ejército. Luchas semejantes se hicieron en Cotzal y demás pueblos de esa región. El ejército contestó con burlas, golpes, amenazas y más secuestros, entre ellos el de nueve hermanos de Uspantán. Frente a este nuevo hecho criminal, 50 indígenas de Uspantán fueron a la capital ante el Congreso de la República para denunciar y exigir el apareamiento de los secuestrados. La respuesta del Congreso, como de costumbre, fue la burla, y luego, obligarlos a abandonar dicho Congreso. Al salir, varios de los acompañantes obreros y estudiantes fueron capturados y secuestrados por la judicial, uno de los cuerpos más represivos del gobierno y de los ricos.

En el mes de Diciembre son masacrados 6 indígenas de Uspantán y uno de Cotzal en Chajul, cuyo secuestro, se había denunciado en Septiembre. En medio de la desesperación, nuevamente más de 100 indígenas de Uspantán, Chajul, Cotzal y Nebaj decidieron ir a la capital para denunciar

y exigir el caso de la gran represión que el ejército ha estado haciendo en esa zona. Pero no fueron escuchados por las autoridades, ni los medios de comunicación quisieron publicar nada, ya que sus trabajadores están amenazados de muerte por el mismo gobierno, el cual acusó a nuestros hermanos Ixiles y Quichés de terroristas, subversivos, guerrilleros. También dijo que no eran indígenas porque hablaban la “castilla” y además no usaban “guaraches”. Todo esto porque al gobierno no le conviene que el pueblo de Guatemala y el mundo entero sepan la verdad sobre lo que está haciendo el ejército en el norte de Quiché. Los que sí se unieron a nuestro dolor y nuestra lucha fueron los obreros, los pobladores, los verdaderos Cristianos, los estudiantes comprometidos e instituciones democráticas. Juntos buscaron otra manera de hacer escuchar su voz de denuncia tomando pacíficamente la Embajada de España para que, por este medio, se pudiera decir toda la verdad al pueblo pobre de Guatemala y al mundo entero, y para pedir que una delegación de personas honradas fuera a investigar los hechos de represión que sufre el pueblo Ixil y Quiché.

Concretamente se pidió también el desentierro y reconocimiento de los 7 indígenas que fueron masacrados en Chajul. Por eso el gobierno asesino de Lucas García ordenó a sus cuerpos represivos quemar vivos y ametrallar a nuestros hermanos indígenas con todos los que se habían unido a la lucha.

El mismo gobierno dijo muchas mentiras al pueblo a través de la radio, prensa y televisión para confundirnos nuevamente ante tan salvaje masacre. Cayeron en la misma 39 personas, en su mayoría indígenas, un campesino ladino pobre, un obrero, un poblador y cuatro estudiantes. Lo que pasó es un testimonio claro ante nuestro pueblo y ante el mundo, de lo criminal y asesino que son los ricos y el gobierno en Guatemala, que ni siquiera a su propia gente y a los Diplomáticos respetaron. Entre los quemados se salvó el hermano indígena Gregorio Yuja Xona que después fue secuestrado del hospital, torturado y asesinado por el mismo gobierno para que no quedaran testigos.

La masacre en la Embajada de España no es caso aislado, sino parte de una cadena de masacres.

El sufrimiento de nuestro pueblo viene desde hace siglos, desde 1524 cuando llega a estas tierras el criminal Pedro de Alvarado.

La primera masacre de indígenas Quichés se dió a orillas del río Tonalá; luego la masacre de Xotulul; la masacre de tres mil indígenas en Chuareal; la masacre a orillas del río Olinitepeque entre Quetzaltenango y Totonicapán en febrero de 1524. En marzo del mismo año Pedro de

Alvarado ordenó quemar vivos a los reyes y jefes Quichés. También fue quemada la ciudad de Chi — Gumarcaaj. En abril de 1524 la masacre de Tzutuiles a orillas del lago de Atitlán; la masacre de Itscuintlán, en la cual, en una noche, los invasores entraron a la ciudad y mataron a cuchillo a sus habitantes. En mayo de ese mismo año la masacre de Cuscatlán, la masacre de Cakchiqueles en Iximché en febrero de 1526. En marzo de 1527 la masacre de Cakchiqueles en Chij Xet, hoy Comalapa. En 1540 es ahorcado el jefe Cakchiquel Juufy Tziqinu. En 1541 son ahorcados los jefes Chiebal y Nimbaj Quejchum.

“...Terminados los años de masacre, empezó la vida de explotación, discriminación, persecución...”

Las masacres hechas por los ambiciosos y asesinos invasores fueron muchas.

Terminados los años de masacres continuas, se inicia otra cadena de años con muchos sufrimientos para nuestros antepasados sobrevivientes. Empezó la vida de explotación, desprecios, discriminación, persecución, llegando al colmo de afirmar que nuestros antepasados no eran seres humanos. La ambición de riqueza de los invasores no tenía límites. Pedro de Alvarado obligó a los indígenas a sacar y lavar oro, a construir templos y edificios públicos, muriendo muchos de ellos, como el jefe Cakchiquel Beleje—Qat. Los sufrimientos eran muy grandes; se les exigió grandes tributos a nuestros abuelos, se les robó todas sus joyas, sus tierras fértiles, y sus mujeres e hijas fueron violadas por los enemigos. No conforme con todas esas maldades, quemaron nuestros libros religiosos y químicos. Con todo esto, trataban de aplastar y hacer desaparecer toda una cultura sin conocerla. Finalmente, nuestros antepasados fueron sometidos a la esclavitud, se les trató peor que a bestias de carga, se les marcó con hierro caliente y se les obligó a trabajar duro para que los recién llegados comieran y se enriquecieran a costas de nuestros abuelos y abuelas. A cambio del trabajo duro y forzado, nuestros antepasados recibían golpes, insultos, desprecios, negación de su cultura, hambre y muerte. Sus derechos y dignidad fueron pisoteados. Se sabe que en 1533, en México un esclavo indígena costaba 40 pesos y en Guatemala dos pesos. Así fueron pasando los años. Los invasores y sus descendientes se fueron enriqueciendo y nuestros padres quedaron en la peor miseria, trabajando siempre duro, viviendo en las montañas donde las tierras casi no producen.

Así llevo 1821. Los hijos de los invasores dicen que se hizo la independencia, pero la situación del indígena siguió igual. Lo que



pasó a partir de esa fecha es que sus riquezas y el gobierno ya no se compartieron con los reyes de España. Desde esa fecha toda la riqueza que producían nuestros abuelos con su trabajo era ya sólo para los descendientes de los invasores. La independencia de nuestro pueblo Maya tenemos que seguirla peleando hasta conquistarla. Eso por que después de la llamada independencia de 1821, el robo de nuestras tierras, la discriminación, la explotación, opresión, represión, asesinatos y masacres continúan.

Las masacres continuaron después de la independencia en 1821. Tenemos la masacre de Cakchiquales en Patzún en 1844, masacre en Sansirísay, 1978, masacre de Kekchiles en Panzós, en mayo de 1978; masacre de Quichés e Ixilés en Chajul, Uspantán, Cunén y otros lugares desde 1975 hasta nuestros días; masacres de Ixiles y Quichés en la Embajada de España el 31 de enero de 1980.

La respuesta es bien clara.

Y para poder seguir robando tierras y

fuerza de trabajo a los indígenas los ricos crearon el ejército nacional en tiempos del ladrón Justo Rufino Barrios, en 1872. Ladrón porque él robó muchas tierras comunales a nuestros pueblos para sembrar café, que es uno de los cultivos que más dinero les deja hoy.

Desde esa fecha, es decir desde 1872 hasta 1974, el ejército nacional sirvió para cuidar las riquezas de un puñado de personas. Con el ejército a sus órdenes han podido conservar y acrecentar sus riquezas a costillas de los indígenas y ladinos pobres, robándoles la fuerza de trabajo en los cafetales, cañales, algodones y en las fábricas. Pero a partir de 1974, el ejército deja de ser guardián del dinero de los ricos. Los coroneles y generales empiezan a robar tierras a nuestro pueblo, empiezan a hacer negocios sucios ellos mismos. Un buen ejemplo de esto son los generales Arana Osorio y Laugerud, así como los militares cobaneros Spigler Noriega o Lucas García, que es uno de los principales terratenientes en la Transversal del Norte.

La mayor parte de esa zona y gran parte del Petén se la están repartiendo entre los altos jefes militares; en esas mismas zonas han estado viviendo desde hace siglos nuestros hermanos Ixiles, Quichés, Pochonches, Kekchiles y Achíes. Por eso son ellos los más golpeados por despojos de tierras y masacres por parte del ejército y demás finqueros que han robado tierras en esa región.

Junto a las masacres hemos sufrido despojos y discriminación.

Despojo de tierra en Santa María de Jesús en 1978, en San Antonio Aguas Calientes, San Martín Jilotepec, La merced, Olopa, Sinsirísay, Livingston, Izabal, Pacaguez, San Andrés Sajcabajá, todos en 1978. Joya Grande Chimaltenango en 1979. Río Negro, Rabinal, por el INDE en 1979. Esos ricos nacionales y su gobierno, en complicidad con ricos extranjeros, secuestran, torturan, roban y matan al pueblo indígena y a los demás pobres de Guatemala, no sólo a través del ejército na-

cional sino también a través de la policía militar ambulante, la guardia de hacienda, la judicial, la regional, la policía nacional, el comando seis, el pelotón modelo y otros más que suman un total de trece cuerpos represivos. Esos mismos aparecen con otros nombres como la Mano Blanca, el Escuadrón de la Muerte, el Ojo por Ojo, el ESA, el FUA. Además otros grupos fantasmas que apoyan al gobierno.

Todos estos grupos de asesinos reciben su entrenamiento en los Estados Unidos y muchas veces con dinero de AID e instructores de la CIA. Esos descendientes de invasores han venido matando de muchas maneras a nuestro pueblo; matándonos de hambre al pagarnos salarios miserables en las fábricas, en las fincas, al robarnos en el peso del café y algodón, al intoxicarnos en los algodonales, al subir el precio a los productos de primera necesidad como el azúcar, la sal, el jabón, los fertilizantes y herramientas para nuestras siembras, etc. Otra manera de matarnos es por medio de la esterilización de nuestras mujeres.

También nos están matando cuando nos llevan a las fincas en camiones que no son el transporte adecuado para llevar personas y por eso año con año muchos de nuestros hermanos mueren al volcar dichos camiones. Según las leyes es prohibido llevar personas en ellos. Sin embargo a los richachones no les importa eso. Matan también a nuestros hijos cuando a patadas y golpes son llevados al cuartel. Allí les matan los sentimientos nobles con que se caracteriza nuestro pueblo, y a cambio los convierten en asesinos. Son a esos hijos nuestros a quienes utilizan para masacrar a su propio pueblo.

Esos ricos y su gobierno todavía pretenden engañarnos realizando fiestas folklóricas como el día de Tecún Umán, el día de La Raza, festivales como el de Cobán y últimamente los de Sololá, Huehuetenango y otros lugares más, para dar medallitas, diplomas, palmaditas y sonrisas a algunos profesionales y reinas indígenas; sus engaños terminan con discursitos llenos de mentiras y finalmente unas cuantas fotografías que el INGUAT explota para el turismo. El INGUAT es el que se encarga de la propaganda turística en el extranjero; pintan a Guatemala muy romántica y pintoresca con sus ruinas Mayas, sus tejidos, danzas y tradiciones. El indígena viene a ser un objeto turístico; un objeto comercial. Todos los beneficiados en este comercio son las cadenas hoteleras, transporte de turistas, todos los intermediarios de las artesanías indígenas. Y nosotros somos los que menos aprovechamos del turismo, que en los últimos años ha presentado el segundo renglón en la economía nacional.

Pero frente a todo eso nuestra voz y nuestra lucha sigue avanzando con paso firme hacia nuestra libertad.

Frente a todos esos hechos de los invasores, sus descendientes y su gobierno, en complicidad con los ricos de otros países como Estados Unidos; frente a la persecución, amenazas, torturas, despojos de tierras, engaños y masacres mediante el ejército nacional y cuerpos de policía y bandas de matones, politiqueros y orejas que sabemos están en todos los pueblos y aldeas; frente a todo eso el pueblo indígena jamás ha dejado de luchar. La historia y el presente son un testimonio de nuestra constante lucha: desde la invasión española de 1522, nuestros abuelos Quiché, Tzutules, Pocomames, Mames, Kekchies y otros pueblos más, pelearon con decisión y coraje para defender sus vidas, sus tierras y su cultura. Los Kakchiqueles obligaron a los invasores a abandonar la primera capital de Guatemala porque desde las montañas bajaron para hacerles la guerra.

Entre las rebeliones más importantes después de la invasión están: la de Chiapas en 1708. Lade los Mames de Ixtaguacán de 1743. La de Santa Lucía de Utatlán en 1760. La de los Cakchiqueles en Tecpán en 1764. La de los Kekchies en Cobán en 1770. La de San Martín Cuchumatanes, Santiago Momostenango, Ixtaguacán en 1813. La de los Quiché encabezados por Atanacio Tzul en Totonacipán en 1820. La de Jumay en 1833. Otra en Ixtapacán en 1839. La de los Canjobales en San Juan Ixcay en 1898. Otra de los Quiché en Totonacipán, en 1905. La de los Cakchiqueles en Patzicá. La de Xujuy entre Sololá y Suchitepequez en 1971. Y muchos hechos más. Esto demuestra que nuestro pueblo jamás ha dejado de luchar.

"... Para acabar con todas estas maldades, tenemos que luchar aliados nos los que sufren..."

Frente a esa realidad de sufrimientos de la cual la última es la masacre en la embajada de España donde cayeron ametrallados y quemados 21 hermanos indígenas —entre ellos 4 mujeres— tenemos el ejemplo de los que luchan. Al dar sus vidas valientemente en esta toman pacífica, ellos han confirmado ante nuestros pueblos y ante los pueblos del mundo, su valentía, entrega, disposición y heroísmo, sin importarle tener que dejar a sus padres, a sus esposos y a sus hijos, para siempre. Esto no es una casualidad. La mujer indígena siempre fue y es parte de nuestra lucha, ya que siempre ha sido explotada en los algodonales, cañales, cafetales. Por su traje, por su idioma, por sus costumbres y por su misma condición de ser mujer es discriminada y ultrajada como sucede con las violaciones de señoras, señoritas, mujeres embarazadas, por el ejército nacional y los explotadores en el campo, en la ciudad y

en todos los rincones de Guatemala.

Para acabar con todas estas maldades de los descendientes de los invasores y su gobierno, tenemos que luchar aliados con obreros, campesinos, estudiantes, pobladores y demás sectores populares y democráticos. Hay que fortalecer la unión y solidaridad entre los indígenas y ladinos, ya que la solidaridad del movimiento popular con la lucha indígena ha sido sellada con sus vidas en la embajada de España. El sacrificio de esas vidas nos acerca ahora más que nunca a una sociedad nueva, al amanecer indio.

Que la sangre de nuestros hermanos indígenas y su ejemplo de lucha firme y valiente fortalezca a todos los indígenas para seguir adelante y conquistar una vida de justicia.

Por una sociedad de igualdad y respeto. Porque nuestro pueblo indio, como tal, pueda desarrollar su cultura rota por los criminales invasores; por una economía justa en que nadie explote a los otros; porque la tierra sea comunal como lo tenían nuestros antepasados; por un pueblo sin discriminación porque termine toda represión, tortura, secuestro, asesinato, y masacres; porque se terminen las agarradas para el cuartel; porque tengamos los mismos derechos de trabajo; para que no sigamos siendo utilizados como objetos del turismo; por la justa distribución y aprovechamiento de nuestras riquezas como en los tiempos en que floreció la vida y la cultura de nuestros antepasados.

Pero también tenemos que estar claros que mientras luchamos por todo esto, los ricos y su gobierno siempre nos acusarán de comunistas, terroristas, delincuentes, subversivos, guerrilleros, etc. Pero frente a estas calumnias y mentiras, nuestro pueblo indio seguirá levantándose paso a paso hasta triunfar, porque la sangre de nuestros héroes masacrados el 31 de enero, la vida, lucha y sangre de todos los indios masacrados desde el tiempo de la invasión, la sangre india y de ladinos pobres regada en el camino, ha abonado y fortalecido nuestra lucha.

Que todos los indígenas discriminados y explotados del mundo;

Que todos los trabajadores del mundo;

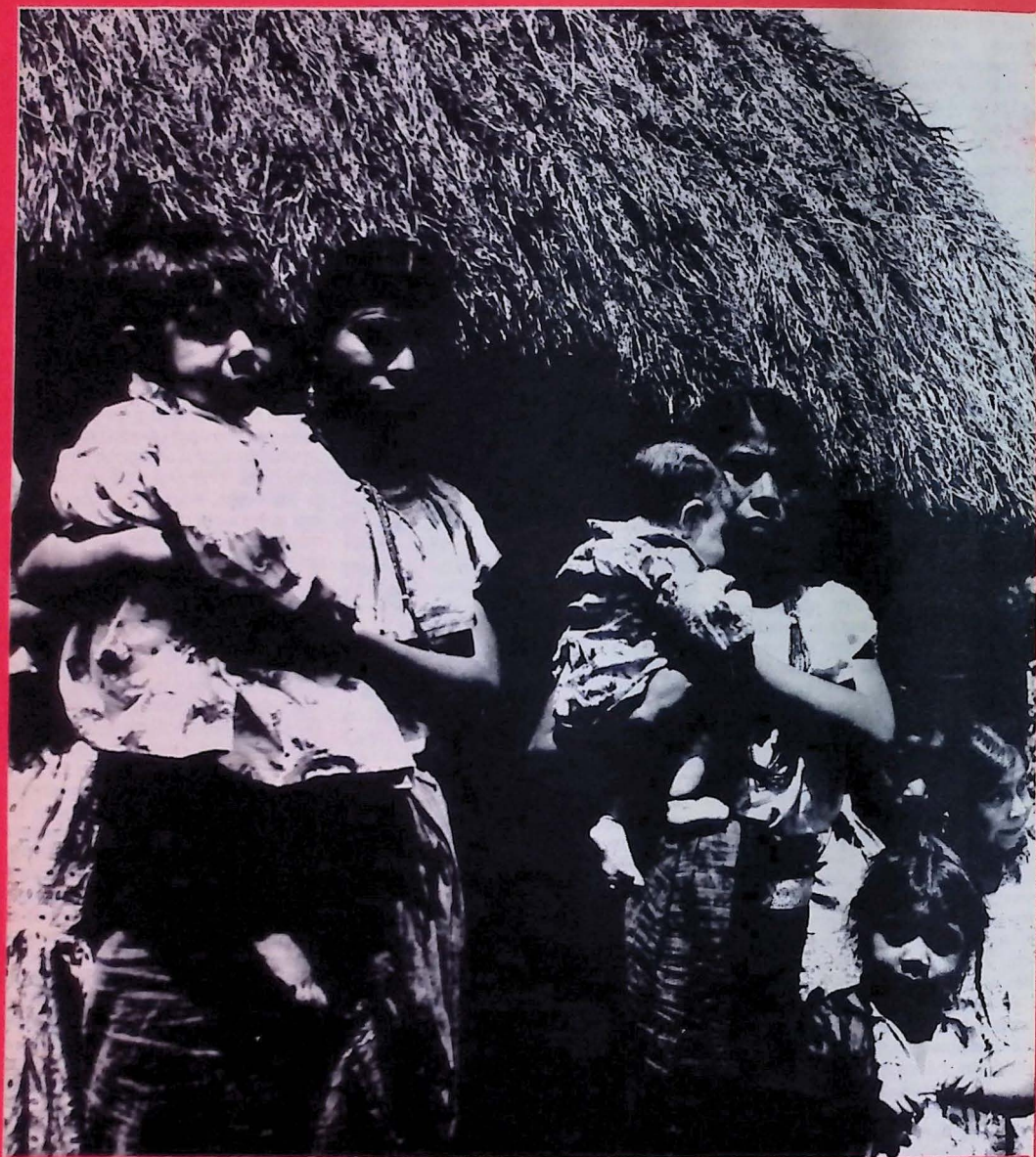
Que todos los pueblos libres y democráticos;

Que todos los cristianos auténticos del mundo;

se solidaricen en la lucha del pueblo indígena y demás explotados de Guatemala.

¡QUE TODOS SE LEVANTEN, QUE SE LLAME A TODOS, QUE NO HAYA NI UNO NI DOS GRUPOS ENTRE NOSOTROS QUE SE QUEDE ATRAS DE LOS DEMÁS! —POPOL— VUJ.

IXIMCHE, 14 DE FEBRERO DE 1980.





ANTROPOLOGIAS

Contradicciones de clase en las sociedades de linajes
Pierre Philippe Rey 10

Hetero/homosexualidad: una modificación de la tabla de Kinsey
Xabier Lizarraga 19

La vida obrera, un nuevo campo para la etnología
Victoria Novelo 22

Problemas técnicos de las reconstrucciones familiares de Tula, 1592-1813
Elsa Malvido 25

**cui
cui
lco**

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

Año I, número 1, junio de 1980

Consejo editorial: Xabier Lizarraga Cruchaga (antropología física), Antonio Félix (lingüística), Silvia Romeu Adalid (etnología), Lucinda Sancho de la Vega (etnología), Arturo España (antropología física), Griselda Martínez De León (antropología social), José Díaz (antropología social), Augusto Urteaga (maestría en antropología social).

Coordinación y administración: Arturo Arias

Diseño y supervisión: Alberto Rodríguez H. y Víctor M. Ortega

Fotografía: Cecilia Portal

Cuicuilco aparece bajo los auspicios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH-SEP)

Directora: Dra. Mercedes Olivera

Revista trimestral

Toda correspondencia debe dirigirse a Oficina de Difusión Cultural

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Calle del Zapote

México 22, D.F.

Precio del ejemplar: \$40.00

Subscripción anual:

México \$150.00
Estados Unidos Dls. 10.00
Centroamérica Dls. 10.00
Sudamérica Dls. 15.00
Europa Dls. 18.00



Dos lingüistas hablan sobre su campo de estudio: Lingüistas, hagan su fiesta al lenguaje:
Laurent Aubague 30

Máscaras, fórmulas y representaciones
Raymundo Mier 33

Fiesta de Santa Catarina en Chicontepec
Jesús Vargas y Ma. del Refugio Cabrera 41

Infraestructuras, sociedades, historia
Maurice Godelier 48

IN SITU

Discurso pronunciado por la Dra. Mercedes Olivera en la toma de posesión como Directora de la Escuela 56

Trayectoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia
Wigberto Jimenez Moreno 58



TESTIMONIOS

Los pueblos indígenas de Guatemala ante el mundo... 2



COLABORADORES

LAURENT AUBAGUE. Francés. Maestro de la ENAH en la especialidad de lingüística. Actualmente prepara un estudio sobre el lenguaje empleado en *Alarma*, de próxima publicación.

MARIA DEL REFUGIO CABRERA. Mexicana. Egresada de la ENAH, actualmente forma parte del equipo de Técnicos Bilingües en Cultura Indígena que se realiza en Chicontepec, Ver.

MAURICE GODELIER. Francés. Maestro de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Director de la Biblioteca de Antropología de Francois Maspéro. Ha publicado innumerables obras, entre las cuales se distingue *Horizon, trajets marxistes en Anthropologie*.

XABIER LIZARRAGA CRUCHAGA. Mexicano. Maestro en ciencias antropológicas. Co-coordinador de la especialidad de Antropología Física en la ENAH. Miembro fundador del Instituto Mexicano de Sexología A.C.

ELSA MALVIDO MIRANDA. Mexicana. Coordinadora de la Unidad de Demografía Histórica del Depto. de Investigaciones Históricas del INAH. Maestra de la ENAH en historia colonial de México. Ha publicado varios artículos en *Historia Mexicana*, *Latin American Historical Research Review* y otros órganos.

RAYMUNDO MIER GARZA. Mexicano. Profesor de ciencias de la comunicación en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Miembro de la especialidad de Lingüística de la ENAH.

VICTORIA NOVELO. Mexicana. Egresada de la ENAH. Dedicada al estudio de procesos de trabajo. Autora de *Artesanías y capitalismo en México* (SEP-INAH 1976) y co-autora de *La industria en los maguayales: trabajo y sindicatos en Ciudad Sahagún* (Nueva Imagen, 1978). Actualmente realiza un estudio sobre el proletariado minero del norte del país (Coahuila).

PIERRE PHILIPPE REY. Francés. Uno de los más distinguidos africanistas de la escuela antropológica marxista francesa, se ha distinguido por sus estudios de las sociedades de linaje.

JESUS VARGAS. Mexicano. Egresado de la ENAH, actualmente forma parte del equipo de Técnicos Bilingües en Cultura Indígena que se realiza en Chicontepec, Ver.

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST.

BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

C

cuicuilco es una revista que, naciendo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), se propone contribuir activamente a la mejor comprensión de la realidad, y a promover y difundir las alternativas científicas que se precisan para su transformación.

Uno de los objetivos de la ENAH es el formar investigadores lo suficientemente capacitados para llevar a cabo los estudios de la realidad social pasada y presente de nuestra sociedad.

Cuicuilco debe servir como vehículo para la difusión de la producción realizada por estos investigadores. Así, la revista se convierte en un instrumento de política cultural que impulsa la práctica antropológica de profundo sentido social.

Cuicuilco se inscribe también como instrumento de la política interior de la escuela, la cual busca crear una estructura que permita la coordinación de los intereses de cada una de las especialidades que la componen, y que esté acorde con las necesidades de la enseñanza antropológica en general, y con las necesidades del desarrollo teórico de cada especialidad en particular. La revista contribuye a formar la base material para su realización.

Cuicuilco cumple, al mismo tiempo, una tarea de difusión académica al dar a conocer en el exterior a todas las corrientes antropológicas con bases científicas, convirtiéndose así en un contribuyente orgánico del movimiento cultural de su tiempo.

Además de publicar colaboraciones individuales, Cuicuilco quiere recibir de profesores y estudiantes trabajos, tanto colectivos como interdisciplinarios que aborden de manera integral problemas específicos, y que sean dignos representantes de sus respectivas especialidades.

Junio de 1980



ANTROPOLOGIAS

La tendencia marxista, surgida en los últimos veinte años, en la etnología francesa presenta profundas divergencias entre los autores que la conforman. Su preocupación central ha sido la aplicación de los conceptos marxistas a las sociedades no capitalistas y, sobre todo, a los segmentos sociales no típicos que subsisten en el capitalismo, particularmente en África. La polémica se ha dado, principalmente, entre Jean Suret Canale, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray, Maurice Godelier y Pierre-Philippe Rey.

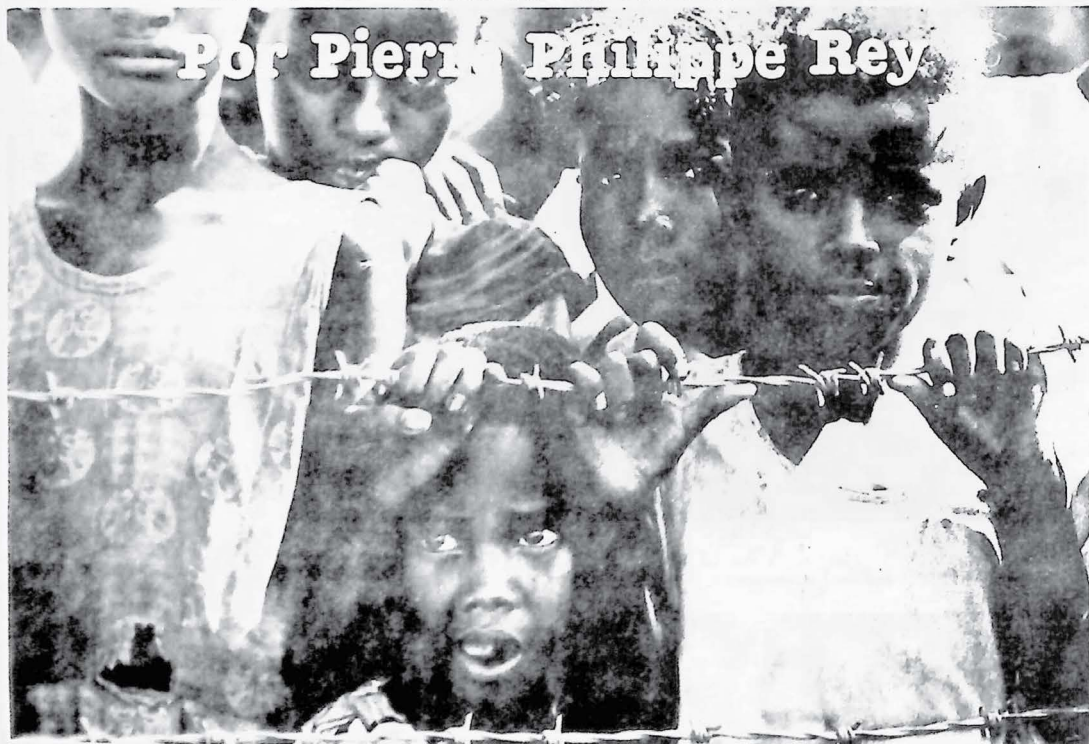
Este último, desde la segunda mitad de la década de 1960, ha estudiado —a partir del proceso de reproducción— los modos de producción peculiares de las sociedades africanas y su articulación, en términos diacrónicos, con el modo de

producción capitalista. Ha sostenido, asimismo, la existencia del "modo de producción de linajes", caracterizado por la oposición de clase entre los mayores y los menores (mujeres y niños). Sus proposiciones replantean los problemas nodales tanto de la teoría marxista (la determinación en última instancia por la estructura económica) como de la teoría etnológica (el estatuto de las relaciones de parentesco).

El presente artículo es una reformulación de algunos postulados de su obra principal —basada en un trabajo de campo llevado a cabo en el entonces Congo-Brazzaville (actual República Popular del Congo)— que dedicó a los revolucionarios de dicho país por haber sido "... los primeros en África en colocar el pensamiento de Marx en el puesto de mando". (J.J.)

CONTRADICCIONES DE CLASE EN LAS SOCIEDADES DE LINAJES

Por Pierre Philippe Rey



Desde hace varios años, el debate entre los que invocan al marxismo en "ciencias humanas", particularmente en "etnología" (o



“antropología”), gira alrededor de los límites de validez de los conceptos. Al de clase social (evidentemente en el sentido marxista) y al de explotación se les atribuye en general la extensión más restringida, mientras que el de modo de producción y, más aún, el de relaciones de producción parecen ser considerados como aplicables a un conjunto de sociedades mucho más amplio. Hace poco, el éxito de los modos de producción fue tal que el término prácticamente se había convertido en sinónimo de grupo social que cubre un área geográfica dada y había perdido todo contacto con el cuerpo de conceptos marxistas. Parece que la moda del marxismo —y hay que alegrarse por ello— está pasando en los medios que forman la opinión pública y, en consecuencia, el modo de producción recupera poco a poco un empleo más pertinente. No obstante, el gran refluxo de la moda, ligado en particular a la ofensiva teórica en todas las direcciones de la social-democracia, arrastra a buen número de marxistas y algunos serían llevados poco a poco a restringir el campo de validez de los conceptos sólo al modo mismo de producción capitalista (lo que eventualmente se acompaña con una extensión de lo que se entiende por modo de producción capitalista, asimilando algunos a la plusvalía toda forma de transferencia ligada a la existencia de la mercancía).

Señalemos desde ahora que el “modo de producción comunista”, en el que ha desaparecido la explotación al mismo tiempo que las clases, sólo puede ser llamado modo de producción por extensión: las relaciones de producción, durante la construcción del comunismo, tienden a identificarse con las relaciones de cooperación entre los productores, liberándose de la dominación de las relaciones de explotación. Pero lo que nos interesa aquí es “la historia de cualquier sociedad hasta nuestros días” y en esas sociedades aún no existe el comunismo sino como esperanza de los oprimidos y de los explotados.

MODO DE PRODUCCION,
RELACIONES DE
PRODUCCION,
EXPLOTACION Y CLASES
SOCIALES

1. Relaciones de producción

a) Las relaciones de producción son las relaciones sociales de producción; en calidad de tales comprenden a la vez las relaciones entre los productores directos y sus explotadores y las relaciones entre los productores directos mismos: de un lado, re-

laciones de explotación, del otro, relaciones de cooperación. Esto es cierto no sólo en el caso capitalista (en que la relación de explotación se llama plusvalía), sino en cualquier otro caso. No volveré aquí sobre la diferencia entre las relaciones de producción (relaciones de los hombres entre ellos) y la propiedad de los medios de producción (relación de los hombres con las cosas) que es una relación jurídica, y que interviene —como la religión, la política, incluso el arte o la lengua— en la reproducción de las relaciones de producción sin ser un elemento constitutivo de ellas.

b) Dentro de las relaciones de producción, las relaciones de explotación determinan las relaciones de cooperación (en el caso capitalista, la extorsión de plusvalía determina la división del trabajo que es uno de los aspectos contradictorios de la cooperación entre los trabajadores, aspecto impuesto por la dominación de la explotación sobre la cooperación). Esto es cierto dentro del capitalismo y en todo sistema de producción.

c) Porque la lucha de las clases no está sólo del lado de la clase explotada —que es una lucha contra la explotación pero también contra las relaciones de cooperación dominadas por esas relaciones de explotación y que siempre es, al mismo tiempo, una lucha por la unificación de la clase explotada— es también una lucha dirigida por la clase explotadora contra la unificación de la clase explotada. La unidad de la clase explotada nunca es una resultante del funcionamiento normal de las relaciones de producción: al contrario, la división de la clase domi-

nada es la que resulta de ese funcionamiento.

d) Las relaciones sociales de producción son llamadas así porque someten a la producción incluso en sus aspectos técnicos. Es lo que permite entender la distinción establecida por Marx entre proceso de trabajo y proceso de producción.

2. Proceso de producción

En el “capítulo inédito” de *El Capital*, Marx opone proceso de trabajo y proceso de producción. En este capítulo, el concepto de proceso de producción sólo se aplica al modo de producción capitalista: el proceso de producción entonces es “la unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización”, es decir, la unidad del proceso de trabajo y de la creación de plusvalía.

a) La creación de plusvalía o proceso de valorización determina el proceso de trabajo.

b) La creación de plusvalía está en el centro de las relaciones capitalistas de producción (relación de explotación que determina las relaciones de cooperación). El proceso de valorización es, pues, aquel por el cual las relaciones de producción determinan el proceso de trabajo. Como unidad del proceso de valorización y del proceso de trabajo, en que el proceso de valorización es determinante, el proceso de producción capitalista también es unidad del proceso de trabajo y de las relaciones de producción capitalistas. *El objeto del artículo presente es mostrar que los conceptos de relaciones de producción, de modo de producción, de explotación y de clases (en el sentido marxista) tienen valor explicativo si generalizan el resultado establecido así por Marx para el caso capitalista.* Todo proceso de producción es unidad del proceso de trabajo y de las relaciones de producción en que las relaciones de producción son determinantes y en el centro de las relaciones de producción, están las relaciones de explotación (con única excepción del comunismo de donde han desaparecido las relaciones de explotación: las relaciones de producción determinan los procesos de trabajo, pero se reducen solamente a las relaciones de cooperación entre los productores directos, los que son liberados de los aspectos contradictorios que los marca-

- que los campos de validez de los diferentes conceptos marxistas son coextensivos: no se puede hablar de relaciones de producción y de modos de producción sino cuando también puede hablarse de clases sociales y de explotación y viceversa; que con ayuda de ese cuerpo de conceptos pueden estudiarse sociedades extremadamente diferentes;
- que otras sociedades, también extremadamente dife-

ban en las sociedades de clase, y, en particular, de la división del trabajo, y se tornan pura realización de la unidad entre los productores). Recíprocamente, ésto significa que toda relación de extorsión que no es determinante en relación al proceso de trabajo no es una relación de explotación, ni una relación de producción; puede ser una relación de distribución pura, resultante de otras relaciones de producción, o aún de un acto de violencia que no tiene naturaleza regular. Volvemos más adelante sobre ésto.

c) Desde entonces el proceso de trabajo mismo, es decir, el proceso según el cual fuerzas de trabajo transforman un objeto de trabajo con ayuda de medios de trabajo, es portador de las relaciones de producción y especialmente de las relaciones de explotación bajo cuyo dominio se ha desarrollado; en efecto, un proceso de trabajo existe y se transforma como proceso de trabajo de un proceso de producción particular; entre los aspectos del proceso de trabajo que son informados así por las relaciones de explotación, los medios de trabajo comprenden en particular los conocimientos técnicos y las herramientas; unos y otros, pues, son portadores de las relaciones de explotación a las que se han adaptado, exactamente lo mismo que las relaciones de cooperación.

d) Los procesos de trabajo (y las "fuerzas productivas" constituidas por la unión del proceso de trabajo y de las relaciones de cooperación, en que las relaciones de cooperación son dominantes) no pueden estar "adelantados" respecto a las relaciones de producción; o, más exactamente, sólo pueden estar "adelantados" con respecto a antiguas relaciones de producción si nuevas relaciones de producción están en curso de desarrollo, provocando la aparición de procesos de trabajo y de "fuerzas productivas" de nueva naturaleza; pero entonces es cuando aparece un nuevo modo de producción. Por el contrario, en el seno de un modo de producción dado, los procesos de trabajo y las fuerzas productivas están siempre atrasadas respecto a la evolución de las relaciones de explotación; es decir, respecto a la lucha de clases. Cuando la lucha de clases desemboca sobre la transformación de las antiguas relaciones de explota-

ción, sino sobre la aparición de nuevas relaciones de explotación, esas nuevas relaciones de producción se enfrentan a los antiguos procesos de trabajo y a las antiguas fuerzas productivas: el "atraso" de esos procesos de trabajo y fuerzas productivas en relación a las nuevas relaciones de producción se convierte en el principal obstáculo para el desarrollo de estas nuevas relaciones y, eventualmente, en el instrumento fundamental de la restauración de las antiguas relaciones. Como las fuerzas productivas y los procesos de trabajo antiguos se desarrollaron por sí mismos de manera que siempre estuvieran adaptados mejor a las antiguas relaciones de producción, esas fuerzas productivas y procesos de trabajo estarán tanto más "atrasadas" respecto a las nuevas relaciones sociales cuanto que éstas se hayan adaptado más íntimamente y por mucho tiempo a las antiguas y, en particular, a las anti-



guas relaciones de explotación. La ignorancia de ese atraso o su subestimación es lo que constituye la base del idealismo o del voluntarismo de las nuevas clases dominantes en los períodos de transición. Ahora bien, las nuevas clases dominantes nunca pueden evitar el ser confrontadas con tales problemas porque "una sociedad no puede dejar de producir ni de consumir", y el cambio de las relaciones sociales sólo puede realizarse utilizando en un primer tiempo los antiguos procesos de trabajo, las antiguas fuerzas productivas.

e) El Período durante el cual nuevas relaciones de producción y, en particular, nuevas relaciones de explotación *someten* a las fuerzas productivas, a los procesos de trabajo antiguos, es nombrado por Marx período de *sumisión formal del trabajo al capital*, en el caso en el que

las nuevas relaciones de explotación son las relaciones capitalistas. La instauración del modo de producción capitalista es, entonces, la historia de la adaptación de los procesos de trabajo, de las fuerzas productivas a la nueva dominación de clase, es decir, la historia del paso de la sumisión formal a la sumisión real del trabajo al capital. La nueva relación de explotación en sí misma sólo puede existir en el sentido pleno una vez que se ha asegurado esta adaptación: entonces la plusvalía existe en sus dos formas complementarias de plusvalía absoluta y plusvalía relativa. Mientras ésto no ocurra así, no se puede hablar con propiedad de plusvalía, porque el "doble torniquete" que arroja sin cesar al trabajador, privado de todo lo que no es la fuerza de trabajo, a merced del "hombre del dinero" no funciona aún plenamente. La tesis anticipada en 2 b implica que *ese paso de la sumisión formal a la sumisión*

siempre su propia reproducción, su propia consolidación y su propio desarrollo. Lo que constituye su perpetuidad y su solidez respecto a las otras relaciones entre los hombres; en efecto, una relación tal aparece a los hombres, incluidos los que sufren su yugo, como condición necesaria de la perpetuidad de la producción misma, cosa que, en efecto, llega a ser a medida que modifica las condiciones, especialmente las técnicas, de la producción para adaptarlas mejor a las exigencias de su propia reproducción. Cuando se ha realizado una adaptación semejante, la supresión de esa relación de explotación supone el cambio del conjunto de la producción, o sea, una revolución. Si no la acompaña la construcción de un nuevo sistema, de un nuevo modo de producción, esa supresión de la relación de explotación significa la destrucción física de la sociedad: esta amenaza es la que siempre esgrimen las clases dominantes en los períodos revolucionarios para intentar aterrorizar a los explotados.

f) Señalemos al pasar que semejante perspectiva hace inútil la poca clara distinción entre "determinación en última instancia" y dominación; dominante es la relación social (circulación, distribución, violencia pura o aún religión, parentesco...) que se apoderó de la producción y, por ese hecho, llegó a ser relación social de producción; esa relación se vuelve, entonces, el lugar de la explotación y el lugar central de la lucha de las clases; determina, por un lado, tanto las relaciones de cooperación, los procesos de trabajo, o sea, las fuerzas productivas; por el otro, las otras relaciones entre los hombres.

3. Modo de producción

Hasta ahora hemos empleado el término "modo de producción" sin haber definido completamente el concepto.

a) La idea conforme a la cual la permanencia de lo que existe no necesita ser explicada es un elemento fundamental de toda ideología dominante (en tanto que ideología de la clase dominante).

b) El concepto de reproducción no es el concepto de esta permanencia sino su negación: hablar de reproducción es poner en evidencia los procesos que permiten continuar existiendo a lo

que existe, por lo tanto negar que esa continuidad sea evidente.

c) La reproducción de un proceso de producción es simultáneamente reproducción del proceso de trabajo y reproducción de las relaciones de explotación, es reproducción del proceso de trabajo bajo la dominación de la reproducción de las relaciones de producción y, ante todo, de las relaciones de explotación.

d) En calidad de reproducción de las relaciones de explotación, la reproducción del proceso de producción no es más que la lucha de las clases dirigida por la clase dominante contra la clase dominada y, en particular, contra su unificación.

e) Un modo de producción es un proceso de producción que se reproduce. Por lo tanto, es el lugar de la lucha de clases en el seno de una pareja de explotadores y de explotados determinados por una relación de explotación específica: la plusvalía define el modo de producción capitalista como lugar específico del enfrentamiento entre burguesía y proletariado; la renta de la tierra precapitalista define al feudalismo como el lugar de enfrentamiento entre señores y campesinos personalmente dependientes de ese señor; el esclavismo opone los esclavos a un amo a quien pertenecen y, cuando esos esclavos son los productores directos, constituye un modo de producción. No obstante, no es suficiente que aparezca un sistema de dependencia ni una forma de extorsión para que se pueda hablar de modo de producción: es necesario, además, que las relaciones de cooperación y los procesos de trabajo, incluso en sus características técnicas, se hayan adaptado a la relación de extorsión. Sólo cuando se ha logrado esto, es que cualquiera que sea el modo de producción, la "forma económica específica" bajo la cual a los productores directos les es extorsionado el sobre-trabajo se transforma en "el cimiento oculto de todo el edificio social".

f) Señalemos al pasar que sobre una base tal no se podría oponer el capitalismo a los otros modos de producción por el hecho que razones extraeconómicas serían la principal arma de la extorsión en los modos de producción no capitalista, mientras que intervendrían en el capitalismo únicamente argumentos economí-

cos: en efecto, en todos los casos la relación de explotación no puede ser llamada relación de producción a menos que se haya apoderado de la producción, que haya establecido sobre ella su dominación efectiva. Existen formas de extorsión en que esto no se ha realizado, pero entonces se trata de formas inestables que no pueden caracterizar a un modo de producción; por otra parte, están presentes tanto en el nacimiento del capitalismo como en el de otros modos de producción: el trabajo forzado es siempre una fase necesaria para llegar al trabajo libre. Recíprocamente, no se puede decir que existe una autonomía de lo político ni en el caso capitalista ni en ningún otro.

g) Junto a los trabajadores ingleses en lucha, Engels (y Marx por su intermedio) aprendió lo que era una clase en el sentido marxista; es decir, una clase definida por su oposición irreductible a otra con la que forma una pa-



reja específica de un modo de producción dado. En el texto "A las clases trabajadoras de Gran Bretaña", con el que se abre su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Engels reconoce esa deuda aun antes de que los conceptos que de ahí derivarían hubiesen sido forjados por él y por Marx (en ese texto la burguesía aún se llama "clase media"):

He llegado muy pronto a la conclusión de que ustedes tienen razón, perfecta razón, al no esperar de ella la clase media ningún auxilio. Sus intereses y los de ustedes son diametralmente opuestos... La clase media... en realidad no tiene más objetivo que enriquecerse con el trabajo de ustedes, mientras pueda vender el producto de él, y dejar a ustedes morir de hambre desde el momento en que no pueda sacar más provecho de ese comercio indirecto

de carne humana.

El modo de producción capitalista como el lugar específico en que la relación de explotación opone dos clases con intereses irreductibles, orientando esa explotación toda la producción, y funcionando por lo tanto como relación de producción central, todo esto ya está presente en ese texto en que Engels reconoce muy sencillamente que no ha hecho más que verificar, con sus encuestas, lo que le habían dicho los obreros ("ustedes tienen razón"). Sin embargo, será necesario que pasen veinte años para que, en contacto con otras múltiples luchas de la clase obrera, estos conceptos queden definitivamente forjados. Posteriormente, Marx reconocerá con dificultad esta deuda conceptual con los trabajadores y tenderá a creer que lo que descubre en los economistas clásicos, sobre la base de lo que le han enseñado los trabajadores,

camente, esto implica que limitar la aplicación de los conceptos marxistas únicamente al modo de producción capitalista es eternizar insidiosamente ese modo de producción y sus relaciones de explotación específicas, es reducir el aporte de Marx y Engels al nivel de los de 'Malibhus, Mill, Say, Torrens, Wakefield, Mac Culloch, Senior, Whately, R. Jones, etc.'.

CONTRADICCIÓN DE CLASE EN LAS SOCIEDADES DE LINAJES

1. Extorsión y explotación en las sociedades precapitalistas

Los debates llevados a cabo hasta ahora sobre la existencia o la inexistencia de una explotación y de clases sociales en tal tipo de sociedad precapitalista o en otro, han confundido sin duda alguna de suerte que la presencia, la intensidad de la extorsión, (algunos hablarán de "extorsión moderada" (o la importancia de los servicios prestados por los extorsionadores a la sociedad en compensación de la extorsión fueron sondeados para saber si se podía o no hablar de clases sociales antagónicas. Sobre la base de la problemática cuyos grandes lineamientos acabamos de indicar, está claro que esas cuestiones se plantean en términos muy diferentes: la extorsión, fuerte o moderada, compensada o no, no merecerá el nombre de explotación; por lo tanto no determinará clases y un modo de producción específico sino en la medida en que ejerza un efecto estructurante sobre las relaciones de cooperación entre los productores y sobre los procesos de trabajo, o, para retomar las palabras de Marx, en que corresponda a una sumisión real de los productores. Entonces y sólo entonces la extorsión podrá ser considerada como una relación de producción.

En definitiva, es en relación a la eficacia de su utilización, que podemos juzgar la extensión de conceptos marxistas como los de sumisión formal y sumisión real del trabajo más allá del capitalismo; y, como pensaba hace años, sigo pensando que el "valor de operación del concepto de clase es, por ejemplo, el explicar hoy, en términos de alianzas entre las clases dominantes de dos modos de producción diferentes y articulados, lo que pasa en tal país

de Africa o en otro, y que uno se hallaría en dificultades para explicar de otra manera". (*Colonialisme, neocolonialisme,...* p. 52). Ahora bien, desde esta perspectiva, la distinción entre extorsión y explotación es fundamental; lo que es importante no es que la extorsión sea fuerte o moderada, compensada o no, sino que se funde sobre un conjunto de relaciones sociales tales que la producción no pueda proseguir sin ella. Una clase explotadora es siempre, pues, un aliado útil para la burguesía, porque su poder, enraizado en la producción misma, es una base disponible inmediatamente para la transferencia de sobretabajo hacia el capitalismo.

a) *Extorsión sin explotación*: es lo que ocurre en el caso de las razias particularmente. Los campesinos o los pastores que periódicamente sufren razias son llevados a modificar su ritmo de trabajo para hacer frente a esa situación (por ejemplo, los agricultores desarrollan un doble sistema de almacenamiento de grano: graneros secretos ocultos lejos de los pueblos permiten suplir los graneros normales si los incursos pasaron por allí; por otra parte, un sistema tal puede ser utilizado para disimular una parte de las cosechas frente a conquistadores que hubieran establecido un sistema de extorsión más regular; de todos modos esto implica un incremento de la producción). Pero este ritmo se modificará en el marco de los procesos de trabajo, de las relaciones de cooperación y de las relaciones de explotación. *Propio de la sociedad saqueada*: sencillamente, el sobretabajo movilizado por el sistema en el marco de sus anteriores relaciones de producción deberá acrecentarse para hacer frente a la razzia. Esta aparece, entonces, como una relación de distribución que permite a su beneficiario apropiarse una parte del sobreproducto extorsionado por otros a los productores directos. La desaparición de los saqueadores, así como su aparición, no modifica en nada al sistema de producción: esa desaparición, incluso si es obtenida como consecuencia de una victoria militar de los campesinos, no puede ser considerada como el vuelco de una relación de producción. Mientras que el vuelco

del poder estatal en ciertas sociedades "hidráulicas" puede conducir o bien a la desaparición física de la sociedad, o bien a lo que Lévi-Strauss llama pseudo-arcaísmos, la desaparición de saqueadores no puede tener sino un efecto benéfico para la sociedad: permitir la disminución del tiempo de trabajo o el aumento del consumo (o, en el peor de los casos, el permitir a las clases dominantes preexistentes a la razzia apropiarse la parte del sobreproducto que los productores directos fueron obligados a proporcionar durante el período de razzia). Por esto, la supresión de la extorsión por razzia nunca presenta el menor problema a los productores saqueados, es un objetivo que cae de su peso.

Ciertos sistemas en que la extorsión es más regular, personalmente, me parece que entran en la jurisdicción del mismo tipo de análisis: como, por ejemplo, el reino de Segou



después de 1720; en efecto, Jean Bazin muestra (exposición oral, por aparecer) que el Estado central no deduce el excedente a las aldeas sino a costa de guerras permanentes contra las comunidades aldeanas, inclusive las que están situadas en el centro del reino. Lo más importante de las luchas conducidas por el aparato central en el transcurso de su historia sucede entre ese aparato central y las comunidades aldeanas. Esas guerras, que siempre desembocaban en un sitio, recurrían a un punto esencial: la cantidad disponible de excedente de alimento.

b) *Sumisión formal de los productores*. La extorsión, en semejantes sistemas, acarrea modificaciones en la estructura de la producción, pero sólo en lo que respecta a las relaciones de cooperación. Por ejemplo, aparecen trabajos colectivos realizados por los campesinos en los

campos de los jefes o del rey, trabajos que tienen una amplitud y una forma diferentes de lo que son los trabajos colectivos basados en la reciprocidad y que pueden ocurrir entre los mismos campesinos (esto en el caso en que la extorsión suceda en beneficio de señores o jefes o bien de un Estado centralizado); en cambio, las técnicas y las herramientas empleadas no están marcadas por la extorsión y por las nuevas relaciones de cooperación. Esta forma es más estable que la precedente e históricamente es raro que sea destruída desde el interior por la revuelta de los que sufren la extorsión. No obstante, cuando por lo general a continuación de un impacto exterior un sistema semejante es destruído, las unidades más pequeñas, que existían previamente y que conocían su propia división interna de clase, vuelven a funcionar en condiciones poco diferentes a las que precedieron el período

de relaciones de cooperación, incluso cuando conducen a la destrucción de los linajes anteriores y a su reemplazo por una estructura aldeana sin referencia a los lazos de sangre, en general no acarrea la desaparición de las antiguas técnicas y de las antiguas herramientas, no pudiendo establecerse el desarrollo de nuevas técnicas y herramientas sino bajo la dominación del sistema estatal o de señoría. Por esta razón, cuando el aparato de dominación desaparece, el regreso a las antiguas formas de división del trabajo es siempre inmediatamente posible y el sistema de linajes puede incluso reaparecer donde había sido desquiciado. Así, la sumisión formal de los productores no conduce, la mayoría de las veces, a una sumisión; no conduce por lo tanto, a la instauración de un nuevo modo de producción, a la estabilización de la extorsión en explotación, sino a la restauración de la antigua forma de dominación de clase, del antiguo modo de producción.

c) *Sumisión real*. En el caso de las sociedades de señoría o estatales, el debate más conocido que tenga relación con el problema que queremos plantear es el del "modo de producción asiático". Desgraciadamente, entre los marxistas como entre los no marxistas, este debate está viciado siempre por una hipótesis implícita o explícita (Wittfogel), absurda y jamás cuestionada por ninguno de los antagonistas: aquella conforme a la cual una evolución previa de la base material sería la que explicaría la evolución de las estructuras sociales. Así, profundizando este razonamiento hasta sus últimas consecuencias, se debería demostrar que, en las sociedades "hidráulicas", la aparición de un sistema de diques y de canales en gran escala es lo que explica la aparición de un Estado centralizado. Con todo, es mucho más interesante abordar estas cuestiones en el marco de la problemática empleada por Marx para el capitalismo: ¿cómo puede conducir la aparición de un Estado a la centralización de una red de irrigación previamente descentralizada, al olvido, al cabo de algunas generaciones, por parte de los campesinos de las técnicas de la irrigación descentralizada y de las técnicas de cultivo sin riego, de suerte que

la desaparición del Estado central conduciría (o conduce efectivamente cuando sucede) a la destrucción de la sociedad? Pero un enfoque semejante supone que dejemos de considerar a las ciencias y a las técnicas como el motor de la evolución histórica, que dejemos de comparar diferentes "niveles de las fuerzas productivas" entre modos de producción diferentes (cuando esa comparación sólo tiene sentido en el marco de un modo de producción dado, no siendo el "desarrollo de las fuerzas productivas" más que su adaptación siempre mayor a las relaciones de producción dominantes, de tal manera que las fuerzas productivas están tanto más "atrasadas" en relación a un nuevo sistema de relaciones de producción, cuanto más "adelantadas" estaban en relación al antiguo modo de producción).

Mejor que entrar al debate sobre el "modo de producción asiático", abordemos ahora el problema de la sumisión real de los productores en el marco de las sociedades de linajes.

2. La sumisión real de los productores en el sistema de linajes.

Sin tratar de dar una definición perfectamente satisfactoria de las sociedades de linajes, se puede decir que son sociedades segmentarias en que las unidades principales de la vida social, y en particular las unidades de producción esenciales, están constituidas en base al parentesco real o ficticio; en que existe entre tales unidades un sistema de intercambio matrimonial reglamentado, en general, ligado a un conjunto de otros intercambios; en que la división del trabajo descansa principalmente en la división sexual y en la división en función de la edad social; en que el sistema matrimonial es el arma esencial de que dispone la clase dominante contra los que domina.

Para evitar caer en una discusión falsa, debo recordar que contrariamente a lo que me reprocha Meillassoux, por ejemplo, y que nunca escribí, "a la inversa de lo que sugiere Rey, las clases no se forman entre las dos categorías que él considera: el conjunto de todos los mayores y el conjunto de todos los menores de las comunidades asociadas" (*Mujeres, graneros y capitales*, p. 123),

que los menores constituían la clase dominada. Incluso escribí explícitamente lo contrario, particularmente para atenerme a la simple "problemática" de *Colonialisme, néo-colonialisme...* —el texto en el que discuto tesis de Meillassoux—, p. 48, p. 51, p. 63 y p. 68. Así escribía yo en la página 51: "Los menores evidentemente no son los únicos explotados por los mayores. Si comprendemos por menores a adolescentes o adultos de sexo masculino, las mujeres y los niños (y los esclavos, cuando los hay) son explotados al menos con igual dureza. Por esto es que hay que definir como clase dominada al conjunto del grupo local con exclusión del mayor mismo". Precisamente, yo reprochaba a Meillassoux que se centrara demasiado exclusivamente en la oposición mayor-menor, y que confundiera así el orden de sucesión de la jefatura (que se lleva a cabo en el marco del linaje) con la relación de de-



pendencia (que ocurre en el marco del grupo local). En el caso de la sociedad patrilineal y patrilocal, para los menores, y sólo para ellos, es posible una confusión entre esos dos órdenes de realidad. Pero no lo es en el caso de una sociedad matrilineal y patrilocal como la que yo observaba. Todo el capítulo VII, que cierra y concluye la parte de mi libro dedicada a la sociedad de linajes, "¿Qué es el parentesco?" (pp. 207-215), saca las enseñanzas de ese hecho, mostrando que en el seno del grupo local, lugar de la explotación, el mayor es el único miembro del linaje dominante presente en el caso de una sociedad matrilineal y patrilocal; sus menores no residirán allí sino el día y en la medida en que hereden la jefatura del linaje de ese mayor (su tío materno o hermano uterino); en toda otra circunstancia, vivirán (y produ-

cirán), no en la tierra de su linaje, sino en la tierra de uno de sus ancestros en línea paterna. En el caso de una sociedad patrilineal y patrilocal, los menores destinados a heredar la jefatura del linaje viven y producen en la tierra del linaje, pero los otros productores (mujeres o esclavos) no están destinados, de modo alguno a heredar un día la jefatura. Yo inferí lo siguiente. "Esto nos permitió no tomar en cuenta la objeción más trivial que se hace comúnmente a la existencia de clases en la sociedad de linajes: ¿cómo quiere usted que hayan clases puesto que todos serán jefes algún día?"; observación evidentemente falsa porque 1) los esclavos, 2) las mujeres casi siempre, 3) y, a pesar de lo que se diga, la mayoría de los hombres no llegarán nunca a ser jefes. Más aún, esta objeción no tiene mucho sentido concreto en el caso de una sociedad gerontocrática. porque la esperanza

de llegar a la jefatura a los sesenta años (esperanza que nunca es una certeza, lejos de ello, cuando la suerte común es morir antes de alcanzar esa edad) no es más que un consuelo muy leve para hacer soportar privaciones tales como el celibato hasta los 35 años a un hombre de 20". (p. 215).

Una vez descartado este falso debate, queda por demostrar que los jefes de linaje constituyen una clase en el sentido que definí, y si nada tengo que suprimir a lo que había escrito sobre este tema en *Colonialisme, neocolonialisme...*, sin embargo la argumentación no estaba completa y sí demasiado exclusivamente centrada en la demostración de la existencia de una extorsión.

Si conocemos a fondo cierto número de datos históricos concernientes al establecimiento de

sistemas de extorsión de tipo estatal o de señorío en el seno de sociedades que vivían antes en el marco de sistemas de linajes o aldeanos, es posible igualmente estudiar el paso de la dominación formal a la dominación real de esos señoríos o estados sobre los productores directos (génesis de las sociedades estatales "hidráulicas", por ejemplo). En cambio, no tenemos ninguna serie de observaciones que nos permitan conocer o incluso reconstituir la historia del establecimiento del modo de producción de linajes. Esto excluye, no obstante, algunos falsos debates como el de la determinación de las estructuras de linajes por medio de, la agricultura. Más que afirmar que las sociedades de cazadores o de recolectores son incompatibles con una institucionalización de los sistemas de parentesco, esta problemática incluiría, más bien, a considerar a las numerosas sociedades de cazadores-recolectores, en que se observaron y estudiaron sistemas de parentesco extremadamente estables y complejos, como ejemplos de dominación formal de la estructura de linajes. La dominación real aparecería con la agricultura, la cual marca el punto a partir de donde ya no es posible regresar, por razones técnicas, a unidades inestables previas a los linajes (el caso de unidades de producción inestables, que practican la agricultura durante una parte del año, la caza y la recolección, por falta de un sistema de almacenamiento, durante el resto del año, aparece entonces, tal como sugiere Lévi-Strauss para los nambikwara, como un pseudo-arcaísmo). El término de dominación formal se aplicaría particularmente bien a los casos de sociedades de cazadores-recolectores en que la existencia de un sistema de parentesco complejo se acompaña de una clara división sexual del trabajo. La complejidad misma de tales sistemas de parentesco, en relación a los encontrados en las sociedades de linajes de agricultura y pastores, podría incluso comprenderse como hipertrofia de los procesos extra-económicos de reproducción de las relaciones de producción, hipertrofia de la que pueden eximirse las sociedades agrarias de linajes, ya que la adaptación de su base técnica a sus relaciones de producción asegura esa

reproducción y garantiza el no-regreso a formas previas a los linajes (empleo provisionalmente estas fórmulas funcionalistas; de hecho, vamos a verlo, "la sociedad de linajes" no es el tema de su historia, sino, para retomar la formulación de Althusser, la lucha de clases la que es su motor).

No obstante, el empleo de conceptos tales como el de sumisión formal sólo tiene sentido en la medida en que secuencias históricas nos permiten mostrar que tal sumisión formal desemboca en sumisión real; dicho de otro modo, en el caso que nos ocupa, la aparición de un sistema estable de parentesco y de intercambios matrimoniales entre unidades de linajes, así como el desarrollo de una división sexual (y de una división por edad social) del trabajo igualmente estable, constituyen para las sociedades de recolectores la vía obligatoria hacia el establecimiento de la agricultura. Aunque esta hipótesis parezca más verosímil (y, en todo caso, menos visiblemente invalidada por los hechos) que la hipótesis inversa, —según la cual la agricultura precedería y determinaría la estructuración de linajes—, ninguna observación histórica permite hoy corroborarla y, al menos por el momento, no vemos cómo podría resolver semejante problema la arqueología. Nos conformaremos, pues, frente a las sociedades de linajes que conocemos, con plantearnos el problema de la determinación de las estructuras técnicas por las relaciones sociales, independientemente de toda hipótesis genética. Por otra parte, este es el tipo pertinente de análisis de un modo de producción, una vez establecida la dominación real, no siendo el orden histórico de aparición de los diferentes procesos forzosamente el mismo que el de las relaciones de determinación entre ellos.

a) *Extorsión.* Para demostrar que verdaderamente hay sumisión real de los productores en el marco de un modo de producción que opone a clases sociales antagonicas, debemos demostrar 1) que hay extorsión, 2) que esa extorsión estructura las relaciones de cooperación a través de la división del trabajo (sumisión formal), 3) que toda mutación técnica está determinada por esas relaciones de extorsión y sólo puede desarrollar-



se si la refuerza (sumisión real). No insistiré mucho en el primer punto que ya fue objeto de todos los debates anteriores. Siendo característica específica de la extorsión de linajes el aparecer a través de las relaciones matrimoniales, me conformaré con dos ejemplos, uno que se refiere a sociedades donde la dote desempeña un papel esencial (el ejemplo congolés sobre el que trabajé en 1965-67), y otro que se refiere a sociedades donde ésta casi no lo desempeña (ejemplo del norte de Togo, sobre el que trabajé desde 1970). La importancia de la existencia de una extorsión en tales sistemas aparece, entre otras cosas, en el momento de la penetración del sistema capitalista: en efecto, la alianza con la clase dominante pre-colonial sólo interesa a la burguesía en la medida en que esa clase dominante posee por sí misma los medios de deducir un sobretrabajo a sus dependientes. En tal caso, la burguesía puede, por diversos medios (y en especial por el sistema de los precios), transferir una parte de ese excedente hacia el sistema capitalista, incitando a su aliada a crear la extorsión. Si la clase dominante pre-capitalista no posee esa capacidad de extorsión (ya no es una clase dominante en el sentido que la definí), la burguesía deberá introducir un nuevo modo de producción rural que le permita esa transferencia sin modificar, en un primer momento, la base material de la producción. La experiencia ha probado ampliamente a los colonizadores que este tipo de solución no representa sino un mal menor.

En lo que se refiere a las sociedades tsangui, punu y kuni, simplemente recordaré que la dote no constituye en sí misma la relación de extorsión, sino que la dependencia de los menores en relación con el mayor (en el seno del grupo patrilocal y no del matrilineaje) para la ob-

tención de una dote, es uno de los argumentos esenciales que los induce a proporcionar permanentemente a ese mayor las prestaciones en trabajo y en especie designadas con el término de *pawu*. Al principio del período colonial, ese *pawu* es sostenido con las ganancias en dinero obtenidas por los dependientes que venden sus productos o su fuerza de trabajo y la dote continúa siendo entregada por el padre. A fines del período colonial, el *pawu* de los asalariados desaparece y éstos pueden adquirir directamente una dote y entregarla a los padres de la novia; sólo en este momento, cuando la dota ya es una forma transformada, se convierte en una relación de extorsión directa (la dote del período actual es el *pawu* pre-colonial lo que el actual precio de la tierra, pagado directamente por el campesino trabajador, es a la corvea o a las diversas prestaciones de los siervos a su señor). Los padres o los jefes de grupos patrilocales proporcionan dotes para sus hijos y nietos y las reciben por sus hijas y nietas. Para ellos, ésta es globalmente una operación blanca (incluso sí, por razones de *sex-ratio*, no lo es para cada jefe de linaje), pero las prestaciones de *pawu* exigidas a los dependientes son muy reales. En lo esencial, esas prestaciones se concentran en manos del jefe del linaje (que es jefe de grupo patrilocal, porque también es jefe del matrilineaje al que pertenece la tierra), y los otros hombres del grupo patrilocal, sea cual sea su edad, sólo se beneficiarán a su vez con tales prestaciones si tienen la suerte de heredar la jefatura de su propio matrilineaje. El conjunto de esas prestaciones, que tienen por objeto los productos de las actividades masculinas sólo es posible porque las mujeres atienden a lo esencial del trabajo agrícola: de modo indirecto, ellas son las que verdaderamente propor-

cionan la mayor parte del sobretrabajo exigido por la sociedad.

La sociedad gangam del norte de Togo practica un sistema de intercambio "directo" de las mujeres entre los linajes; de hecho, ese intercambio "directo" funciona gracias a un sistema de compensación entre los linajes de un mismo clan exógamo —que sigue funcionando de generación en generación—. No presentaré aquí ese sistema, estudiado por otros desde una perspectiva clásica en grupos muy vecinos de los gangam, y que parece particularmente igualitario. Observándolo de más cerca, me di cuenta de que ese sistema tiene por resultados:

- concentrar las mujeres entre las manos del mayor de cada grupo de *siblings*;
- concentrar también las mujeres entre las manos del grupo de *siblings* descendiente de la primera mujer de un hombre (es decir, del mayor de ese grupo de *siblings*);
- permitir a los hermanos menores casarse solamente, en el mejor de los casos, cuando la hija mayor de su hermano mayor alcanza la edad núbil, por lo tanto, con una diferencia mínima de 15 años (de hecho, muchos más) en relación a ese hermano mayor.

Ahora bien, la división sexual del trabajo impone a los menores permanecer en la unidad de producción del mayor mientras no estén casados. Y la división del trabajo por edad social considera como "jóvenes" a todos los hombres no casados, y a esos hombres "jóvenes" les son confiadas las tareas más duras (por ejemplo, abrir los surcos), mientras que los mayores cumplen con tareas de alto valor simbólico (por ejemplo, sembrar al voleo el fonio), pero que demandan mucho menos esfuerzo. De este conjunto de hechos resulta que casi nunca se constituyen linajes provenientes de menores, y que, incluso una vez casados, los menores continúan dependientes del linaje de su hermano mayor. Los más jóvenes de entre ellos, a menudo, son casados después del hijo mayor de su hermano mayor.

Concluimos que allí también hay explotación de los menores por parte de los mayores, tomando estos términos en sentido propio: por una parte, en

efecto, hay extorsión y, por la otra, la división sexual del trabajo y la división basada en la edad social, edad determinada por el matrimonio, están bien fijadas por ese sistema de extorsión. Como esta división sexual y esta división por edad, reservando cierto número de tareas específicas a las mujeres y a los niños, constituyen igualmente la base de su explotación, de ello podemos concluir que hay sumisión formal del conjunto de los productores a la explotación de linajes, la cual define a los mayores (en sentido estricto en el caso nor-tongolés, en un sentido más general en el caso congoleño) como clase dominante y al grupo local patriarcal, con exclusión de ese mayor, como clase dominada. Sin embargo, para poder hablar plenamente de explotación y de clases sociales tenemos que demostrar que la sumisión de los productores no es sólo formal sino también real.

b) *Sumisión real de los productores.* Antes de regresar a las sociedades de linajes, completemos un poco la presentación del concepto en el caso capitalista. Marx presenta el desarrollo de la gran industria como determinado constantemente por la exigencia de extorsionar la plusvalía relativa; en efecto, esto es lo que ocurre en definitiva puesto que, mientras se permanece en el seno del sistema capitalista, los patrones son los que siempre tienen la última palabra. Pero, si se mira desde más cerca, el movimiento de la división del trabajo y el de la tecnología, no aparecen tan unívocamente determinados por la lucha de la burguesía contra el proletariado, sino también por la lucha en respuesta del proletariado contra la burguesía. Por ejemplo, si se consideran experimentaciones actuales de la burguesía, como los "horarios móviles" o la "reubicación de las tareas", que afectan tanto al sistema técnico como a la división del trabajo, está claro que esas innovaciones resultan de la lucha de los trabajadores contra la parcelización de las tareas, nacida del sistema Taylor, quien trataba de responder a la lucha de los trabajadores con el acortamiento de la jornada de trabajo. Por supuesto, mientras se permanezca dentro del capitalismo, semejantes innovaciones sólo se generalizan si son com-



patibles con el incremento de la extorsión de plusvalía; pero, de la misma manera, es evidente que, en ausencia de la lucha de los trabajadores, el desarrollo técnico y la evolución de la división del trabajo tomarían otros derroteros. No es, pues, exclusivamente la relación de extorsión la que determina la evolución técnica y la de la división del trabajo, sino la lucha de clases la que es su motor. Mientras que la lucha de la clase dominada no conduzca al derrocamiento de la clase dominante, esas evoluciones ocurrirán en un sentido siempre más coherente con la relación de extorsión. Pero, en definitiva, es a nivel de la relación entre las clases que hay sumisión formal o real (Marx habla de sumisión *al capital*).

En las sociedades de linajes, la evolución técnica así como la de la división del trabajo aparecen determinadas por la lucha de clases. A diferencia del sistema capitalista, no es la clase dominante la que impone la innovación, pero ésta se encuentra constantemente obligada a responder a ella. Esto lo hace ya sea impidiendo la difusión de innovaciones que cuestionarían su dominación, ya sea desarrollando las que son compatibles con el mantenimiento y el fortalecimiento de esa dominación, ya sea mediante algunas mutaciones al nivel de la división del trabajo. Desde este punto de vista, se puede llamar innovaciones tanto a una invención en el sentido estricto, como a un préstamo del exterior, porque lo importante no es el modo como la invención está hecha, sino el modo como se difunde para modificar el sistema técnico. Es tan interesante analizar el bloque de ciertas innovaciones como el desarrollo de otras. Por ejemplo, el muy rápido desarrollo de la mendicicia en lugar de cereales en el África central en el siglo XVI, debe ser relacionado con el tipo de división

del trabajo (trabajo agrícola esencialmente femenino, con excepción de los grandes desmontes) y el desplazamiento de las relaciones de explotación resultante (sobre trabajo directo proporcionado principalmente por las mujeres, y transferido a los jefes de linaje a través del trabajo no agrícola de los hombres). No obstante, la observación directa de las mutaciones técnicas o de las resistencias a las mutaciones permite un análisis mucho más sutil que todas las reconstituciones históricas. Observé entre los gangam luchas semejantes en torno a la innovación; *tomaré tres ejemplos de ellas.*

Los hombres jóvenes intentan desarrollar el ñame en lugar del mijo, porque ese cultivo, introducido desde el exterior a la sociedad gangam (sin duda, alrededor de 1750, a la llegada de los yokossi, migrantes originarios del país okan donde el cultivo dominante era el ñame) permite independizarse de la mediación del mayor, ya que la unidad de producción del ñame no está constituida por el grupo local de linaje, sino por grupos de hombres jóvenes que practican entre ellos, y por propia iniciativa, una solidaridad recíproca. Evidentemente, esto amenaza a la dominación de los mayores, puesto que son cuestionadas tanto la división sexual de linaje como la división del trabajo por edad social. Se trata pues, de una mutación técnica portadora de nuevas relaciones de producción, cuyo libre desarrollo no pueden tolerar los mayores. La lucha en torno a esta innovación fue una lucha prolongada (más de dos siglos), y condujo a un encuadramiento de la producción del ñame por la producción de mijo: en efecto, la simple observación de los procesos técnicos muestra que las diversas tareas necesarias para la producción del ñame deben encontrarse en los intersticios de la

producción de mijo (en especial, la aporaduradora ocurre en parte a fines de la estación de las lluvias y en parte a principios de la temporada húmeda, cuando un buen crecimiento de las especies, supondría que estuviera totalmente efectuada al terminar la temporada de lluvias, de manera que la siembra pudiera hacerse a mitad de la siguiente temporada de secas). La producción de ñame sigue siendo una actividad secundaria y dominada que no amenaza las relaciones de explotación articuladas en torno a la producción de mijo. En la mayor parte de las sociedades de linajes una actividad principal agrícola u otra (por ejemplo, la pesca) es el sitio en torno al cual se articulan las relaciones de clase, desarrollándose las otras actividades sólo en los tiempos libres dejados por esa actividad principal.

Los colonizadores intentaron desarrollar el maní; en la sociedad gangam precolonial ya existía, pero en forma extremadamente limitada. Se pudo observar entre los grupos vecinos de los gangam una rápida extensión del maní, en los años 1935-36, de manera casi espontánea (el maní fue introducido al norte de Dahomey y se desarrolló semispontáneamente en el norte de Togo por iniciativa de los somba, que están a caballo sobre los dos países). Sin embargo, desde el momento en que la Administración quiso enmarcar esa producción, en lugar de dejar jugar las contradicciones sociales que impulsaban su desarrollo desde el interior mismo de las sociedades mencionadas, la producción decayó de modo catastrófico y ninguna presión pudo jamás volver a hacerla arrancar (la fluctuación es totalmente independiente de la de los precios). Ahora, en lo que respecta al país gangam, esa producción nunca se desarrolló, salvo bajo la coacción del colonizador (evidentemente, ésta es la forma de lucha de clases que ejercía contra los campesinos). A cada debilitamiento de la coacción, la producción se anulaba, ya que ninguna de las clases presentes en la sociedad de linajes veía interés en su desarrollo. Las compañías de ubicación rural (B.D.P.A., C.F.D.T., etc.), que reemplazaron en esta tarea de coacción a la Administración desde el período neocolonial, parecen haber sacado conclu-

siones de ese hecho: desde hace algunos años ya no intentan hacer producir maní a los campesinos gangam, sino algodón. . .

Desde hace algunos años, las mujeres desarrollaron el cultivo del *pois de terre* (voandzou). El contraste con el estancamiento permanente del maní, para el que existía un mercado y una coacción, es sorprendente: el *pois de terre* se desarrolló desde hace una decena de años entre los gangam por intermedio de las mujeres berba del norte de Dahomey, a consecuencia de la extensión del área matrimonial gangam hacia los berba (los berba tienen el mismo sistema matrimonial que los gangam, pero están situados relativamente lejos de ellos y hasta fechas recientes no realizaban intermatrimonios). Esa extensión fue muy rápida en la medida en que el único mercado del *pois de terre* es el intercambio, volumen contra volumen, con el mijo, producto masculino, además de una reducida venta a precios muy bajos en los mercados internos de la sociedad gangam (esos mercados existían antes del período colonial, y sobre todo antes de la llegada de los conquistadores tyokossi a la región; desde la independencia pasan por un nuevo período de auge). La explicación de esta extensión es simple: antes, es decir, hasta alrededor de 1965, el voandzou era desconocido en tierra gangam, pero las mujeres cultivaban la alubia *vigna*, que se utilizaba socialmente de la misma manera (intercambio volumen contra volumen, con los hombres, a cambio de mijo y venta muy débil en los mercados) y satisfacía *grosso modo* las mismas necesidades de nutrición. Sin embargo, la alubia podía ser sembrada en asociación con el mijo y efectivamente era producida sólo de esa manera: su producción, pues, no era más que un sub-producto del cultivo del mijo, enteramente dominada por los mayores. Por el contrario, ocurre que el *pois de terre* exige surcos más espaciados que los del mijo y debe ser cultivado en campos independientes. Esta característica técnica permitió a las mujeres desarrollar ese cultivo en el marco de relaciones sociales enteramente nuevas: en lugar de hacer ese nuevo campo en el marco de las relaciones sociales internas al linaje, utilizaron una forma, la

“invitación al cultivo”, que, normalmente, sólo puede ser dominada por el jefe del linaje. Así, para las escardas del campo del mijo, y en particular para la primera, que debe hacerse muy rápidamente, el jefe del linaje invita, vía los jefes de otros linajes, a los menores y a las mujeres dependientes de esos jefes a venir a trabajar su campo; les ofrece, según los casos, cerveza de mijo o alimentos, proporcionados en cantidades establecidas y de acuerdo a normas precisas. Las mujeres movilizaron en su provecho y a su propia iniciativa esta fórmula. Sin reconsiderar la división sexual del trabajo, fueron capaces de arreglárselas completamente sin la intervención de los mayores, porque la alianza que se estableció entre ellas y los menores en esa ocasión les permitía cumplir con todas las tareas del ciclo agrario, sin tener que innovar demasiado en el terreno del dominio de las diferentes técnicas. Pero, las modificaciones introducidas en las relaciones sociales tenían un carácter explosivo y los mayores no podían dejar desarrollar esa empresa sin reaccionar: su contraataque, que pude observar en el momento de mi misión de 1974-75, se desarrolló a nivel de la circulación. Una verdadera campaña denigratoria del *pois de terre* fue

organizada entre los consumidores masculinos, con tal fuerza que llegaron a involucrar hasta a los menores; así, las mujeres cada vez encontraron menos compradores en el mercado para ese producto, o menos voluntarios para un intercambio directo contra mijo. Hay ahí una mutación tecnológica abortada en parte; pero entre los berba vecinos, sin duda por no haber encontrado a tiempo los mayores la réplica adecuada, la experiencia llegó mucho más lejos, y parece que esto haya permitido a las mujeres acrecentar notablemente su margen de autonomía. El modo de producción de linajes no fue cuestionado por ello, y podemos imaginar muy bien que puede mantenerse limitando la intervención de los hombres a las tareas más duras, mediante cierto número de modificaciones técnicas, y dejando a las mujeres dominar la casi totalidad del proceso de producción agrícola. Después de todo, es lo que ocurre en el África central con el cultivo de la mandioca y esto no ha debilitado en nada las relaciones de clase de linajes. Sin embargo, si los mayores gangam no hubieran logrado romper la alianza entre las mujeres y los menores (y no es seguro que lo hayan logrado enteramente), la dinámica creada por una muy li-

gera mutación técnica —porque hubiera sido portadora de nuevas relaciones sociales— (en este caso, relaciones de cooperación no dominadas por relaciones de explotación)— habría podido desembocar en una crisis mucho más profunda del sistema de linajes. Mientras una crisis semejante se produce en un medio ambiente dominado por el capitalismo, no puede conducir sino a su fortalecimiento. Pero también podría encontrar su sitio en un proceso revolucionario de conjunto y permitir a los campesinos de una región como el norte de Togo encontrar su propia vía hacia la construcción de relaciones comunistas.

Sea la que fuere, la aparición de una innovación técnica nunca es en sí misma un elemento motor para la evolución de la sociedad; es la lucha de las clases que tiene lugar (o que no lo tiene: en cuyo caso la innovación nació muerta) en torno a esa innovación la que le asigna la amplitud y los límites de sus efectos. Esa lucha acaba, en general, en victoria de la clase dominante, sobre todo en los casos de dominación real; entonces, la innovación técnica o bien es ahogada, o bien no conduce sino a resultados compatibles con las relaciones de explotación e incluso las fortalece. Pero, aún en este caso, y, por supuesto, en el caso contrario en que la lucha de las clases conduce a la instauración de un nuevo modo de producción, realmente es esta lucha y no la innovación técnica lo que constituye el motor de la historia.

c) Existe un modo de producción de linajes; se caracteriza por una dominación de clase ejercida por jefes de linaje que se transmiten el poder en línea paterna o materna sobre grupos locales constituidos con frecuencia sobre una base patrilocal. La sumisión de los productores al sistema de linajes es una sumisión real, por lo tanto, particularmente estable; su cuestionamiento supondría el derrocamiento no sólo de las relaciones de explotación, sino también de la división del trabajo y de los procesos técnicos mismos propios de ese modo de producción.



Traducción de María Encabo de Lamas con la supervisión técnica de Jesús Jáuregui.

HETERO / HOMOSEXUALIDAD

El tema del homosexualismo ha sido siempre difícil de tratar. Más aún en sociedades que, como la mexicana, están dominadas por una ideología machista. Ser homosexual se vuelve una aberración, un "vicio", una perversión. Es considerado anti—natural, anti—social, anti—revolucionario. Y como uno de los temas *tabús* en la vida cotidiana, su estudio científico ha sufrido igualmente de este prejuicio. No es sino hasta en época muy reciente que se inician los estudios con la suficiente seriedad y objetividad para tratar el fenómeno. De entre estos, el informe del Dr. Alfred Kinsey marca un hito en los anales de la ciencia. Después de un largo y minucioso estudio que consume largos años de vida, el Dr. Kinsey llega a la conclusión que la homosexualidad es una parte natural

Sabemos que en un principio la actividad sexual surge como un mecanismo biológico para la reproducción de las especies, sin embargo a lo largo del devenir evolutivo su significación y funcionalidad se complejizan hasta llegar a ser, a través de su función como fuente de placer, un poderoso motor de acción que influye en las relaciones interindividuales, regulando y motivando realidades socioculturales.

La sexualidad no es una manifestación genotípica, sino más bien una expresión fenotípica, que conjuga la potencialidad de la carga genética con la diversidad estimulativa del medio ambiente, tanto físico como sociocultural. Es decir, aunque la presencia, por ejemplo, del cromosoma Y permitiera que se manifestara una diferenciación anatomofisiológica masculina, no podríamos concluir que por su sola acción se pudieran determinar aquellas conductas que un grupo social específico en un momento dado de su historia calificaría como masculinas.

La sexualidad, concebida como *el comportamiento que el ser adopta para sí y en sociedad en función de poseer un sexo*, se estructura en base a elementos biológicos, psicológicos y socioculturales: no es el producto específico de uno solo de estos

factores.

A lo largo de la historia nos hemos visto viciados a simplificar aquello que requiere de un análisis complejo. En lo que se refiere a la sexualidad su estudio y comprensión se han enfrentado a una serie de barreras ideológicas y morales, políticas, económicas, religiosas, etc., que no sólo han restringido su conocimiento, sino limitado la expresividad comportamental misma.

En fechas recientes, sin embargo, tanto las concepciones teóricas como la investigación sobre los muy diversos aspectos en que la sexualidad, de una u otra forma, está presente, han permitido ver más allá de los moralismos temporales para adentrarnos en el verdadero trabajo científico de este campo.

Ya Freud concebía la importancia de la sexualidad como elemento integral del individuo, vislumbrando que su expresividad era tan restringida debido primordialmente a presiones mesoambientales. Sus ideas en relación a una bisexualidad inherente al individuo, abren el camino hacia nuevos postulados teóricos que permiten enriquecer nuestro conocimiento sobre la sexualidad. Poco a poco se contempla al individuo como un ser cuyo comportamiento no está esencialmente dirigido hacia determinadas formas de conducta. El

de nuestro ser, una tendencia natural en todos los seres humanos. En algunos, ésta llega a polarizarse hasta generar la bisexualidad o la homosexualidad propiamente dicha. En otros, en la mayoría, no es sino una posibilidad no realizada.

En el presente trabajo, un joven investigador mexicano profundiza y amplía las conclusiones del Dr. Kinsey, en base a nuevos estudios realizados por parte de la especialidad de antropología física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Dicho trabajo es notable no sólo por sus conclusiones científicas en sí, sino por el esfuerzo que significa su producción en un medio violentamente hostil a este tipo de manifestaciones.

comportamiento general del *Homo sapiens*, y por ende su responsividad sexual, se caracteriza, ante todo, por su gran plasticidad.

Asimismo es de todos conocida la valiosa aportación que para este campo significaron las investigaciones de Alfred Kinsey, realizadas en la década de los cuarentas. En virtud de las mismas el mencionado investigador llegó a graficar la sexualidad humana como un *continuum* hetero/homosexual. En sus extremos ubicó a aquellos individuos que, por sus preferencias respecto al sexo deseado de su o sus parejas, denominó "heterosexual exclusivo" y "homosexual exclusivo". En los puntos intermedios de la tabla, Kinsey colocaba a aquéllos que se inclinan afectivamente hacia uno de los sexos, sin negar su responsividad, potencial o activa, con el otro (Fig. 1).

Este trabajo revolucionó las concepciones teóricas en contra de los rígidos estereotipos de expresividad comportamental. Asimismo, puso de manifiesto una matización de posibilidades que, en el centro de la tabla, se resume en la bisexualidad.

Ahora bien, a la luz de los avances teóricos y prácticos de la disciplina sexológica, podemos afirmar que no sólo se ha evidenciado tal matización de la sexualidad humana, sino que incluso no podemos identificar

a un individuo en un punto del *continuum* esperando que ahí permanezca durante toda su vida. Debemos considerar que se puede movilizar un sinnúmero de veces por distintos puntos del *continuum*.

En función de lo dicho anteriormente creímos necesario un replanteamiento crítico de la tabla de Kinsey, que reflejara con mayor exactitud la gran complejidad de la sexualidad humana en el marco mismo del *continuum* hetero/homosexual, propuesto hace treinta años.

Aunada a los matices ya indicados entre los puntos, vimos la necesidad de que la tabla contemplara el potencial bisexual inherente al ser, en todos los niveles (Fig. 2) y, asimismo, en qué medida la expresividad sexual se manifiesta a través de conductas y/o actitudes.

En un primer momento, con el fin de huir de la riesgosa utilización de números para clasificar los siete niveles de la tabla, dado que por costumbre suelen inferirse valores de prioridad en una numeración corrida, se pensó en sustituir ésta por "Fundamentalmente heterosexual" (FHt), "Básicamente heterosexual" (BHt), "Preferentemente heterosexual" (PHt), "Bisexual" (B), "Preferentemente homosexual" (PHm), "Básicamente

UNA MODIFICACION DE LA TABLA DE KINSEY

homosexual" (BHm) y "fundamentalmente homosexual (FHm) (Fig. 3). Esta terminología describe claramente una matización y no determina rigidez alguna en relación a la preferencia, subrayando más bien la potencialidad de responder con uno y otro sexo. Una incompatibilidad total afectiva con uno de los sexos resulta verdaderamente imposible, por lo menos en la medida en que nuestro vivir cotidiano no transcurre en un mundo monosexual.

Posteriormente se trabajó en una concepción gráfica que, en los niveles originalmente propuestos, hiciera referencia a la práctica o a la no experiencia conductual de una u otra expresión: hetero u homosexualidad. Para ello se subdividió cada uno de los niveles de heterosexualidad y homosexualidad en tres, que suponen: "Practicante abierto" (PA), "Actitud o práctica oculta" (O) y "No practicante" (NP) (Fig. 4).

En los tres primeros niveles (heterosexualidad) se subdividió además, en la parte inferior de la tabla, cada una de las divisiones mencionadas, en otras tres, con el mismo significado de práctica o actitud, pero invirtiendo su ordenación corrida, es decir, la de "no practicante" a "practicante abierto". Con ello podemos ubicar en el segundo punto del *continuum* por ejemplo a un individuo fundamentalmente heterosexual, practicante abierto de su heterosexualidad, pero oculto de su homosexualidad, es decir, que ha fantaseado con la homosexualidad, tuvo alguna experiencia y él mismo no la acepta o bien se encuentra en un momento de cuestionamiento personal en relación a su responsabilidad homosexual: FHt/PAht—Oht.

De esta forma, cada uno de los tres niveles de la heterose-



xualidad conforman nueve puntos del *continuum*, sumando la heterosexualidad en su conjunto un total de veintisiete puntos (Fig. 5).

De igual modo, en los niveles de la homosexualidad se conciben los mismos veintisiete puntos, con la diferencia de que es respecto a la responsabilidad heterosexual que se subdivide tres veces por cada división de los niveles de homosexualidad (Fig. 6). Con ello, se contemplan también las muchas posibilidades de aceptación, no aceptación, experiencia o no experiencia de su hetero u homosexualidad del propio individuo homosexual.

En el nivel intermedio, bisexualidad, se subraya que es una realidad rica en matices y no una indefinición hetero u homosexual, a través de una subdivisión en dieciocho puntos del *continuum* (Fig. 7).

Así la tabla contiene setenta y dos puntos en los que podemos ubicar a los individuos, tanto en relación a su atracción por uno y/u otro sexo, como respecto a su aceptación y actitud en función de las posibilidades de experiencia sexual.

En este *continuum* quedan en los extremos, por un lado, aquéllos que siendo fundamentalmente heterosexuales, llevan a cabo prácticas sexuales con parejas del otro sexo y no tienen ninguna experiencia ni han fantaseado ni piensan en la posibilidad de responder ante un estímulo homosexual: FHt/PAht—NPHm; en el otro extremo, el fundamentalmente homosexual que tiene experiencia con individuos de su mismo sexo y ninguna práctica, deseo o fantasía con parejas del otro sexo: FHm/PAhm—NPHt.

En el centro de la tabla, formando una intersección, se localizan los seres que tienen atracción y experiencia con uno y otro sexo: B/PAht—PAhm, así como aquéllos que reconociendo la atracción que sienten por ambos sexos, carecen de experiencia sexual: B/NPHt—NPHm.

Con toda esta subdivisión se manifiesta algo que muchas veces escapa a la concepción que tenemos de la sexualidad de otros, sobre todo si esos otros no comparten nuestras preferencias. En una cultura en la que la heterosexualidad no sólo es la norma estadística, sino lo dese-

ado e impuesto por el sistema imperante, nadie pone en duda, por ejemplo, la existencia de castidad o virginidad (inexistencia de práctica sexual) de una persona que afirma ser heterosexual. Sin embargo, para muchos resulta incomprensible que alguien, careciendo de experiencia sexual, se autodefina como bisexual u homosexual, siendo realidades innegables tales situaciones.

El universo de la sexualidad humana es demasiado complejo como para imponer etiquetas definitivas y estereotipadas, y para generalizar lo que observamos en un número "X" de personas, aún y cuando tal número lo consideremos estadísticamente válido. No debemos olvidar que obtener una muestra estadística que refleje a la especie *Homo sapiens*, independientemente de variables culturales e históricas es algo irrealizable, por la misma razón de que la especie se caracteriza por su variabilidad biológica, psicológica y sociohistórica.

BIBLIOGRAFÍA

- Kinsey, Alfredo y col.
1948 *Sexual Behavior in the Human Male*. W. B. Saunders Company, Philadelphia.
- Alvarez-Gayou, J. L. y col.
1979 *Elementos de Sexología*. Editorial Interamericana, México.
- Churchil, Wainwright.
1968 *El comportamiento Homosexual Entre Varones*. Ed. Grijalbo, México.
- Beach, F. & C. Ford.
1969 *Conducta Sexual*. Ed. Fontanella, Barcelona.
- Schofield, Michael
1972 *El Comportamiento Sexual de los Jóvenes*. Ed. Fontanella, Barcelona.
- Enriquez, J. R. (Ed.)
1978 *El Homosexual ante la Sociedad Enferma*. Col. Acrata-Libertarios, Ed. Tusquet, Barcelona.
- Klein, Fred
1978 *The Bisexual Option*. Arbor House, New York.

Por Xabier Lizarraga

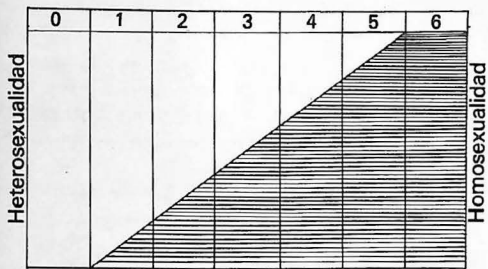


Fig. 1

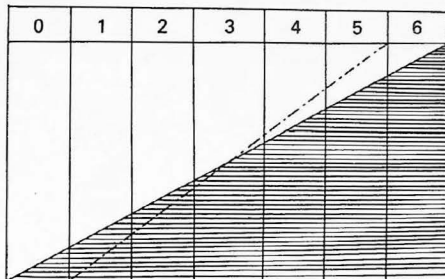


Fig. 2

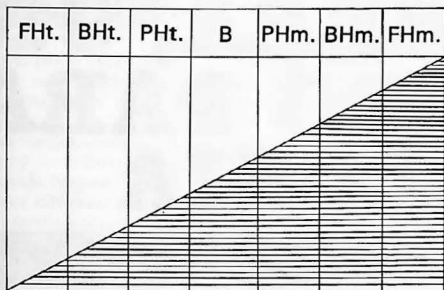


Fig. 3

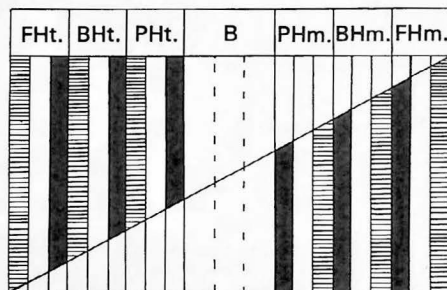


Fig. 4

Practicante abierto
 Oculto
 No practicante

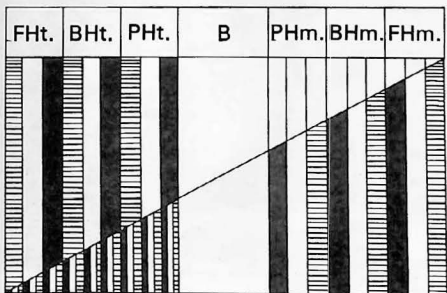


Fig. 5

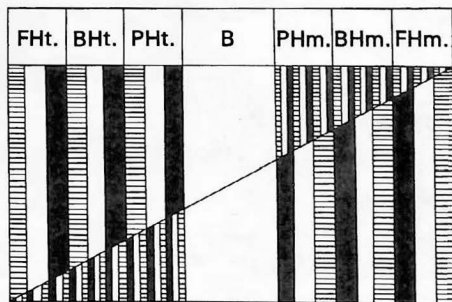


Fig. 6

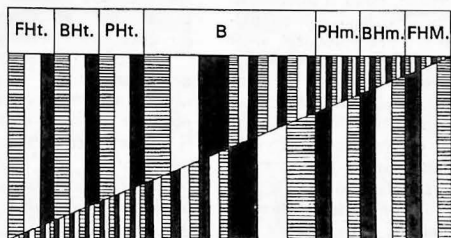
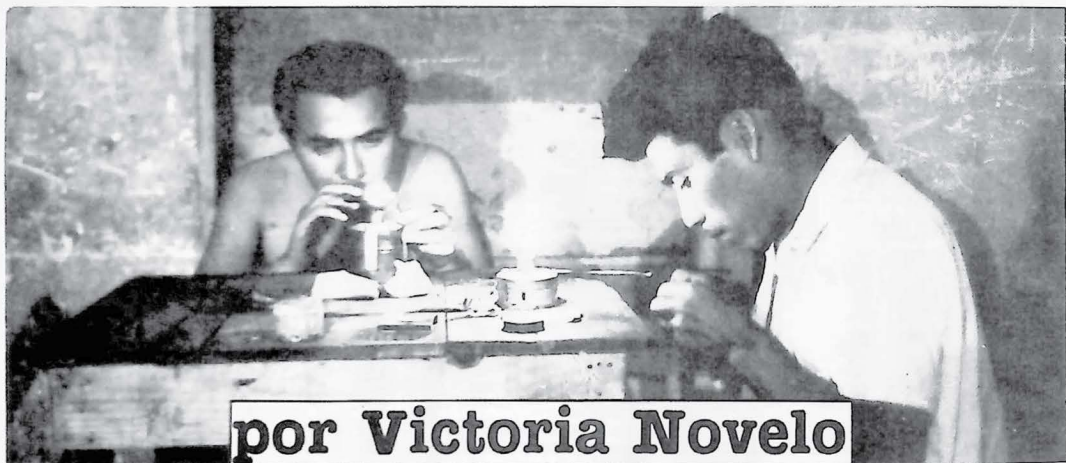


Fig. 7

Tradicionalmente, la antropología ha dedicado sus esfuerzos al estudio de las sociedades no capitalistas, concentrándose en sociedades o civilizaciones que estuvieran, tanto en el tiempo como en el espacio, alejadas del contexto del investigador. Tal situación se mantenía con el argumento de que sólo estudiando un medio radicalmente lejano, podía el investigador obtener un alto grado de objetividad. Sabemos, sin embargo, que ésta no era sino una justificación que escondía una realidad: la antropología ha sido, desde sus inicios, un arma utilizada para el sometimiento de los pueblos pre-capitalistas. Es sólo en época reciente que los llamados "países en vías de desarrollo" han comenzado a producir sus propios investigadores sociales a manera de irse compenetrando de su propia realidad y dejar de verse con ojos ajenos (y voraces).

No es de extrañarse que al surgir investigadores que analizan su propia cultura, que se erigen en conservadores y promotores de la misma, vayan surgiendo nuevas perspectivas para la antropología, abandonándose poco a poco los prejuicios iniciales. Es así como aparece en estos últimos años, el interés por estudiar —desde una óptica eminentemente antropológica— sectores sociales antes considerados fuera de su campo. En este artículo, una investigadora egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), plantea una de estas alternativas: el estudio de la vida obrera. De paso, deja señalada la necesidad de replantear —desde una nueva base— el objeto y enfoque de las ciencias sociales en una sociedad dependiente.

LA VIDA OBRERA, UN NUEVO CAMPO PARA LA ETNOLOGIA



por Victoria Novelo

Hace unos tres años, inicié, con un pequeño equipo de trabajo, una investigación sobre la formación de la clase obrera en distintas situaciones industriales mexicanas. El vocablo "formación" implicaba para nosotros el estudio de diferentes aspectos de un proceso en el cual una clase social se define como tal en un momento dado de la historia de un país.

Desde que iniciamos el estudio, los participantes nos hemos visto envueltos en una serie de discusiones de muy variada índole: teóricas, metodológicas,

técnicas, pero creo que sobre todo, prácticas. El abordar un tema de estudio hasta entonces prácticamente ninguneado por mis colegas, desató una serie de reacciones, tanto al interior del equipo de trabajo como por parte de otros profesionistas, al oír las reflexiones que adelantábamos en los distintos foros, casi siempre académicos, donde nos presentábamos. Nos han dicho desde que éramos una vergüenza para la antropología mexicana al abordar temas tan lejanos de su contenido tradicional (además de calificarnos de malos aprendices de economistas o

sociólogos), hasta que los antropólogos somos los únicos preparados técnicamente para percibir los comportamientos de la vida obrera. Entre esos dos polos hemos escuchado una amplia gama de crítica tanto constructiva como destructiva.

Al interior, los interrogantes que se presentaron —y presentan— se refieren no sólo a la importancia real de los estudios de la vida obrera en nuestras condiciones sociales, sino también al papel del investigador social. En suma, por qué, cómo y para qué.

En el porqué entran razones

tanto académicas —no olvidar que trabajamos en esa área para ganar el sueldo— como de indudable base política. Las dos, como se comprenderá, inseparables. Escoger un tema nuevo de estudio dentro de una cierta disciplina científica planteaba en primer lugar, el elemento de novedad, y en segundo, ponderar su significación.

El objeto de estudio, como sujeto, en nuestro país, tiene una edad que podríamos llamar madura. Los obreros mexicanos existen, como fuerza de trabajo numéricamente importante (en número de personas y en orga-



nización) por lo menos desde finales del siglo pasado. Es decir, no se necesita ser experto en cuestiones sociales para saber que los obreros, como fuerza de trabajo y como fuerza política, han estado bastante tiempo en la escena mexicana. Pero, ¿han estado también presentes los estudiosos de la clase obrera? ¿puede hablarse de una situación donde los obreros hayan creado a sus intelectuales? Aquí tuvimos que entrar a evaluar los resultados de los análisis anteriormente emprendidos. La antropología no ocupaba muchas fichas bibliográficas (se descartaron evidentemente los títulos arqueológicos que trataban sobre las "industrias" pues todas eran lícitas).

La llamada antropología mexicana, de Gamio a Stavenhagen, ha estado en su desarrollo ligada a las estructuras de poder dominantes, léase, el aparato del Estado. De este modo, su marco ideológico-político y, por ende, su práctica, siempre institucional, ha sido dictada, demarcada y limitada por las necesidades de la clase dominante y dirigente. Estos requerimientos de bloque, han sido una expresión de las modalidades del proceso de acumulación de capital que, en sus diferentes etapas ha necesitado que el estado actuase con el consenso o por la fuerza, con las clases trabajadoras del país. Los antropólogos, ubicados en los distintos organismos gubernamentales, dedicaron su actividad profesional a tareas ligadas a políticas oficiales cuya base puede encontrarse siempre en los requerimientos de una

estructura económica cambiante, y a la búsqueda de la legitimación del poder. Los esfuerzos, tampoco es novedad recordarlo, han sido dedicados al indigenismo, por la vía del desarrollo de la comunidad, y el integracionismo; a la construcción de la cultura "nacional"; a la planificación agraria; a los cambios de asentamientos humanos; al turismo y, más recientemente, a las políticas de empleo. Muchos resultados antropológicos de la cultura importada del norte, trataban hasta no hace mucho, de las peculiaridades culturales de indígenas o mestizos, casi siempre campesinos, que obstaculizaban la modernización emprendida en el país (léase, el desarrollo de un mercado interno) y se trataba de sugerir modos de aculturarlos, integrarlos, mediatizarlos, en aras de un pretendido bienestar general. Se llegaron a hacer tipologías de lo positivo y lo negativo de aspectos culturales de los indígenas que el gobierno debería considerar en sus planes de modernización. (El mérito es que el descubrimiento de este par de oposiciones se hizo antes de que Lévi-Strauss alcanzara fama internacional).

Dentro del objeto preferencial y tradicional de estudio de la antropología en México —indigenismo, campesinado— no fué sino con el súbito despertar que acarreó tanto la movilización masiva del 68 como los innumerables levantamientos campesinos, que algunos profesionales autodefinidos como comprometidos, empezaron a estudiar ese mismo objeto desde un punto de vista materialista. Se abando-

naron los esquemas de estudios de la comunidad dividida en capítulos estancos que empezaban por los ríos, suelos y precipitación pluvial, pasaban por la economía que merecía la misma jerarquía que las fiestas, los ritos, la vivienda y la vestimenta, para acabar con las dos cuartillas de conclusiones (esquema, por lo demás coherente con las guías de campo que deberían seguirse para llenar los HRAF).

La nueva corriente, sin menospreciar el estudio de la cultura, comenzó a desentrañar las condiciones de la producción agrícola donde los campesinos se insertan como trabajadores, y los elementos ideológicos se tratan de explicar en su relación recíproca con la estructura económica.

Los resultados de estos nuevos análisis, que además, permitieron un acercamiento entre los antropólogos y otros científicos sociales, han sido diversos y algunas veces excluyentes. Sin entrar ahora a discutir los razonamientos que llevaron a distintas interpretaciones, resulta importante hacer notar que ni aún los que sustentan los puntos de vista más radicales sitúan a sus estudiados dentro de una estructura económica en la que, además de trabajadores de la tierra, existen trabajadores de otro tipo. Las referencias a los obreros industriales han quedado como notas al margen: o bien un hermano de *ego* es obrero, o bien un campesino ha sido bracero, o bien un tío que emigró a la ciudad trabaja en la industria. Los obreros, para los antropólogos siguen siendo campesinos, o, en el mejor de los casos, familiares de campesinos.

Las respuestas a esta omisión dentro de los estudios antropológicos en México pueden ser varias. Podrían incluir el tipo de marco analítico en el que nos hemos movido, la pequeña comunidad, que obstaculiza, por no decir impide, una visión totalizadora. Pero también se debe a un erróneo entendimiento de la tradición antropológica; a una incorrecta y estéril reproducción acrítica de las parcelas en que la ciencia burguesa ha dividido a la ciencia social atribuyendo a cada una de ellas "su" monopolio; y al hecho de que la selección de los temas está guiada institucionalmente y la supuesta autonomía relativa o independencia del investigador no es muy corriente. Tampoco debe descartarse que muchos profesionales, por su marco ideológico, prefieren buscar falsos problemas en una posición cómoda, supuestamente higiénica donde no tendrán (aparentemente) que tomar partido.

Para nosotros, el razonamiento se basó en dos criterios: la significación actual de las organizaciones obreras y los resultados de los estudios de la ciencia social en general sobre la clase obrera.

En cuanto a lo primero, nos basamos en una concepción de la sociedad mexicana y de su desarrollo capitalista de donde resaltaba una situación por demás desigual de la industria en México, y por tanto, de las clases sociales que define. Pese a la desigualdad, la estructura económica del país, de los cincuenta para acá, mostraba un crecimiento industrial que final-



mente desbancó en importancia a la agricultura, en términos del eje de acumulación. El proceso industrial mexicano, por sus características heterogéneas, ha venido forjando una clase obrera a su imagen y semejanza que no por desigual deja de ser fundamental en la sociedad. En el crecimiento industrial el papel impulsor del estado había sido determinante, no sólo como creador de infraestructura, administrador y aval o aún como empresario, sino también como regulador del descontento, como organizador de la clase obrera y como su "defensor" a la vez que verdugo de ella. En ese proceso de crecimiento industrial heterogéneo, que en otros términos significa que la explotación de la fuerza de trabajo obrera se hace de formas tanto modernas como atrasadas, los obreros, como organización, también han pasado por un proceso de formación de una conciencia que, de acuerdo a la situación objetiva, se expresa sea demandando un elemental contrato de trabajo, sea buscando transformaciones radicales en la economía.

Ante esos hechos, y aquí pasamos al segundo criterio, ¿la ciencia social mexicana ha logrado desentrañar los procesos sociales donde la clase obrera es la protagonista principal, en la ofensiva o en la defensiva?

La bibliografía existente, si bien resuelve asuntos de la estructura económica, de los diversos modos de producción, de las tendencias generales del capitalismo mexicano, de la macrohistoria de las organizaciones sindicales, de huelgas que alcanzaron notoriedad, de

biografías de líderes sindicales, tienen, finalmente, una escasa relación con el objeto de estudio que rara vez se convierte en sujeto cotidiano. Los obreros son así, el "factor trabajo", son grandes agregados de números, son también presa de la manipulación y del control. Poco hay sobre conflictos laborales concretos, sobre el proceso de trabajo al que se integran, sobre los procesos de proletarianización, sobre las relaciones sindicatos-partidos, sobre las condiciones de salud, y menos aún sobre las prácticas cotidianas de vida sindical y de trabajo, sobre la conciencia real y sobre las concepciones del mundo.

Los resultados de tales investigaciones han creado varias imágenes—estereotipos— sobre la clase obrera, que empañan el conocimiento real. Por ejemplo, la imagen del sindicalismo monolítico e institucional; la imagen de la posición incorrecta de los sindicatos que "sólo" pelean ventajas económicas; la imagen que confunde sindicato con liderazgo sindical; la imagen que magnifica a un proletariado heroico en sí; la imagen opuesta, del proletariado flojo e inconsciente.

Metodológicamente nuestra ubicación en el proceso de aproximación al fenómeno proletario, trata de dilucidar, partiendo de la situación estructural genética, las formas en que los diferentes sectores obreros se enfrentan a un proceso de trabajo y a una vida sindical particulares. Este enfoque se centra en la observación directa del funcionamiento de la vida de traba-

jo tratando de determinar cuáles son los márgenes reales en que se dan la conciencia y la acción obreras. Lo particular no pretende ser singular; pretende dar cuenta de un proceso general, tal y como se expresa en situaciones específicas.

En nuestra perspectiva no se trata de sustituir unas imágenes con otras. Es un esfuerzo por el conocimiento de lo oculto, por descubrir lo específico de una clase social de la que conocemos muestras tanto de sus facultades transformadoras, como de su pasividad en la puesta en escena de la política nacional. El lado oscuro, por desconocido, de la clase obrera, deberá aclararse a partir del conocimiento real de las situaciones diversas en que se ubican distintas fracciones obreras en cuanto a procesos de trabajo, de vida, de educación, de aspiraciones, de inconformidad, de acción colectiva. Nuestros estudios se dirigen así, a un "levantar acta" (como dijo Gramsci de una situación para concretarla; lo que para nosotros equivale, en primera instancia, a comenzar a hacer la "etnografía" de la vida obrera contada por ella misma.

El para qué, es decir, la relación que se entabla entre los investigadores sociales y los estudios que realiza en cuanto a quien va a ser el consumidor, tiene una respuesta ineludiblemente política. No creo descubrir el hilo negro si digo que la selección de temas no es nunca casual ni accidental. Añadiré que el conocimiento, como proceso, se desarrolla estrechamente vinculado a los procesos sociales que intenta explicitar, sea para mantenerlos o para trans-

formarlos. En otras palabras, la ubicación de los investigadores debe buscarse en los marcos ideológicos dominantes donde practican su profesión. Básicamente, encontramos dos posiciones: la de los intelectuales cuyos análisis se enmarcan en objetivos precisos de legitimación del poder y, por tanto, de la previsión de hechos que puedan dar al traste con los proyectos de los dirigentes; y la de intelectuales que, situándose en la misma sociedad, van a cuestionar, a desenmascarar, a desentrañar lo que la ideología dominante obscurece. Esta posición implica, sobre todo, asumir su papel al lado de la actividad transformadora, para ir encaminando por ahí sus interpretaciones de la realidad social. Es en esta perspectiva donde nos ubicamos ya un número importante de antropólogos en México. Pero, y éste es un *pero* importante, esta posición no existe realmente mientras no haya una presencia que exija este tipo de conocimiento; en nuestro caso, una clase obrera que busque a sus intelectuales.

El análisis, por somero que sea, de acontecimientos recientes, que apuntan a una reorganización obrera, a un sacudimiento del control personificado en los anteojos verde-oscuro, de búsqueda de alternativas, nos habla de que esa presencia existe.

* Conferencia presentada para los alumnos en materia de antropología social de la ENAH, el 12 de febrero de 1980, basada en su libro *La industria en los magueyales: trabajo y sindicatos en Ciudad Sahagún*, Nueva Imagen, México, 1979, en colaboración con Augusto Utrera.

TULA

Uno de los problemas que confronta la etnohistoria es, sin lugar a dudas, la dificultad de reconstruir con cierta precisión, las estructuras sociales de un pasado del cual se tiene escasas evidencias. Una de éstas es, precisamente, la familia. Núcleo de la sociedad, la familia evoluciona en función de la transformación de la estructura de ésta última a lo largo de un proceso histórico. Por lo tanto, poder reconstruir su proceso de cambio como institución, implica poder acercarse con mayor precisión a las transformaciones socio-económicas de toda una sociedad en un cierto momento de su historia.

El primer intento por estudiar México los procesos demográficos de la época Colonial, utilizando los registros religiosos como fuente básica, se empezó en el año de 1967; nos referimos al estudio de Cholula y sus 5 parroquias(1) que formó parte de un proyecto fundamentalmente arqueológico.

Las técnicas y métodos aplicados a dicho estudio fueron simplistas, pero de ellos obtuvimos resultados muy valiosos y la experiencia para presentar este nuevo enfoque: es decir, el mejor conocimiento de las fuentes nos permitió ver otros aspectos de gran interés para la demografía histórica, como la interrelación de factores económicos, políticos y sociales, con las variables demográficas.

Sin embargo, lo que vamos a plantear en este informe es lo referente a las técnicas que estamos aplicando a las Reconstrucciones Familiares y la problemática que presenta este sistema utilizado por primera vez en Francia.(2)

OBJETIVOS DEL ESTUDIO

"CADA ESTADIO DEL DESARROLLO POSEE SU PROPIA LEY DE POBLACION" nos dice Marx (3) y esto es básicamente lo que queremos conocer a través del encadenamiento genealógico resultante de los matrimonios, nacimientos, y defunciones registrados durante la época Colonial. Es bastante significativo que sea a partir de la única variable demográfica sobre la cual el ser humano tiene poder de deci-

sión, (nos referimos al matrimonio, visto como la combinación de dos historias individuales y sus ciclos vitales) de donde obtendremos la Historia demográfica local familiar y de individuos de Tula, o de cualquier otra parroquia (4).

Las reconstrucciones familiares hacen posible el estudio de la sexualidad y sus resultados: la fecundidad, el número de hijos nacidos vivos, los hijos legítimos y abandonados, los intervalos intergeneracionales y su conexión con la edad al matrimonio, la relación entre el primer matrimonio y sus descendientes, número de años que se mantiene un matrimonio, número de hijos postmatrimoniales, promedio de vida, etc., así como sus cambios en el espacio, en el tiempo y en cada grupo socioeconómico. Esta diferencia nos la da la fuente misma al separar los libros por grupos étnicos.

HIPOTESIS DE TRABAJO

Nosotros planteamos que la familia es una institución que varía y se transforma en función de los cambios económicos o de los modos de producir los medios de existencia. "Según la teoría materialista (dice Engels) el factor decisivo en la historia es en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmaterial. El orden social en que sirven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción".(5)

Así, suponemos que en Tula la familia debe de haber sufrido algunos cambios desde 1595

PROBLEMAS TECNICOS DE LAS RECONSTRUCCIONES FAMILIARES / 1592-1813

La problemática de las reconstrucciones familiares es una tarea de la llamada *demografía histórica*. Esta comenzó a desarrollarse en Francia en época muy reciente. Poco tiempo después, una investigadora mexicana maestra en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) inició en el país un estudio de este tipo. Ahora, por primera vez aparece publicado un informe completo y detallado sobre su enfoque, el cual combina, asimismo, un procesamiento del material con el auxilio de la computación. Esto último representa, un cambio importante en la investigación histórica mexicana

Por Elsa Malvido

hasta 1813, y que dichas transformaciones fueron distintas según los grupos socioeconómicos que analicemos. En otras palabras, los cambios van a ser diferenciales entre indios, españoles, negros y mestizos.

Hago la aclaración de que Tula no es representativa del comportamiento demográfico de las áreas rurales, pero no fué elegido con criterios selectivos; es parte de un proyecto más amplio. Sin embargo, sirve como ejemplo para un trabajo a realizarse con cualquier otro archivo parroquial.

LAS FUENTES

Archivo parroquial de San Joseph de Tula: Los libros donde se asientan las partidas de bautizos, matrimonios y defunciones de la Jurisdicción de Tula, en la época Colonial, se encuentran originalmente en la parroquia de Tula, Estado de Hidalgo, y existen copias microfilmadas de él en el archivo de la Academia Mexicana de la Genealogía y la Heráldica, lo que facilita el manejo del material.

El convento de Tula se terminó de construir en 1554.(6) Era atendido por Franciscanos. Su jurisdicción solo varió una vez en cuanto a extensión; fue cuando le quitaron el pueblo de San Buenaventura y lo pasaron a la Jurisdicción de Tepeji. Sin embargo, durante los tres siglos de colonia el número de pueblos que desprenden de Tula varían entre 9 y 17, fenómeno ligado directamente con el crecimiento y decrecimiento de la población. Dichos pueblos

están divididos en seis parcialidades de visita.(7) El convento se secularizó en 1775;(8) hasta el momento no sabemos a que se debió lo tardío de la secularización ya que en la zona de Puebla Tlaxcala este hecho se consuma en 1641.

La información que contienen las actas no varía por el cambio de administración ni en la forma, ni en la cantidad. Las lagunas del material son importantes entre 1561 y 1681. De ahí en adelante, son pocas.

Es interesante hacer notar que todas las series están asentadas en *náhuatl* hasta el año de 1650 a pesar de ser una zona Otomí, lo que podría confirmar la tesis de Cook sobre la Teotlalpan respecto a la imposición del *náhuatl* como lengua oficial después de conquistada Tula por los Mexicanos.(9)

A partir de 1650 las actas están en español; en otros lugares este cambio corresponde con la fecha de la secularización de la parroquia pero en Tula no sucede ésto.

Serie de Bautizos. Esta serie de libros consta de 42 volúmenes, 30 donde se asientan las partidas de los indios y 12 para españoles y "gente de razón". Sumados los totales anuales tenemos un promedio de 300 actas con variaciones en períodos de crisis y de estabilidad relativa.(10)

Los libros empiezan el año de 1591, pero las actas son muy pobres y poco numerosas. No es sino en 1645 cuando éstas se normalizan. Hay que hacer notar que hasta el año de 1655, los bautizos solo se asientan en los días domingos, y a partir de ese año se efectúan en cualquier día de la semana.

La obligación de ir a misa los domingos desde sus pueblos al convento, se une al de traer a la criatura a bautizarla (aunque ninguno de los pueblos distaba más de 5 leguas del convento(11), ya que los frailes salían cotidianamente a hacer las visitas y solo ese día estaban en la iglesia. Otra posibilidad es que esto pasara debido al bautizo colectivo impuesto al inicio de la conversión de los indios(12), que se mantiene vigente hasta estas fechas. El bautizo se asienta de esta manera: "Axcán domingo 23 meztli, octubre 1595 años omoquatequi pipitzin Juan ytzatin Andres Macatl Ynantzin María Xoco y comadre Ana Coxochitl, San Lorenzo"(13)

Después, la fórmula va a ser casi igual solo que en castellano, y cambia el término de comadre por el de padrino o madrina. Cuando se hace cada domingo aparecen en listas.

Serie de Matrimonios. Se compone de dos tipos de materiales: información matrimonial y acta de matrimonio.

La información matrimonial es donde se asienta la presentación de los novios a la iglesia. En ella se declara, sobre los novios, su estado social(14), la edad, lugar de origen, grupo étnico, si él es tributario; de los padres de ambos, el estado social, grupo étnico, y lugar de origen; luego aparecen tres testigos que confirman lo declarado.

El acta de matrimonio especifica que se han llevado a cabo las tres amonestaciones que se exigen, hechas en misa dominical, y no habiendo impedimento se efectúa la ceremonia. Se repiten los nombres de los contrayentes, edad, lugar de origen y grupo étnico; los nombres de los padres, lugar de origen, grupo étnico, si están vivos o no, y luego los nombres de los padrinos que pueden o no ser los mismos testigos de la información anterior.

De hecho la información matrimonial es mucho más rica en datos que el acta de matrimonio, pero la diferencia que existe entre ellas es que no siempre los novios se llegan a matrimoniar, o bien se casan en otras parroquias. Sin embargo, como información complementaria y control, es muy útil.

taria y control, es muy útil.

Esta serie tiene 15 volúmenes no diferenciados por grupos étnicos para matrimonios y 12 de información matrimonial. El promedio anual de actas es de 100.

Serie de defunciones. Los libros de defunciones se dividen, al igual que los de bautizos, en 11 para indios y 4 para españoles y "no indígenas".

El registro de esta variable demográfica tiene cambios importantes a lo largo del período estudiado. Por ejemplo, a partir de 1687, se indica con frecuencia la edad de defunción, aún los días en el caso de pequeños. En algunos años, sin que esto sea la regla, aparecen los siguientes datos:

"El 30 de enero de 1744 murió Mathías de tres años, hijo de Melchor Ollin de Tula"

En el caso de adultos dice:

"En 10 de agosto de 1773

murió Juana Verónica Macuex, era casada con Baltazar Cueltax, recibió los santos sacramentos, no hizo memoria por ser muy pobre".

"En 16 de enero de 1694 murió Pascuala María viuda tenía cinco hijos, tres varones y dos hembras. . . del pueblo de San Lorenzo".

El promedio de defunciones anuales es de 200, excluyendo los años de crisis en que se llegan a cuadruplicar.

Nada uno de estos hechos que forman parte de los ciclos vitales de la población tulleña tenían su precio que dependía de diversos factores como grupos étnicos, status, localidad y edad. Así, en 1720 nos informan:

"por los bautismos de los indios dan solo 4 reales y los que

no lo son deben dar candela que corre de cuenta del Padre Ministro. . . y para el gasto del baptisterio".

"Por los matrimonios solo dan al convento cuando se asientan una gallina, y un pollo y cuando se casa, dos gallinas y dos pollos y las cuatro candelas y la misa de velación y tres reales de Aras, son del chocolate del Padre Ministro como también el asiento y amonestaciones".

"Los matrimonios de los caciques y Principales se concentran aparte y pagan al convento según el Arancel o lo que pueden, porque los más caciques de esta Doctrina son pobres".

"Entierros de creaturas cuatro reales al convento y cuatro reales por la asistencia. Los de los pueblos dan cuatro reales cuando avisan para que se les entierre. Por los entierros de los grandes no dán cosa alguna solo si deben pagar una misa y dan tres pesos de limosna".

"Cuando se entierran con misa de cuerpo presente y cuando piden capa dan un peso y por la cruz y ciriales de plata (si los piden dan otro peso)".

"Los caciques y Principales o que no están en las tablas de las cuentas pagan los entierros, misas y honras. . . según su posible o se regula por la pompa funeral". (15)

Padrones de feligreses y otros censos. Complementando a las estadísticas vitales encontramos otro tipo diferente de fuentes, los "padrones de feligreses de la Doctrina" que se levantan casa por casa, con todos los individuos que habitan en ella nominalmente. Por ejemplo:

"Padrón de los feligreses de la Doctrina de San Joseph de Tula en 1727".

"Casa Reales

Don Joseph de Robles

El Capitán Dn. Juan Joseph de

Aramburo

Dn. Joan de Aramburo

Gertrudis de Aramburo

Dn. Manuel Barrozo

.Serrano

María Maldonado".

"Casa Número 8

Nicolás Beltrán

Teresa García

Bartolomé Beltrán

María de Reyna

Gertrudis Beltrán

Joseph Beltrán".

De estos padrones tenemos tres, uno sin fecha y los otros para los años de 1727 y 1805



Tenemos también los recuentos generales cuya unidad censal es la localidad. De ellos, los que nos dan población total son de los años: 1531, 1550, 1565, 1570, 1620, 1749, 1780, 1802, y 1805.

Estos materiales unidos a las estadísticas vitales nos permitirán controlar y corregir la información.

METODO UTILIZADO

Los antecedentes de la reconstrucción familiar se encuentran en Europa, fundamentalmente en Francia, donde los maestros Louis Henry y J. Fleury han desarrollado una metodología especial para la explotación de los registros parroquiales. Desgraciadamente, esta metodología no puede ser aplicada a los registros de Latinoamérica por las características peculiares de las parroquias; es decir, en Francia las parroquias controlan un número muy pequeño de habitantes lo que permite manejar las fichas familiares manualmente, en cambio, en nuestro caso específico, manejar el ciclo vital de entre 8,500 a 15,000 habitantes requiere de un procesamiento más complejo y a la vez más simple, que es la computación.

Este procedimiento es rechazado por muchos historiadores tradicionales que creen que la mecanización evade al investigador del contacto con su material. Esto es falso, ya que para vaciar y explotar racionalmente el material hay que conocerlo muy bien; al estar vaciando y codificando la información, se van analizando algunas alternativas de interpretación. En este caso, son las máquinas quienes nos van a ordenar o "recuperar los conjuntos" pero no a interpretar su relación con las condiciones económicas, sociales y políticas.

Reconstrucción familiar por computación. El primer problema serio con que nos encontramos fué que las genealogías europeas se reconstruyen partiendo del apellido que se hereda por vía patrilineal, donde la mujer pierde su apellido al casarse y pasa a ser "la mujer de..." es decir, el mismo patrón que heredamos y que adoptaron los mestizos y los caciques desde las primeras generaciones en la Colonia. En otras palabras la familia burguesa. ¿Pero, qué sucede con los indígenas? Al llegar los es-



pañoles, impusieron su forma familiar económica monogámica y su lengua. Estos hechos afectaron al sistema de parentesco de los indígenas, a la familia como institución; pues se suprimen la poligamia que, aunque una forma familiar más bien exclusiva de los estratos altos de la sociedad prehispánica, seguía siendo practicada. Cuando eran monogámicos, lo eran no por moralistas, sino por cuestiones económicas.

"La gente común tenía cada uno una mujer, y si tenía posibilidad podía tener las que quería y podía sustentar... era prohibido tomar por mujer o marido a abuelo o abuela, y a los demás descendientes por línea recta. En los demás parientes /sic/ se podían casar porque no les era prohibido". (16)

Los españoles en una primera etapa les prohíben contraer nupcias con todo tipo de parentesco aún de 2º grado, pero después de la caída de población del S XVI, llegan a legitimar hasta el incesto.

También se suprimen el divorcio y el matrimonio a prueba por ser antagónicos a la moral y a la organización burguesa. La familia indígena pasa a ser monogámica y a cambiar su sentido económico y formal.

Los frailes empiezan a través de la imposición de la lengua y

el catecismo a cambiarles los nombres indígenas y darles nombres cristianos, pero les dejan un segundo nombre indígena, es decir, el correspondiente al apellido español. Pomar nos dice:

"... Aunque los Reyes y grandes señores tenían respeto a que fuese el nombre conforme a alguna cosa que en aquel tiempo había o sucedía digna de memoria, o la había, o acaecía natural o accidental, de suerte que si hubo cometa lo nombrarían Citlalpopoca que se interpreta Estrella que humea; y si eclipse de luna o sol lo mismo o si se cayó algún cerro o remaneció fuente de nuevo, lo mismo, casi queriendo perpetuar en esto la memoria de lo que entonces pasó". (17)

En realidad la conservación del nombre indígena puede tener alguna relación con los fenómenos expuestos tradicionalmente, o con los linajes. Pero hasta el momento, no podemos asegurar nada, simplemente decir: 1) que no se heredan, porque los grupos indígenas familiares eran relativamente pequeños y todos reconocían su origen. 2) Este nombre indígena no es otomí sino náhuatl. 3) Solo lo heredan los principales y caciques. 4) Más tarde (1700-1813) cambia por otro nombre español (María Juana).

Si bien algunos de los indígenas toman desde muy temprano un segundo nombre español y lo heredan, esto lo hacen por prestigio, es un caso poco frecuente y se relaciona de alguna manera con el status, ya que son los caciques, principales y gobernadores los que presentan estas características como intermediarios económicos que eran.

En general el nombre indígena no se hereda ni patri ni matrilinealmente. En los bautizos aparecen:

"Axcan domingo 4 Meztili agosto, 1604, años Ornoquaque pipilototl María inican ula y tatzin Juan Xoco Ynantzin Ana Xochi y comadre...Santa María Zacamulpan". (18).

Para buscar el matrimonio de María tendremos que pedirle a la máquina que localice en las actas de matrimonio los nombres completos de los padres y una María contrayente, cuya edad oscila entre 15 y 45 años, la cual aparecerá con el nombre compuesto. Esto es igual para los dos sexos. Así encontramos en el acta matrimonial:

"María Chayotl, ytzatin Juan Xoco ynantzin Ana Xochi, Santa María Zacamulpan".

Habiendo observado este hecho, tuvimos que revisar las actas de matrimonio para ver de qué manera era posible relocalizar a los hijos y reconstruir las familias y, con la ayuda de una especialista en programación y computación (19) se planteó el problema quedando resuelta la identificación de los nombres de los padres y la localidad como puntos claves.

Para llegar a aclarar todos estos cambios se tuvieron que hacer sondeos de los libros parroquiales:

1. Se revisó un año cada veinticinco para captar las variaciones en las tres series. Así obtuvimos muestras de las actas con mayor y menor número de datos.

2. Planteamos con ayuda del especialista en computación cuáles eran los datos que requeríamos para evitar trabajo inútil.

3. Se diseñó la codificación y las tarjetas de vaciado.

En este momento nos encontramos trabajando con las actas de bautizos pues pensamos

meter una prueba del programa cada 50 años, incluyendo las tres series.

Las tarjetas de bautizos ocupan un total de 76 columnas en sus tres variaciones, es decir, una para el hijo, una para la madre y otra para el padre. (20) La codificación es la siguiente:

Codificación de Bautizos.

Número de columna	Categoría	
1	TIPO DE ACTA	(1)
2-4	AÑO DE ACTA	
5-6	MES	
7-10	NÚMERO DE ACTA	
11	NÚMERO DE TARJETA	(2)
12	SEXO	(3)
13-15	LUGAR DE REGISTRO	(4)
16-50	PRIMER NOMBRE	
51-45	SEGUNDO NOMBRE	
46-60	NOMBRE INDÍGENA O APELLIDO	
61-62	GRUPO ÉTNICO	(6)
64-65	RESIDENCIA	(6)
66	TIPO DE BAUTIZO	(7)
67	LEGITIMIDAD	(8)
68-69	DÍA DEL BAUTIZO	(9)
70	TIPO DE EMBARAZO	(10)
71	CARGO POLÍTICO O EMPLEO	(11)
72	FALLECIMIENTO DE PADRES O PADRINOS	(12)
73	PARA ORIGINARIOS DE OTRA PARTE	(13)
74	CONDICIÓN SOCIAL DE LOS PADRES O PADRINOS	(14)
75-76	DÍA DEL NACIMIENTO	(15)

Explicación de los Códigos

1. 1 BAUTIZO
2 MATRIMONIO
3 DEFUNCIÓN
- 1 HIJO
2 PADRE
3 MADRE
4 PADRINO O MADRINA
- 1 FEMENINO
2 MASCULINO

- 3 INDEFINIDO (Carmen)
- LOS LUGARES SE HAN IDO CODIFICANDO EN ORDEN ALFABÉTICO
- 1 INDÍGENA
2 ESPAÑOL
3 MESTIZO
4 NEGRO
5 LOBO
6 MULATO
7 CHICHECA
8 COYOTE
9 CASTIZO
10 PARDO

ESTE GRUPO SE AMPLIARÁ SI APARECEN OTRAS MEZCLAS.

- RESIDENCIA SE CODIFICA IGUAL QUE EL 4.
- 1 NORMAL
2 SUBCONDICION
- 1 NORMAL
2 HUERFANO
3 PADRES NO CONOCIDOS
4 DE LA IGLESIA
5 ILEGÍTIMO
6 HUERFANO ILEGÍTIMO
7 HUERFANO LEGÍTIMO
8 ILEGÍTIMO DONADO A LA IGLESIA
- 01
51
- 1 GEMELAR
2 TRIPLE
3 CUADRUPLE
- 1 CACIQUE
2 PRINCIPAL
- 1 PADRE DIFUNTO
2 MADRE DIFUNTA
3 PADRES DIFUNTO
- 1 VIANDANTE O EXTRA-
GANTE
- 1 ESCLAVO
2 ASISTENTE DE MOLINO
- 01

Problemas de la información.

Para la codificación de los

nombres indígenas o apellidos y las localidades se recurrió a formar dos directorios alfabéticos los cuales presentaban dos tipos de problemas: ortográficos y paleográficos.

Ortografía y paleografía de los nombres indígenas o apellidos. Cuando empezamos a ordenar alfabéticamente estos datos nos encontramos con algunos nombres que eran casi idénticos, o que les faltaba una letra o les sobraba, así que nos pusimos a revisar las variaciones que por error de ortografía o paleografía podía aparecer como un mismo nombre.

Después de discutir cuál era el mejor método para uniformar decidimos ordenar todas las variaciones y luego eliminar, ejemplos:

Xuchi, Xochi, Xochitl
Citlal, Xitlali, Citlatl
Cinatepito, Inatepito, Zinatepito
Mixtli, Míztli
Uitzitil, Uitzitl
Ocelochuchi, Ocelochoch, Ocelo-
xuch
Olli, Olin, Olln
Pitxepito, Piltepito
Petauch, Petlaun
Teuchtli, Teuctli

Tlachoch, Tlachoti, Tlachol
Xilo, Xillo, Xila, Xilul, etc.

En los registros trabajados, sin contar la semejanza que bien pueden ser error ortográfico o paleográfico, tenemos ordenados alfabéticamente 372 "apellidos" de los cuales sólo 179 son de origen español.

Los nombres al igual que los segundos nombres y los apellidos se vacían completamente en la tarjeta, lo que requirió del sondeo previo para encontrar aquellos que fueran más largos, es decir, los que tuvieran el mayor número de letras para dejar los espacios correspondientes en las tarjetas.

Ortografía y cambio de los nombres de las localidades. Las columnas 63-65, se refieren a residencia y como se explica en la codificación, estos lugares son tan diversos y por nosotros desconocidos que optamos por ordenarlos alfabéticamente conforme fueran saliendo y codificarlos. Hasta el momento tenemos un listado de 216 lugares que incluyen: estancias, barrios, calpullis, pueblos, cabeceras, haciendas, ranchos, molinos, y batanes, etc., pero al igual que los nombres personales presentan problemas de ortografía y paleografía por varias razones:

- 1.- Todos los pueblos tienen nombre de Santo y apellido indígena (igual que sus habitantes hasta el siglo XVII), pero parece que a los frailes les deba trabajo poner el nombre completo de la localidad por lo cual ponían sólo uno de los dos; ejemplo: Santa María Zacamulpan, puede aparecer como Santa María o como Zacamulpan.
- 2.- En algunas ocasiones los pueblos cambian uno de sus dos nombres: Santa María Magdalena, pasa a ser Santa María Yllucan.
- 3.- Algunas localidades tienen el nombre o el apellido iguales: Santiago Anenepan; Santiago Anxicopan.
- 4.- Existen complicaciones ortográficas: Ananepan, Ahuanepan. Santa María Axuchitla, Santa María Xochitlán, etc.
- 5.- Las abreviaturas de los nombres era algo bastante usual en la época y a veces llegan a extremos en que unen la abre-



viatura del santo con el nombre indígena, lo que dificulta su identificación.

Estos problemas y otros se irán presentando conforme vayamos adentrándonos en la información pero creemos que todos tendrán solución ya que se dan en los registros parroquiales y civiles de todo el mundo y los resultados obtenidos han sido muy importantes.

En 1971 se efectuó en Florencia un coloquio internacional de Demografía Histórica, donde se discutieron este tipo de problemas y se propusieron sistemas de control de error. De

los más interesantes que encontramos es aquel que maneja solamente para el apellido la inicial y unas cuantas letras consonantes, es el sistema *Russel Soundex Code* que retiene tres consonantes. Sin embargo, para adaptarse a otros idiomas, requiere ciertos cambios. En nuestro caso, como no hay apellido familiar, este sistema no nos sirve.

CONCLUSION

Todos los pioneros en la investigación tienen que resolver problemas que a largo plazo parecerán simples. Este es uno de

dichos casos. Nosotros suponemos una multitud de problemas, pero también suponemos que cuando la información es tan rica como la que tenemos, debemos aprovecharla. Por eso hemos pedido a la programadora que nos ayude a organizar el material para que, cruzando el menor número de variables, podamos identificar a los grupos generacionales y explicar, con ayuda de otros documentos, el proceso demográfico y económico de las familias de Tula y su Jurisdicción.

Como sabemos, ninguna de estas fuentes fueron hechas para

satisfacer nuestras necesidades (incluyendo a los archivos religiosos), sino para cumplir con requisitos administrativos. Por lo mismo se denomina a la época como pre-estadística. De aquí que tengamos tantas limitaciones. Entre ellas, la de no poder aplicar a estos datos métodos de la demografía actual, ya que los resultados nos defraudarían. Por estas razones la demografía histórica, y en particular la de América Latina, tienen que desarrollar sus propios métodos y técnicas.

BIBLIOGRAFIA

Acosta Joseph, de.
Historia Natural y Moral de Las Indias. Fondo de Cultura Económica. México, 1940

Borah Woodrow y Cook Sherburne.
Marriage and Legitimacy in Mexican culture, México and California. Latin American Series in California. Law review. Vol. LILV No. 2. California, 1966.

Calvo, Thomas
Etude démographique d'une paroisse mexicaine. Acatzingo (1606-1819) Thèse de Maitrise. Paris, 1969.

Cook, Sherburne F.
The historical demography and ecology of the Teotlalpan, University of California, Press No. 33. Berkeley, 1949.

Carrasco, Pedro.
"El Barrio y la regularización del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el siglo XVI." Revista de Estudios Antropológicos. México, 1961.

Engels, Federico.
El Origen de la familia, la Propiedad Privada y el Estado. Lenguas Extranjeras. Moscú (sin fecha).

Foster, George M.
"Cofradía and compadrazgo in Spain and South American". Southwestern Journal of Anthropology, No. IX. Nuevo México, 1953.

Goubert, Pierre.
Beauvais et la Beauvaisis de 1600 a 1730 Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI Section. Centre de Recherches Historiques. Paris, 1960

Henry, Louis.
Variations de nome de famille, changemets de prenomex et problemes qui resultent par le couplage automatique des dones. Coloquio de demografía histórica. Universita di Firenze. Firenze, 1971

Henry, Louis.
Manuel de demographie Historique. D.Droz, Genève. Paris, 1967.

Hollingworth, T.H.
"Migration and temporary absences nominative demographic research". University of Glasgow. En Coloquio de demografía histórica. Universidad de Firenze, 1971

Hatz, Friederich.
Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI. UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1966

Konezke, Richard.
"Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias". Revista de Indias, VII. Madrid, 1946.

Lebrun, Monique.
Esquisse démographique d'une paroisse mexicaine de la période coloniale. San Joseph de Tula (1561-1815). Thèse inédite. Université de Montreal. Montreal, 1971.

Marx, Carlos.
El Capital. Vol. I, Fondo de Cultura Económica México, 1959

Malvido, Elsa.
"Factores de despoblación y reposición de la población de Cholula (1641-1810). En Historia Mexicana. No. 89, Jul.-sep. México, 1973.

Marcuro, María Luisa.
Nomes et prenomus du brazil ancienne. Università di Firenze. Firenze, 1971.

Meek, Ronald.
Marx y Engels y la explosión demográfica. Edit. Extemporánea. México, 1973

Mendizábal, Miguel Orbón.
"Evolución económica y social del Valle del Mezquital." Obras Completas. Vo. VI México, 1947.

Morín, Claude.
"Los libros parroquiales como fuentes para la demografía histórica y la historia social novohispana". en Historia Mexicana, No. 83. Enero-Marzo México, 1971.

Morín, Claude.
Santa Inés Zacatelco 1646-1812. Contribución a la demografía histórica de México Colonial. INAH-SEP. México 1973. Colección Científica No. 9

Pomar, Zurita.
Relaciones de Texcoco y de la Nueva España Edit. Chávez Hayhoe. México, 1941.

Richard, Robert.
La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les Methodes Missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne.

Schifini D' Andrea Silvana.
Verification des données: Erreurs et omissions dans la reconstitution de familles et dans l'exploitation de listes dominantes de population. Imprenta del Colegio Católico. Amecameca, 1880.

Vera Fortino, Hipólito.
Erecciones parroquiales de México y Puebla Imprenta del Colegio Católico. Amecameca, 1889.

Vetancourt, Agustín, Fr.
Teatro Mexicano Porrita. México, 1971

(1) Solamente una pequeña parte de este trabajo ha sido publicado, pues por falta de fondos quedó a medio elaborar. Malvido, Elsa "Factores de despoblación y reposición de la población de Cholula 1520-1810", en revista Historia Mexicana No. 89, El Colegio de México, México, 1973.

(2) Henry, Louis. *Manuel de demographie Historique*. Dove, Geneve, Paris, 1967.

(3) Engels, Federico. "Origen de la Familia La Propiedad Privada y el Estado". Lenguas Extranjeras. Moscú (sin fecha) p. 4

(4) Vera Fortino, Hipólito. "Erecciones Parroquiales de México y Puebla". Imprenta del Colegio Católico. Amecameca, 1889, p. 29.

(5) Engels, Federico. "Origen de la Familia La Propiedad Privada y el estado". Lenguas Extranjeras. Moscú (sin fecha) p. 4.

(6) Vera Fortino, Hipólito. "Erecciones Parroquiales de México y Puebla". Imprenta del Colegio Católico. Amecameca, 1889, p. 29.

(7) A. H. I. N. A. H. F. F., Vol. 49, F. 7 "Orden de las Visitas".

(8) Vera Fortino, Hipólito. *Ibid.*

(9) Cook Sherburne, F. "The Historical Demography and Ecology of the Teotlalpan". University of California Press, No. 33, Berkeley, 1949 pp 1-17.

(10) Malvido, Elsa. *Ibid.*

(11) Vetancourt, Agustín. *Teatro Mexicano*. Prúta, México 1971, p. 64

(12) A. H. I. N. A. H. F. F., Vol. 49, F. 7

(13) "Hoy domingo 23, mes de octubre 1593 años, bautizari al niño Juan, su padre Andrés Macatel, su madre María Xoco y comadre Ana Ochochil, San Lorenzo".

(14) Nos referimos como estado social al que conocemos como Estrado Civil actual.

(15) A. H. I. N. A. H. Fondo Franciscano, Vol. 49, F. 9.

(16) Pomar, J. B. "Relación de Texcoco y de la Nueva España" Chávez Hayhoe, México, 1971, pp 23-26

(17) Pomar J. B., *Ibid.*, pag. 26

(18) Traducción: Hoy domingo 4º mes de agosto, 1604 años, bauticé a la niña María vecina de Tula, su padre Juan Xoco, su madre Ana Xochil, y comadre Andrea Oloochxil, Santa María Zacamilpan.

(19) Rosa María Rubalcaba

(20) En el caso de hijos de la iglesia o de padres no conocidos las tarjetas de los padres las ocupan los padrinos con número 4.

DOS LINGÜISTAS HABLAN SOBRE SU CAMPO DE ESTUDIO

por
Laurent Aubague

Desde hace algún tiempo, y por múltiples y complejas razones viene surgiendo una polémica internacional sobre el quehacer de la lingüística: sus posibilidades reales, sus límites, sus perspectivas como ciencia. Dos maestros de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) se suman a este debate, entablando una polémica alrededor de los temas indicados.

Presentamos sus respectivas tomas de posición desde luego que no sólo no podrían agotar la vastedad de los temas, sino que se limitan a reflexionar sobre aspectos generales, dejando para otro número de *Cuicuilco* el debate sobre problemas específicos ligados a la investigación antropológica, tales como el de la etnolingüística.

Contrariamente a la lingüística de Saussure y sus herederos, que hacen de la lengua un objeto abstracto ideal, se dedican a ella como sistema sincrónico homogéneo y rechazan sus manifestaciones (la enunciación) como individuales, surge —desde una óptica ideológica diferente— la necesidad de enfatizar la enunciación, y afirmar su naturaleza social, dado que la palabra está ligada indisolublemente a las condiciones de comunicación, que están siempre ligadas a su vez a las estructuras sociales.

Si la enunciación es el motor de los cambios lingüísticos, ella no es la consecuencia de acciones individuales.

FIESTA AL LENGUAJE

La Lengua ni es un sistema de signos, ni es un proceso de engendramiento. Es ante todo una gran fiesta. ¡Pobre Saussure y tierno anarquista Chomsky, ya empiezan a temblar frente a esta impostura! Pero, ¿quién ha dicho que "el punto de vista crea el objeto"? El mío será el de la fiesta porque es urgente salvar al lenguaje de la ciencia. Me justifico: hay tanta arbitrariedad en hablar de lo arbitrario del signo como en afirmar que el lenguaje debe ser considerado de nuevo como un acto mágico. Arbitrariedad contra arbitrariedad, elijo la poesía. Quien puede creer, sin la menor duda, que la ciencia es más justificable que la locura de la palabra poética que se retuerce en nuestras bocas? Creer incondicionalmente en la ciencia es un acto religioso que nos sirve para esconder que la invención del lenguaje nació tal vez de una actitud religiosa. El lenguaje es un rezo dirigido al orden de la necesidad. No hay ninguna razón para creer que es más normal en el hombre que en todos los que la naturaleza prefirió dejar callados. El hombre inventó al lenguaje porque tuvo miedo al ver que era el único ser en posición vertical que podía hacer una infinidad de música moviendo sus labios. Hizo también surgir las palabras de las tinieblas para protegerse contra su ausencia de pelos y plumas. Al nacer desnudo, el hombre tuvo que aprender a vestirse con las palabras (los signos como dicen los lingüistas!). El lenguaje es entonces una ofrenda para festejar el agradecimiento de la desnudez vencida. Lo digo tal como mi imaginación del sacrilegio me hace vislumbrar la gran lucha que salió a la luz entre lo sagrado y lo profano el día en que Eva inventó el discurso propagandístico para convencer a Adán de comerse la famosa manzana. El lenguaje es un mito porque nació del mito. El signo lo es gracias al accidente de una imagen mal dominada entre significado y significante. ¡Qué triste es haber derrumbado el azar de la imagen bajo la exigencia del código! El código hizo entrar al Estado en el lenguaje para reprimir la anarquía creadora de las imágenes. Desde entonces sobrevino una cadena lógica de desgracias: el Estado—código inventó para sí mismo una ciencia para sancionar un poder definitivo y hereditario sobre la lengua. Disculpame Saussure, no puedo acusarte totalmente de haber sido el policía de nuestras palabras. A tí también te gustaba jugar con las maravillas del lenguaje; los anagramas fueron tu obsesión secreta, tu gran pasión callada en contra de las exigencias del saber universitario. Querías festejar al lenguaje y la ciencia no quiso participar en este festejo...

Se ha dicho que la lengua era una estructura en contra de su nada y que la articulación de los sonidos formaba su cuerpo. Sin embargo, no se quiso ver que el sonido era la música que este cuerpo se ofrecía para arrullar todas sus sorpresas y todo su misterio. Los sonidos son dionisiacos: juegan con una libertad que se necesitó encerrar para hacer creer que el conocimiento era más elogioso que la contemplación. El lenguaje es un vértigo: el de lo infinito de sus fuerzas lúdicas. El lenguaje juega a ser signo haciendo participar todos sus sonidos y todos sus sentidos en una inmensa e interminable partida de escondidas. Entre /purol/ y /muro/, los sonidos deslizan sus máscaras. Fue necesario que el pensamiento científico —que reprimió, no sé cómo, los viejos sueños de fusión poética y científica de G. Bachelard entre la imagen de la materia y la materia de las imágenes, llamara ésto una "conmutación".

LINGÜISTAS HAGAN SU FIESTA AL LENGUAJE



Es cierto: ésto no tiene ninguna importancia ya que la lengua es arbitraria y que la palabra "conmutación" en todo caso no tiene mas importancia que la de "máscara". Pero, si un día de Carnaval, les digo que se pongan una "conmutación" sobre la cara, seguramente que ustedes lanzarán un pufetazo a mi bella conmutación. ¡Tendré que darles razón, además! El sonido es la caricia que se da la lengua para hacer el amor con el silencio. Hablar es improvisar la imaginación de un lleno para divertirla al vacío. Amo hablar para encontrarme con mis semejantes, con la ternura y con todo el resto sin tener necesidad de saber por qué hablo con fonemas o archi—fonemas. Incluso puedo hablar para decir que aprendan a reirse de algunas de las pretensiones mortales de su ciencia. En cierto sentido, prefiero los tartamudos a los que disertan sobre las grandezas intocables del saber. No hay que olvidarlo: los "saberres" se construyen muchas veces encima de sus propias ignorancias. Se sabe contra lo que se ignora. Es en sí un hecho a lo cual nada se puede reprochar: así es la vida del saber. Pero todo empieza a volverse grave y serio cuando la vida, para defender su saber como una verdad definitiva, impone la muerte en nombre de la defensa ciega de esta vida. Sólo hay saber en la muerte de las verdades. Las verdades no duran más que un día y, para pasar a la Historia, deben aceptar su fin honorable. Así pues los sonidos son la fiesta del lenguaje.

Existe otro invitado aún más molesto en este lugar donde los signos "de construyen" las asfixias epistemológicas de lo que la ciencia quiere decir en su lugar. Es el sentido. Realmente se escurre. Cuando se piensa agarrarlo por este lado, se esfuma por el otro. Cuando se lo alcanza donde huyó, he allí que se refugia en el rincón del cual se lo había espantado. El sentido es cosa de maldición. Es una trampa para las moscas que se creen del tamaño de un elefante o —si ustedes lo quieren— para los elefantes que se quieren hacer moscas. Realmente se escurre el sentido. Se escurre tanto que se ha vuelto indeseable. Dense cuenta, lingüistas, que para resolver sus problemas de incomunicación (¡el colmo de la profesión!) con el sentido, están decididos a erradicar al sentido y a hacerlo desaparecer en las cárceles del exilio científico. Sin embargo, habría sido conveniente hacer una pregunta, nomás una. ¿Y si el sentido tuviera sentido por el hecho de no tener sentido? A lo mejor, el sentido vive plenamente de su no—sentido, como la fiesta. El sentido es el Judas de la lingüística. Quiere defender a la lengua de las pretensiones demasiado exclusivas de esta ciencia. El sentido calla los ecos científicos porque es un abogado que defiende la plenitud del lenguaje. El sentido cuida mucho sus secretos y los preserva de los impudores y las violaciones de los que piensan que todo debe ser conocido para tener derecho al estatus reconocido de su existencia. El sentido tiene piedad de la lengua. Es su aureola protectora. Sé que no ingresaré en los pasos de los santos de la lingüística al

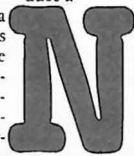
defender las aureolas y la santidad maldita del lenguaje, pero creo que es de gran utilidad tener piedad al lenguaje para ponerlo a salvo del martirio que los lingüistas le hacen sufrir a veces. No les tengamos miedo a las palabras: para salvar al lenguaje, ¡habría que empezar a matar a la lingüística! Por primera vez, este crimen no será un asesinato— queda demostrado de esta forma que las equivalencias semánticas no existen ya que invierten las previsiones lógicas—sino una salvación, un derecho de legítima defensa para recuperar la vida en contra de la asfixia.

Hablemos de la frase ahora. Los lingüistas la concibieron siempre como un tren o una arquitectura. Tratan de encontrar la locomotora, el vagón del combustible, los coches—camas, el vagón postal, los vagones de carga y los pasajeros. La sintaxis es pues, el arte de enganchar los vagones entre ellos. Una vez más, la locomotora se vuelve el verbo o el sujeto, predicado u otra cosa, sin que se sepa muy bien si el tren va a estar bien compuesto a final de cuentas. Los grandes orientadores de la gramática se vuelven muchas veces locos cuando se dan cuenta que el vagón postal encabeza el tren, la locomotora va en medio y quieren saber si el sujeto o el predicado juega a escondititas entre los vagones de carga y la locomotora. En lo que a mí me toca, no tengo ningún inconveniente para que este sujeto o este verbo se llamen vagón de carga o locomotora. Esto me haría recordar los trencitos de mi niñez con los cuales me divertía mucho cuando tuve que aprender a hablar y a poner siempre una locomotora antes del verbo. Mas tarde en la escuela, tuve que saber que el coche cama era el atributo del sujeto y que el vagón postal era un complemento de nombre. Ahora que soy profesor de lingüística y que Chomsky puso un poco de orden en la anarquía de las vías y de los rieles, llamo ésto un "grupo nominal". Todo el mundo me cree y me respeta mucho más que si fuera un empleado de los ferrocarriles nacionales.

A veces, durante los ratos misteriosos de mis noches de sueño con el lenguaje, la frase sigue siendo esta playa desconocida donde mi cuerpo puede dar vueltas y brinco sobre la arena y el deseo de lo que buscaba: el mar y la expresión líquida de la sal. La frase está adelante de mi pensamiento porque la playa es este espacio donde me pongo a correr para sentir que mi cuerpo, protegido por el agua, puede alcanzar y abrazar las estrellas. Hablo en la oración porque esta gran amiga es el terreno de aventuras de todo lo dicho, lo que conozco, lo que voy a actualizar y de todo lo que me queda por decir.

La oración es grande como el mundo. Es la liberación del andar que se agotará antes de haber descubierto todo. Es el camino de la palabra y, ¿quién puede decir el número de senderos que existen en la tierra? ¿Acaso los lingüistas tendrían la pretensión de conocer todos estos caminos? Antes de volverse cartógrafos, defendamos la profesión reconociendo los accidentes de la palabra poética. No hay que olvidar que además de los caminos de lo real, existen los del vértigo. La ora-

ción es terrorífica porque no se queda tranquila frente a la amenaza del vacío. Existe aún un pánico más grande, el del texto. Pregunten a un lingüista lo que piensa del texto, tratando de no insistir demasiado: se podría sentir llevado al borde del suicidio. ¿Una lingüística del texto? Pero ¿de qué se está hablando? Muchos les dirán que ustedes están evocando una lingüística de lo imposible. Y como su ciencia es en parte impotente, quisieran casi negar la importancia del fenómeno. Pero el texto sigue allí, contando las historias de Orfeo y Eurídice, del Llano Solitario, de las leyes de Arquímedes, del genio de Einstein, del derecho romano, de la guerra y de la paz. El lingüista lee ésto y de repente se siente muy molesto porque su lectura se ha vuelto la del común de los mortales. Pierde allí las constancias de su ser, y lejos de avergonzarse por ello, afirma en algunos casos que el texto nada tiene que ver con la lingüística un poco como si el derecho divino no tuviera nada que hacer con Dios! Si la oración es tan grande como el mundo, el texto es tan inmenso como el mundo de los mundos que desconocemos. ¿Existe el atrevido que, aterrorizado ante el miedo a lo inmenso, tenga la pretensión de negar la vía láctea y el cosmos? Borrar los problemas del texto equivale al gesto del astrónomo que, por temor a la profusión de las estrellas, prefiere enfocar su lente hacia una hormiga caminando en el suelo y afirmar que el universo se reduce a



han rebasado todavía muchos lingüistas la observación de la hormiga. Dígalos que el lenguaje es tan inmenso como el universo y verán como les van a dirigir una mirada de incompreensión y de desesperación. Los más inteligentes incluso podrán acusarlos de metafísicos. El lenguaje, según su inquebrantable seguridad, se reduce siempre a hechos positivos. Casi tienen razón: evacúan el misterio al no verlo. Si el misterio impone el silencio del respeto, ¿cómo los lingüistas podrían hablar del silencio?

Es como decir a un albañil que les construya una casa en las nubes. Solo los poetas lo alcanzan. Pero si ustedes les dicen que el silencio también habla, su afirmación provocará seguramente esta pregunta: "¿pero dónde están los fonemas y las unidades semánticas del silencio?"

El lingüista vive la posibilidad que tienen las palabras de vaciarse a sí mismas como una frustración. Tiene la obsesión de verlas absolutamente llenas con algo que él va a codificar para hacer la demostración de lo que quería demostrar. Llenar responde siempre a la seguridad ciega de la materialidad que reclama el científico para poder trabajar. Ningún hombre de ciencia ha trabajado en el vacío (a pesar de que existe una definición científica del vacío —siempre en referencia lo lleno).

Es o me parece una lástima. Propongo que se invente una lingüística del silencio, no para descubrir las leyes de articulación del vacío (lo que haría enmudecer a la lingüística) sino

para mostrar que el silencio es una de las condiciones fundamentales de lo dicho y de la significación (lo que demostraría que la lingüística necesita la muerte de la obviedad de su fortaleza para seguir viviendo). Es cierto que el silencio dice a menudo lo que es imposible decir pero no es ésta la única presencia significativa del silencio. Necesitamos callarnos para poder hablar y la palabra muere siempre en el silencio. El hablante que no se calla, acaba por no decir nada. Así pues, el silencio es la cuna del habla. No hay maternidad de la lengua sin la presencia de una paternidad silenciosa.

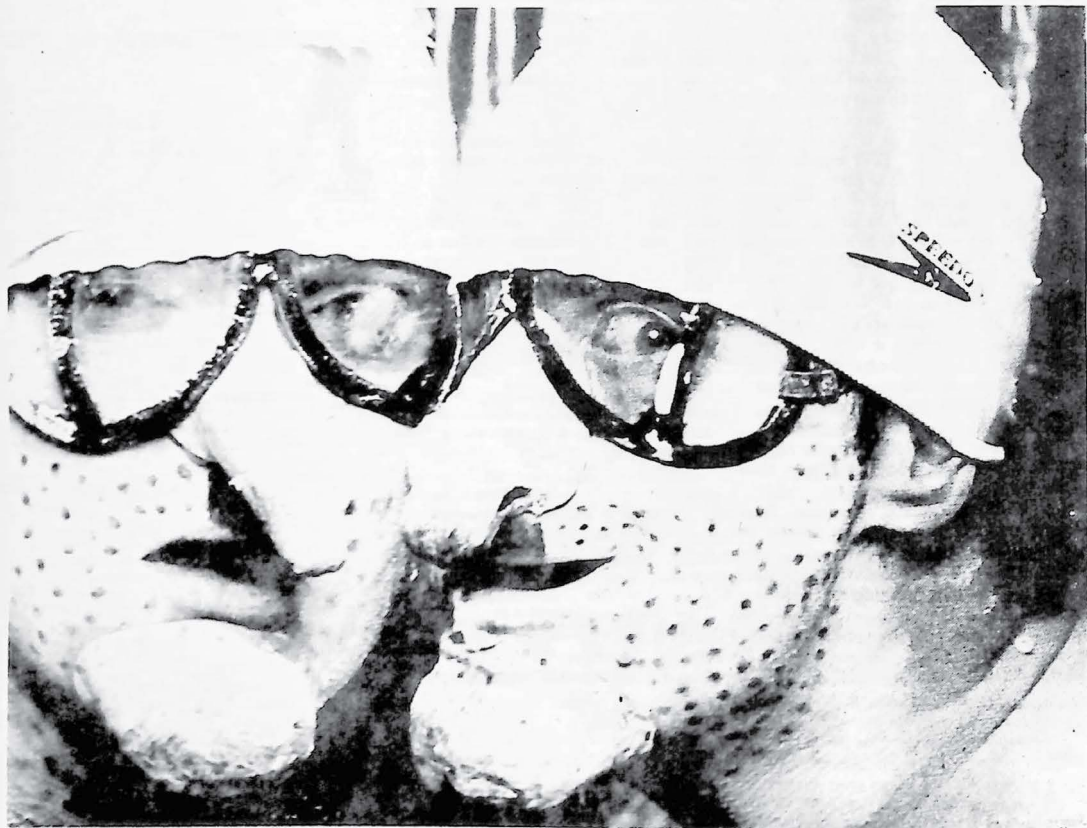
Gritemos hasta quedarnos sin aliento: ni el lenguaje, ni la lengua son sus sistemas de conocimiento y de interpretación. Se creyó que hablar sobre "el cómo y el por qué se habla" iba a ser de una sencillez contundente ya que el objeto del cual se hablaba era justamente aquel que nos sirve para hablar. La ilusión de la realidad de la máscara nos hizo caer en la trampa de la máscara de la realidad. El lenguaje, mientras tanto, se sigue defendiendo tenazmente. Me atrevería a decir que una de sus principales armas de defensa es el haber dejado construirse una multitud de discursos epistemológicos sobre su ser, encontrando en esta oportunidad una buena muralla tras de la cual se esconde para salvar los secretos que quedan por descubrir.

El lenguaje es un maestro en los artificios de la disimulación. Da la tentación del saber a los que pretenden saber y durante este tiempo se va de pinta tranquilamente por aquellos rincones del mundo donde no se podrá hablar del él. Resiste contra los diferentes llenos que se le encuentran, dispersándolos al no decir dónde está el lugar de su unidad. ¿Y por qué no haber pensado nunca en esto: si el lenguaje presenta ofertas para su conocimiento, quién le impide jugar con estas ofertas y burlarse de todos los que la toman en serio?.

La voluntad del saber es siempre un deseo que nos impone el lenguaje pero, para qué confundir nuestros deseos con los suyos? Y quién sabe si el deseo que nos impone no es la mejor pantalla para preservar de alguna manera la libertad de sus otros deseos, el amplio espacio de sus aventuras. Crea nuestros deseos para disfrazar con más eficacia los suyos. La pantalla se llama "sistema de signos" o "proceso de engendramiento". Así, el lenguaje ha sabido encerrarnos en los campos de la ciencia para ir a veranear en los terrenos de lo imaginario, de la poesía y del mito. Matemos los sistemas para volver a encontrar al lenguaje tal como es y no tal como

lo petrifican las teorías. La teoría es casi siempre el cadáver del objeto. Volvamos a encontrar al lenguaje en el rezo o en el rogar (*priere et prieri*). Que se me entienda bien: no pido que se rece para encontrar de nuevo al lenguaje. Pido la sorpresa ante el hecho de que el rezo se aprendió por y a través del lenguaje. Rogar o rezar es la petición de la cosa por la palabra. La palabra se vuelve poder imaginario sobre la cosa. Es una voluntad de ser que se formula en el hueco de un silencio y que pesa también por el deseo mágico de un poder de ficción que quiere tomar al poder de la realidad sus apariencias para confiscarlas y destruir así su duplicidad. Hagamos una antropología de la palabra que comprenda la inmensa energía creadora del lenguaje. Cuando el mito se hizo palabra, la palabra se volvió Historia, relato y acontecimiento social al mismo tiempo, Historia de la ficción y ficción de la Historia. En el hueco del silencio estaba el mito que iba a hacer tomar su sentido a la Historia. Es imprescindible una antropología de la palabra para discernir dónde nació la fusión del mito y de la Historia ya que ésta última descansa sobre el mito de nuestra palabra y que nuestra palabra no alcanza la Historia sino en su flujo mítico.

Tal debe ser la frescura de las incertidumbres del mañana de la Ciencia.



DOS LINGÜISTAS HABLAN SOBRE SU CAMPO DE ESTUDIO

por
Raymundo Mier

La enunciación es, en efecto, la arena donde se afrontan los acentos sociales contradictorios. Los conflictos de lengua reflejan los conflictos de clase en el interior de un mismo sistema. La comunicación verbal, inseparable de otras formas de comunicación, implica conflicto, relaciones de dominación, utilización de la lengua por la clase dominante para reforzar su poder, etc. Todo signo es ideológico; la ideología es un "reflejo" de las estructuras sociales; en consecuencia, toda modificación de la ideología implica una modificación de la lengua. Contrariamente a la concepción saussuriana, la variación es inherente a la lengua y refleja variaciones sociales. Si la evolución obedece a veces a leyes internas, está sobre todo regida por leyes externas de naturaleza social. El signo dialéctico se opone a la señal inerte que resulta del análisis de la lengua como sistema sincrónico abstracto. De aquí surge la necesidad de criticar los postulados de Saussure: existe una falla en su propio sistema de oposición lengua/enunciado, sincronía/diacronía.

El cuestionario del padre de la lingüística, sin embargo, ha dejado, por así decirlo, "huérfana" a esta ciencia. De allí que nuestros propios lingüistas sientan la necesidad — como los ángeles después de la muerte de Dios— de reconsiderar su función, su utilidad, sus vías de trabajo. De esta meditación, a veces contradictoria, a veces subjetivista, a veces furiosamente vital, irán surgiendo nuevos lineamientos que logren renovar una ciencia en crisis.

1.— Líneas y bordes "La misma lingüística, un poco como la economía (y la comparación no puede ser insignificante), está en vías, me parece, de estallar por desgarramiento: por una parte sufre una atracción hacia el polo formal, y, siguiendo esa pendiente, como la economía, se formaliza cada vez más; por otra parte, va acumulando contenidos cada vez más numerosos y cada vez más alejados del campo original; asemejándose al objeto económico, el objeto de la lingüística carece de límites: la lengua, según la intuición de Benveniste, es lo social mismo".¹

Objeto proliferante el de la lingüística, ubicuo y sin límites, donde se cristalizan lentamente los cuerpos que el lenguaje traspasa: todo puede encontrar su propio destello en el hecho lingüístico, su superficie atraviesa todos los silencios. Demasiado pobre para dar explicación a todas las incertidumbres que lo cruzan, demasiado amplio para encontrar formas de respuesta ubicadas bajo el dominio de un impulso explicativo, unificado y coherente, el objeto se desmembra, las regularidades de este cristal se resquebrajan. La realidad de los hechos lingüísticos y la producción del sentido reventan las aristas: las ausencias ya no cicatrizan. Los soportes, los agentes, aquello que hace posible la existencia del lenguaje, recuperan su centro y su indeterminación; también se habla desde el propio cuerpo.

Si por algún momento la lingüística buscó prescindir del sujeto para encarar con rigor un objeto cada vez más imaginario, hoy los bordes y el atardecer del sistema lingüístico lo engloban, lo atraen hacia sí. Pero es inútil. Este sujeto que la lingüística llama es un sujeto inexistente, un sujeto cuya extrañeza no puede sino hablar por otras lenguas, por otros cauces: la vía para la incorporación del sujeto no es ya la lingüística.

Sin embargo, esta tentativa aparece aún, insistente, dibujando el perfil de una figura que no existe y que no puede sino representar la instancia de legitimación para un conjunto de postulaciones arrogantes y sordas; la lingüística entonces se inventa un sujeto, un lugar desde cuya inmanencia sea capaz de constituirse finalmente como "ciencia". El sujeto que emite las proposiciones, el sujeto que irrumpe a través de la enunciación en el tiempo de los otros, no puede ser borrado; pero puede aparecer bajo la vestimenta de un dispositivo: lugar y asiento de la construcción sistemática, el ingenio cibernético, la simulación formal. Máquina y cuerpo: dispositivos cuya identidad se disimula mal ante el advenimiento del simulacro. Las máquinas, hoy, también aprenden, modifican sus conductas; hoy, las máquinas también hablan desde lugares dispersos. Basta fijar el juego de la similitud, la paradoja de la identidad que se desdobra, el regreso irreprimible de lo mismo. La tabla de salvación para un discurso que ha podido encontrar su cumbre y su silencio a través de la negación del sujeto es —¿quién lo duda?— un regreso hacia el sujeto. —Este se convierte entonces en una opacidad cuyo testimonio formalizado es la probabilidad incalculable, nula, de la emisión de una frase determinada en un contexto-ocurrencia cualquiera: nuevo objeto, la creatividad, que habrá de colmar al sujeto lingüístico, dándole nombre y lugar, alma y presencia. Pareciera que la existencia discursiva de este objeto bastaran para devolver al sujeto el espesor que ha perdido en el paso paulatino a un silencio cuyo eco carcome desde dentro todas las edificaciones, todos los discursos: las palabras son, han sido para la lingüística, el erial donde sólo es posible la germinación de la afasia.

MASCARAS, FORMULAS Y REPRESENTACIONES

Sin cuerpo y sin historia, el sujeto es un obstáculo para el pensamiento, para la Teoría. De ahí la formalización. La objetividad y la verdad han tomado bajo su amparo los lenguajes formales: economía y eficacia descriptivas recuperan la figura de la explicación; la conceptualización se colma con el encuentro y la determinación de clases equivalentes: cada clasificación exhaustiva que sea una partición, que determine un espacio relacional unívoco y específico habrá de tomar calladamente el camino de la explicación, habrá de estar recorriendo en sus inicios la vía de la canonización objetivista. No existe un doble fondo. No existen mediaciones. Se trata de establecer las regularidades y las leyes de comportamiento, la forma de ejercicio de la diferencia a partir de la superficie misma de lo mirado: el repertorio de todo aquello que ha encontrado una voz y un cuerpo que lo engendren y una superficie que despierte a la significación: el lenguaje en su destello evanescente y los monumentos discursivos. En el umbral del estudio de los discursos Foucault propone: "que el campo de los enunciados no se describa como una traducción de operaciones y procesos que se desarrollen en otro lugar (en el pensamiento de los hombres, en su consciencia o en su inconsciente, en la esfera de las constituciones trascendentales), sino que se adapte, en su modestia empírica, como el lugar de acontecimientos, de regularidades, de entradas en relación, de modificaciones determinadas, de transformaciones sistémicas; en suma, que se le trate no como el resultado o rastro de otra cosa, sino como el dominio práctico que es autónomo (aunque dependiente) y que se puede describir a su propio nivel (aunque haya que articularlo sobre otra cosa fuera de él).

"Supone también que ese dominio enunciativo no está referido ni a un sujeto individual, ni a algo así como una consciencia colectiva, ni a una subjetividad trascendental, sino que se le describa como algo anónimo cuya configuración define el lugar posible de los sujetos parlantes."

Estamos en presencia de un dispositivo de ordenamiento, un dispositivo que busca situarse en el orden de lo manifiesto: el reino de la mirada y su restitución al dominio de lo empírico. Sin embargo, reconocemos la marca de una ambigüedad que le permitirá encontrar su identidad y su reflejo dentro de las vastas regiones del discurso teórico en torno del lenguaje: el tacto y la mirada se descubren, bajo la vigilancia infatigable de un silencio escandalizante e inflexible, como extraños sinónimos, como rasgos repetidos de un cuerpo miserable y perdido. No existe sino el silencio estructurante: un sujeto cuya escisión aparece, más allá de la censura, en la sustancia misma del lenguaje, en los propios mecanismos que rigen la economía funcional de los sistemas y las estructuras, el enunciado y su distancia irreducible respecto de la enunciación y sus pronombres, la grieta que desliza más allá de las formas el borde del sentido: sólo la imaginación puede responder

a las sensaciones surgidas en el estremecimiento de la piel, territorios que aguardan el reconocimiento, litorales que aguardan su cartógrafo.

"(dominio) que se puede describir a su propio nivel (aunque haya que articularlo sobre otra cosa fuera de él)": el tacto y la mirada del pudor no bastan. La descripción aguarda otra operación complementaria e ineludible: la referencia y la inserción en otro espacio. Y estas acciones no son sino articulación: establecimiento de relaciones, determinación de clases, de jerarquías, de lugares y direcciones: la mirada se hunde ahora bajo la superficie, el objeto busca dibujarse por primera vez y exhibir sus rostros *construidos*, multiplicidad de espacios cuya síntesis, necesaria para el reconocimiento del objeto, no puede revelar sino las huellas del sujeto que la ha producido: la posibilidad del desdoblamiento de la mirada y su eficacia aparecen en la relación imaginaria que el sujeto establece con su propio discurso. De ahí la credibilidad del discurso de la ciencia cuando habla de parajes inimaginados donde la evidencia de los sentidos se vuelve opaca y áspera, de ahí el surgi-



miento de la convicción y la norma, las rutas a seguir y las condenas, de ahí las polémicas encendidas, las polémicas irreducibles, las teorías, la muerte y la ortodoxia, los detractores y los necios, las autoridades y sus cohortes flotantes, subordinadas. Bajo el fondo insensible de la descripción y sus raíces formales apenas presentadas, los axiomas que edifican los umbrales del discurso y las explicaciones se encuentra el terror de la interpretación y los lugares que ésta presupone y consagra. Tenemos dos figuras que juegan a la metamorfosis: formalización e interpretación se nos imponen como dos ilusorias superficies, exterior e interior, de la cinta de Moebius. Pero ¿existe algún punto de inflexión en esas superficies, algún punto desde el cual la mirada revoque su horizonte para encontrarse frente a otros parajes y otros desconocimientos? "Los métodos de interpretación se enfrentan, pues, en el pensamiento moderno, a las técnicas de formalización: los primeros con la pretensión de hacer hablar el lenguaje por debajo de él mismo y lo más cerca posible de lo que se dice de él; los segundos,

con la pretensión de controlar todo lenguaje eventual y de dominarlo por la ley de lo que es posible decir. Interpretar y formalizar se han convertido en las dos grandes formas de análisis de nuestra época; a decir verdad no conocemos otras." Se habla del enfrentamiento de los métodos. Habrá tal vez aquí que jugar a las metáforas; sumergirse en la penumbra del sentido, rechazar las ilusiones de la interpretación mediante su ejercicio. El enfrentamiento surge por resonancia: la indiferencia no recorre los rostros enfrentados, la anulación y la inexistencia rondan los cuerpos que se buscan; y también la resonancia tiene su lugar común, su espacio de identidad que la hace posible: métodos que se enfrentan son solo la huella de una identidad que actúa más allá de superficies inmediatas: no es el juego antonímico de la oposición el que invocamos: es el juego que designa la aniquilación y la muerte del otro como condición de la propia identidad.

Pero nos hemos referido a la mirada que recorre las superficies demorándose, apreciando distancias y contigüidades, verificando reglas que le permitan dar cuenta de dispersiones y similitudes, las reglas que han trazado las formas irreducibles del acontecimiento. Vemos ahora que estos largos itinerarios, esta orografía de los hechos es, fundamentalmente, el ejercicio de una pasión que infunde una identidad a los fenómenos, un reconocimiento que no es la creación de una entidad sino la producción de una materialidad. Algunas de las preguntas y respuestas que surgen ante este hecho son ya un lugar común en la línea de cierta tradición epistemológica.

Toda descripción presupone un conjunto de categorías que la hace posible. Estamos ante un hecho que pone de manifiesto la opacidad de una subjetividad, producida y productora, sobre el fondo neutro de la forma. La elección de categorías, los parámetros seleccionados para la construcción de las clases, la operatividad de las clases y los métodos de prueba para verificar su adecuación con respecto al fenómeno que habrá de ser descrito y explicado son algo más que un algoritmo; esta figura que recorta su espacio al margen del sujeto no puede revelar sino la exterioridad que lo sostiene; este dispositivo que fija sus fronteras y sus bordes, que lo determina como objeto buscado, como punto de emergencia de un deseo, ese dispositivo social de producción donde el sujeto también encuentra su sitio. Frente a las formas canónicas de la clasificación, la determinación de la tipología de las relaciones, la clasificación de las operaciones, la formación de clases equivalentes, aparece la mirada en el centro de un vasto mecanismo de determinaciones y ensamblajes. Este largo registro de vertientes y bahías, esta metuculosa invención de parámetros y selvas, de climas y zoologías, esta inocencia pictórica, no constituyen sino un espacio restringido: engloba diferencias bajo máscaras comunes, quiebra pendientes, desgarrar tejidos cuya hegemonía escapa al instrumento, abre fosos en la planicie de los

hechos. ¿Por qué? ¿En qué otro lugar aparece esa mirada que recubre y designa, separa y aniquila? Recurrir inocentemente a la justeza de los procedimientos largamente elaborados de la formalización es borrar en los signos, por su estructura, por su edad y por su apariencia inalterable y geológica, las marcas del trabajo y la fantasía de los sujetos, las determinaciones inscritas en sus actos, el complejo dispositivo que condiciona su aparición y las formas de su existencia.

Técnicas de interpretación y métodos de formalización habrán de mostrarse ahora como dos superficies consustanciales. Con todo, sería apresurado recorrerlas como a un mismo cuerpo, como la engañosa insistencia de la repetición. Debemos ahora distinguirlas: es claro que el acto de interpretar aparece marcado por rasgos inequívocos y específicos: los objetos de referencia se separan, las proyecciones se multiplican, las reglas intercambian y confunden sus dominios, las asociaciones se desbordan. La interpretación se haya aparejada con la ambigüedad, la multidireccionalidad, la referencialidad plural e indeterminada, con el tránsito, con la historicidad de las normas y los actos de designación. Foucault ha hecho explícita la espiral de la interpretación, su inencontrable finitud: "la interpretación tiene que interpretarse siempre a sí misma y no puede dejar de volverse sobre sí misma".⁴

Estamos pues ante dos entes a quienes hemos vinculado mediante una relación de consustancialidad y casi, por qué no decirlos, de identidad. Sin embargo, nos vemos confrontados con su obvia y manifiesta separación, sus caminos irremediables y divergentes, sus rasgos incomparables y opuestos, sus voluntades patentes de combatirse en su referencialidad y en su verificabilidad. Podemos, a pesar de todo, asignarles como tierra compartida la superficie del discurso, como una primera sustancia compartida, como una evidencia débil, pero incontrovertible, de una relación aún desdibujada: *Dos técnicas correlativas cuyo suelo común de posibilidad está formado por el ser del lenguaje, tal como se constituyó en el umbral de la época moderna. La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación como objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por el acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente, lo que explica muy bien el doble camino del siglo XIX hacia el formalismo del pensamiento y hacia el descubrimiento del inconsciente — hacia Russel y hacia Freud.*⁵

Se trasluce en la figura del lenguaje su ser escindido. Su ser que, en las dos operaciones que tienen lugar para conformar la realidad actual del lenguaje, se encuentra finalmente bajo la condena de lo otro. Las dos operaciones de naturaleza complementaria: una operación de clausura que conforma un espa-

cio cerrado y una operación que hace del lenguaje un espacio abierto atravesado por infinitos puntos de fuga, darán paso a un efecto de eclipse, a otra operación, ésta imaginaria, que hará de ambos espacios lugares escindidos, separados por la irrupción hipostasiada de la verdad. Quedarán objeto y clausura como términos enlazados que se amparan bajo la economía de la argumentación y su eficacia. Sin embargo, esta aproximación que se quiere metódica y objetiva y que tiene por fundamento la clausura afirma necesariamente su parcialidad y su autocontención. No hay solución posible para esta impostura y este reconocimiento. Ninguna sutileza teórica que se reconozca tras de sí la certeza última de que existe un sentido, un factor de carácter constitutivo para la explicación, que ha permanecido más acá del discurso que pretende apresar el lenguaje: la carencia cerca el hecho lingüístico a través de las vertientes que lo ciñen, deslizamiento infinito del sentido en el lenguaje-objeto y la clausura inescapable de la representación metalingüística.

Habría que preguntarse entonces si, efectivamente, este "ser del lenguaje", esta for-



ma difusa e indefinida puede dar cuenta del surgimiento de las técnicas de análisis que, en el caso de la lingüística, son a su vez punto de convergencia y de refracción de toda posibilidad explicativa y objeto de su propio desdoblamiento. Por una parte, la designación es desbordada por el sentido. Por otra, en el centro mismo de la estructura, de la "totalidad" funcional, retorna el sentido deslizando que perturba los diagramas y las lógicas, los lugares y la naturaleza de las funciones: *Dadas dos series, una significante y la otra significada, una presenta un exceso, la otra una carencia por los cuales su relación es de eterno desequilibrio, de perpetuo desplazamiento. Como dice el héroe de Cosmos: signos significantes, hay siempre demasiados.*⁶

Surge la forma callada de una deslocalización que invoca, en la producción de un modelo explicativo, el restablecimiento de un dispositivo de enunciación, la producción de una interpretación. Estamos ante uno de los múltiples círculos cuya superficie se cruza con precipitación, se abarca en forma incipiente, se confunde y se abre ilusoriamente en la

reflexión en torno del lenguaje. Si el "ser del lenguaje" es pues este punto donde tiene su fuente la incertidumbre de la formalización, si el lenguaje es punto de confluencia y condición de posibilidad de las técnicas, el lenguaje es entonces un ser escindido cuya imagen tendrá su propia vida y hablará en nombre de la verdad para negarse a reconocer lo real a partir del cual es originado y cuya mirada lo constituye: movimiento centrífugo, y centrípeto que hará confluir sobre su propio volúmen la imagen que sobre su cuerpo mismo ha construido; pero esta vez para revelarlo en lo que contiene de secreto: origen de las técnicas de formalización y objeto de la formalización él mismo, espiral que tiene ya algo de lo inacabado, de lo infinito de la interpretación; espiral en cuyo vértice se encuentra el silencio de un trabajo inaudible, la producción de un dispositivo cuyas conexiones desbordan el objeto, que se inscribe a pesar de todo en un complejo sistema de determinaciones, que anida en todos los puntos de la interacción social.

Por otra parte, ¿no habrá en este "ser del lenguaje" un movimiento soterrado, una lenta marea que se retrae, el punto de partida de un simulacro desplegado por la imagen? ¿Hablar sobre el "ser del lenguaje" no nos incita a volver hacia la mirada discreta y oscura de un origen? ¿No se filtran insensiblemente tiempo, historia y fantasía en este "ser del lenguaje"?

Y además, ¿no autoriza subrepticamente el pensamiento de lo otro, heterogéneo y distinto, negación y revelación en la historia del lenguaje y sus fantasmas? En última instancia, ¿no operará aquí, en este razonamiento, la terquedad olvidada de otras presencias y otros flujos? Hablamos sin duda de la inserción, del lugar, del dispositivo que produce al sujeto, de esta región a la que acuden tal vez interpretación y formalización, y nos preguntamos también si en el corazón de este "ser del lenguaje" la podredumbre de un dispositivo productor de la subjetividad no ha empezado a corroer la arquitectura de un cuerpo vacilante ante su propia imagen. Nos preguntamos simple y llanamente respecto de la suficiencia de una lingüística "objetiva": más allá de los objetos y del campo de producción de la subjetividad.

II. — Los tránsitos imaginarios.

Nada parece más natural, y nada ha sido más arduamente combatido, que una concepción de la ciencia, progresiva, evolutiva y armónica. Nada ha sido más ardientemente argumentado que la irrupción de la discontinuidad en las historias, que el predominio de la diferencia, que la existencia de umbrales a partir de los cuales la mirada pierde la memoria de su origen, quema sus naves. Nada incide más en el tiempo de nuestros discursos, en las palabras que entretienen teorías, que la idea de que continuidad y discontinuidad son categorías cuya emergencia carece de mutua determinación. En efecto, para nosotros, hoy, la historia aparece como un desierto erosionado por ríos ocultos, por corrientes antes

caudalosas que han abierto desfiladeros y se han sometido a la violencia de múltiples geologías. Los tiempos de múltiples historias se encuentran territorializados, investidos por prácticas, sometidos a la ley inexorable de su propia especificidad. Y sin embargo, es posible bosquejar los meandros, las mesetas, los niveles, trazar hipótesis acerca de aquellos movimientos telúricos que han logrado poner a la vista capas hasta ahora enterradas, que han logrado sacar a la luz conformaciones y fósiles sorprendidos y petrificados por el tiempo; movimientos que, también, han logrado enterrar civilizaciones y especies florecientes, hundido tal vez para siempre, en la carne de un silencio permanente, la herida de cuerpos en el apogeo de sus edades. Foucault nos propone también una taxonomía de estos suelos y capas que configuran los discursos, propone también una dinámica de sus catástrofes:

Al momento a partir del cual una práctica discursiva se individualiza y adquiere su autonomía, al momento por consiguiente, en que se encuentra actuando un único sistema de formación de enunciados, o también el momento en que ese sistema se transforma, podrá llamarse umbral de positividad. Cuando en el juego de una formación discursiva, un conjunto de enunciados se recorta, pretende hacer valer (incluso sin lograrlo) unas normas de verificación y de coherencia y ejerce, con respecto del saber, una función dominante (de modelo, de crítica o de verificación), se dirá que la formación discursiva franquea un umbral de epistemologización. Cuando la figura epistemológica así dibujada obedece a cierto número de criterios formales, cuando sus enunciados no responden solamente a reglas arqueológicas de formación, sino además a ciertas leyes de construcción de las proposiciones, se dirá que ha franqueado el umbral de cientificación. Finalmente, cuando ese discurso científico, a su vez puede definir los axiomas que le son necesarios, los elementos que utiliza, las estructuras proposicionales que son para él legítimas y las transformaciones que acepta, cuando puede así desplegar a partir de sí mismo, el edificio formal que constituye, se dirá que ha fran-

queado el umbral de formalización.

Pero en este conjunto de rasgos que sugieren definiciones, que fijan límites y tolerancias, que determinan formas sutiles de ejercicio de un poder que no tiene su asiento sino en un mecanismo no formulado de acción discursiva, se ha reconocido ya la figura central que permite la separación de las prácticas. La figura sutil y silenciosa de la mirada que reconoce que percibe distinciones y especificidades, que acepta los juegos y deslinda las respuestas, esta mirada que describe desde un lugar sin formulación, sin espacio, bajo la violencia ignorada de la argumentación.

Esta mirada desnuda una morfología y permite la reflexión que habrá de trazar los campos propios para cada espacio de poder, habrá de trazar los campos para cada espacio de poder, habrá de ir trazando también los rasgos que habrán de definir esta paulatina separación, esta irreversible autonomía de las prácticas discursivas que crece en la medida en que sus reglas proclaman su propia arbitrariedad y afirman la soberbia de su vínculo perenne e inmutable con lo real. Parecería que el campo de progresión que desbrozan las prácticas discursivas afirmara una progresiva consolidación a medida que se libra de la historia y de la subjetividad y que es la medida de este alejamiento lo que provoca paradójicamente una apropiación de lo real.

Y sin embargo, se olvida que existe la mirada que contempla y se regocija ante la escena. Vemos desdoblarse aquí necesariamente el espacio que se presenta como espectáculo. Las fronteras del espacio de catástrofe, de ese espacio que define toda discontinuidad, tienen un punto desde donde han sido producidas: el lugar desde donde se opera la modelización del espacio; pero, también, y necesariamente, ese lugar es el de la localización de una mirada que presupone un cuerpo, que se posa sobre una superficie para desplazarse paulatinamente sobre las rugosidades y las formas, las asperezas y las texturas que solo habrán de desplegar su voz ante su mirada

que las interroga. Foucault no parece ponerse a cubierto en otro terreno, parece afirmar su permanencia ahí donde tiempo y espacio condicionan y ubican, fijan y localizan todo acontecimiento: el punto desde donde surgen estas figuras que anteceden toda morfología y que a pesar de todo han sido trazadas por otras morfologías lo que se llama *práctica discursiva* (...) *es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa.* Se establecen las premisas, las figuras, que habrán de desplegar la topología trazada sobre las superficies del discurso: la morfología que se adivina tras estas superficies aparece *con esta primera percepción*: la positividad surge ante la individualización de estas reglas y, sin embargo, es la mirada quien reconoce las fronteras donde la diferencia comienza su dibujo, las marcas que detienen el deambular donde todo encuentra su imagen y su equivalencia; pero es también producto de otras marcas: agente y producto de este hiato que permite la producción de las morfologías. No hay morfología sin marca, no hay marca que funcione como tal sino a partir del reconocimiento a veces secreto de sus articulaciones. ¿Dónde se encuentra pues el alojamiento de la morfología propia: las morfologías del sistema normativo hunden sus raíces en los umbrales discursivos, solapan el ejercicio de un poder que despierta todos los silencios del discurso. Sobre el espacio morfológico de la norma aparecen entonces todos los matices de la *necesidad*; la norma de articula sobre ámbitos heterogéneos, exteriores al discurso, encuentran su soporte en otras prácticas y otras morfologías no discursivas; las vemos también conformar espacios cerrados donde la coherencia es circularidad, la validez es tautología, donde certidumbre y definición son equivalente (y bien sabemos la función que tiene lo arbitrario en el seno de las teorías, en la conformación de las definiciones).

Cuales son las condiciones en las que es posible que cierto sistema de normas de coherencia adquieran una función dominante? No se trata aquí de una recuperación de una teleología o de un mesianismo, no se busca tampoco una forma de inscripción o de búsqueda bajo el amparo de la continuidad, desplazada de su lugar dominante como norma de coherencia. Habremos de optar provisionalmente por otra coherencia: aquella que busca la determinación de la especificidad de los procesos, su articulación, sus límites y los mecanismos de la productividad, las condiciones de existencia y las determinaciones de los agentes; habremos de recuperar, hasta donde sea posible, la noción de diferencia y sus alcances, habremos de inscribirnos en esta norma que hace de la carencia y de la negatividad el lugar mismo de su eficacia. De este lugar preguntamos acerca de la especificidad y la pertinencia de los modelos



formales, sus límites y sus impotencias, las condiciones en que se *reconoce* su función dominante, las condiciones de reproducción que determinan su normatividad efectiva y su imaginaria vinculación con lo real. Habrá que reconocer paso a paso las fantasías y los espejismos, los sueños y los despeñaderos desde los cuales la formalización aparece como el paradigma del conocimiento objetivo y el punto donde ocurre la secreta inflexión, el cambio de signo en la superficie de los discursos; la voz hoy imperceptible que recupera sus labios: el irrupir de la interpretación!.

b) Vertientes y cauces.

Podemos partir de la siguiente verificación: toda formalización aparece como una escritura. Escritura peculiar. Apelación no sólo a un sistema, a un conjunto finito de reglas y elementos, sino también a un rastro que quiere mostrarse intemporal. Esta ausencia del desgaste inevitable del tiempo, del cuestionamiento natural de los transcurros aparece vinculada con cierta ilusión de autonomía con respecto a lo real: el establecimiento de un aparato, de una sintaxis, rígida y universal, y un aparato semántico que determina relación unívoca, eliminando toda polivalencia: *Se considera con razón el método deductivo como el más perfecto de todos los que puedan emplearse en la construcción de una ciencia. Elimina en grado sumo la posibilidad de imprecisiones y errores, sin caer en un regreso infinito, toda duda referente al contenido de los conceptos y a la verdad de las aseveraciones de una teoría dada, se reducen considerablemente, y a lo más puede afectar a los pocos términos primitivos y axiomas.* En el caso de la lingüística, es este lenguaje en su despliegue el que habrá de dar cuenta del funcionamiento de otro lenguaje, habrá de constituirse como el modelo de funcionamiento de la lengua. Podemos señalar unos primeros puntos de reflexión: ¿Dónde situar los bordes del fenómeno? ¿Dónde los alcances del modelo? ¿Mediante qué procesos surge la morfología del lenguaje y de sus determinaciones? ¿Hasta dónde llegar en la búsqueda de causas e interacciones? ¿Cómo encontrar la identidad del lenguaje? ¿Desde dónde anudar esta realidad que atraviesa tantas esferas, este sonido que se refracta siempre sobre la superficie de los actos, de todos los actos, para continuar su camino? La materialidad del lenguaje en su comportamiento ha sido desgarrado por las varias lingüísticas, ha dado lugar a niveles irreductibles que hoy reconocemos en su aparente autonomía; en su verdadera incapacidad para esclarecer el funcionamiento de lo real lingüístico. Solamente una fusión irrealizable de niveles, una redefinición del lenguaje-objeto y de los niveles de consolidación de la metalengua podrían arrojar luz sobre un proceso que se desvanece continuamente bajo un olvido que se transforma en certidumbre, el espejismo de una explicación y una ciencia. Es aquí donde la formalización sigue siendo, para los lingüistas, ese aparato neutro, esa metodología universal. Se han olvidado de la normatividad de los discursos, de la entronización de criterios de diferencias y de coherencia argumentativas como producto de relaciones de

poder, de relaciones interdiscursivas, se olvidan también del deslizamiento de la verdad. Parecería que es solo la correcta aplicación de las reglas respecto de los modelos formales lo que habrá de asegurar la final consecución de la verdad. *En el mismo momento en que la lingüística redescubre el lenguaje, en lugar de construir su objeto, lo fragmenta en investigaciones que tienen distintos objetivos e implican modelos a veces incompatibles: la consecuencia, inevitable, es una reducción del lenguaje, por razones técnicas que casi siempre se ignoran. En particular, se ve con toda claridad, que la formalización irresponsable —o la negativa igualmente irresponsable de plantear el problema teórico de la formalización en lingüística— impide que se señale correctamente la relación dialéctica entre el lenguaje y las lenguas. El discurso del lingüista se cierra fácilmente en juegos de re-escritura que, a diferencia de las matemáticas, no son ni rigurosos ni fecundos. (...) ¿Debemos recordar que el problema metodológico de la lingüística (entre las demás ciencias humanas) consiste en encontrar, es decir, en fabricar, las herramientas lógico-matemáticas que permitan ofrecer una descripción adecuada de la actividad del lenguaje captada a través de las lenguas?* La imposibilidad de asir el lenguaje recupera entonces la memoria de un proyecto hundido en sus inicios, al mismo tiempo que una revocación de la certidumbre sobre el objeto de la lingüística, a cambio de una ilusión de transparencia, de validez universal y de incontestabilidad de una metodología. Y sin embargo, emerge otra certeza: la lingüística no es una. La producción de modelos teóricos que permitan reproducir el comportamiento de los diferentes factores que se manifiestan en el lenguaje ha llevado a una demarcación precipitada de comarcas, de niveles de análisis cuya particularidad se imagina con ahínco. Niveles de análisis apenas deslindados se afirmarán como el lugar a partir del cual se generará un juego de representaciones que recorrerá el lenguaje en su totalidad: fonología, sintaxis y semántica, inmersas en este impulso, adoptarán el silencio de los paradigmas metodológicos. Es en este esfuerzo por en-

contrar la autonomía, la coherencia inmanente, cuando estas comarcas, estos niveles, hacen emerger sus ruinas para mostrar un pasado apenas construido, unas raíces que están aún por penetrar la tierra del lenguaje. En este esfuerzo las luces se dispersan, los conceptos se diluyen, las figuras se penetran mutuamente. Este proceso, cuya turbulencia arrastra los conceptos —los abre en su mitad para encontrar a su vez otra imagen que a la vez se desdobra y multiplica— ha llevado a un cuestionamiento del estatuto de los meta-lenguajes, sus dominios y subordinaciones, la exhaustividad y amplitud de sus explicaciones; incluso sus fundamentos y posibilidades se han visto sometidos ante su creciente insuficiencia. Esto ha sucedido con no pocos conceptos saussurianos, los cuales, cada vez más revelan una falta de desarrollo suficiente, la ausencia de un valor explicativo para un sinúmero de fenómenos de carácter lingüístico. De ahí los múltiples planteamientos que han buscado nuevos encuadres para el objeto de la lingüística y las vías de su sistematización.

Sin embargo, la lingüística no abandona sus fantasmas: la regularidad de ciertos rasgos, ciertos encadenamientos y ciertas apariciones reiteradas han hecho surgir el anhelo secreto del autómatas: las fantasías asociadas a sus virtudes y los temores que acompañan la certidumbre de su omnipotencia. La imagen especular y los autómatas despiertan las fantasías primarias para regresar desde el espacio de lo mismo. Aquí se opera una vez más el regreso al lugar de la legitimación del que hemos hablado. La ausencia del sujeto habrá de ser simulada por su doble: *Todo parece indicar que en la aplicación de la teoría de los autómatas se encuentra una de las más claras posibilidades de superación de la indigencia teórica en la que todavía hoy se encuentra la psicología.* A partir del vuelco chomskiano hacia el sujeto concebido como entidad biológica y social de comportamiento modelizable, contemplamos un desplazamiento generalizado de la teoría hacia modelos de actuación



lingüística fundados sobre todo en procedimientos, métodos y conceptos que tienen su lugar en las matemáticas y la cibernética: lógica formal, topología, teoría de conjuntos, álgebras booleanas, teoría de los grupos, modelos de estados finitos, modelos markovianos y estocásticos son sitios invocados por las producciones teóricas contemporáneas que buscan en el paradigma de las matemáticas operar la clausura que los alcances de su propio fenómeno les niega con persistencia. En estos ecos que emergen en su terquedad y en su anarquía, en su falta de sistematicidad y sus reiteraciones, se encubre la carencia que otorga su aparente consistencia a la lingüística. En esta distancia que disimula la ausencia y el resquebrajamiento aparecen también otros fantasmas: las líneas de fuga invierten sus trayectorias para constituir el reflejo aberrante de un objeto simplemente ensombrecido, la imagen de las dunas cambiantes cede su lugar a una imagen donde solo perduran una tierra y un viento siempre idénticos: el reino irrecuperable de la muerte, la anulación final del sujeto, el acceso a la objetividad. De esta manera surge la puesta en escena del saber lingüístico, su incansable simulacro, el juego de inversiones bajo el signo de la distorsión. Se reconoce la dispersión y la incompatibilidad de las teorías lingüísticas, se reconocen sus puntos irreducibles, la divergencia y la contradicción en sus presupuestos epistemológicos; se reconocen todos estos territorios, su inútil deambular en busca de las fisonomías que les devuelvan su propia identidad a través de la identificación con los otros. Sin embargo, este reconocimiento tiene como finalidad recomponer los vastos desencuentros bajo la unidad ficticia de un objeto único, aunque tal vez el único punto de convergencia se encuentre en otra escena: es posible que la ilusión que rige el simulacro consista en la presencia de un fenómeno ajeno y monolítico, su ser indefinible y uno. Desde esta vaga intuición de la unidad del fenómeno se realizará el juego múltiple de la simulación: surge la reterritorialización de la reflexión lingüística bajo la marca de la unidad: "(...) el período actual de reflexión acerca del lenguaje está marcado por luchas

encarnizadas y controversias tumultuosas. Sin embargo, un examen minucioso y objetivo de todas estas creencias sectarias y de todas estas polémicas vehementes hace aparecer un conjunto esencialmente monolítico bajo la divergencia impresionante de los términos, las fórmulas y los artificios técnicos. Para emplear la distinción entre estructuras latentes y estructuras manifiestas, hoy corriente en la fraseología lingüística, es posible afirmar que la mayor parte de esas contradicciones aparentemente irreconciliables parece estar limitada a la superficie de nuestra ciencia, mientras que en nuestras formaciones profundas la lingüística de los últimos decenios revela una notable uniformidad."¹³

El discurso de la lingüística sufre una doble reproducción imaginaria, una duplicación que a su vez se duplica y se degrada: las propias palabras se reflejan como surgidas de otros cuerpos cuya presencia desborda las fronteras entre la representación y el cuerpo que le ha dado origen; el soñador soñado que ha rondado tantos relatos y tantas formas de la ensoñación ha sido la metáfora constitutiva de la lingüística: realidad y objeto, metalenguaje y verosímil discursivo constituyen cuerpos finitos que se enlazan. Tras la dispersión del discurso de la lingüística se oculta un objeto único: pliegue original sobre el que se produce un segundo simulacro: este objeto único pretende simular la unidad del fenómeno, descubrir su finitud, recuperarlo en todas sus aristas, encubrir su pluralidad insoportable. Encontramos entonces a la lingüística lanzada a la infinita empresa de hilar al infinito las frases inacabables del olvido y la simulación, negándose a asumir el halo incorpóreo que la sostiene, sus tiempos sin forma y sin residuos: ¿Es el mismo objeto el que se perfila en la gramática transformacional, en la tagmémica en la lingüística funcional? ¿Se trata del mismo objeto en la semántica estructural, en la teoría del texto, en la teoría del discurso, en la semiología, en la semántica generativa? La lingüística impone a un objeto que la ignora la red de discer-

nimiento que le conviene; en otros términos, en el comienzo existe un flujo donde son introducidas rupturas que no tienen en sí mismas título alguno para ser consideradas reales —tesis nominalista, corriente, implícitamente o no, en los estructuralistas. Ahora bien, no es de eso de lo que tiene necesidad la lingüística: tal presentación podría convenir a la historia, a la sociología, a diversas disciplinas hermenéuticas; pero a diferencia de éstas, la lingüística enfrenta un real, y a ese real es a quien exige que esté marcado por lo discernible, por lo Uno. No es su escritura quien instituye la convención de lo Uno, sino al contrario, es este último quien la hace posible.¹⁴ La lingüística ha sufrido desde siempre un repliegue sobre los propios territorios cuya descripción recupera de antemano. Todo está ya inscrito en sus propias nociones, su campo de conceptos, acotado y organizado, impone un cuerpo de certezas, inexplicables e inexplicadas certezas. Pero las verdades de que hace gala la lingüística son sólo los presupuestos tautológicos de sus operaciones básicas: la búsqueda de invariantes, la recursividad de las reglas y las formas de construcción, el impulso productivo de la diferencia... Nos encontramos con una disciplina cuyo propio concepto de totalidad estructurada actúa como una fuerza cetripeta que desdibuja la presencia de bordes donde la identidad se ha convertido sólo en impotencia y negación. Los conceptos de lengua y de gramática ejercen su poder de atracción: poder central, articulador; cuerpo que absorbe las incursiones difusas, pero inquietantes, hacia regiones que la acosan bajo la máscara de la lejanía y que, a pesar de todo, invaden el corazón mismo del lenguaje. Vuelve entonces el simulacro, las preguntas cesan: *El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio —precesión de los simulacros y el que lo engendre, (...) los actuales simulacros, con el mismo imperialismo de aquellos cartógrafos, intentan hacer coincidir lo real, todo lo real, con sus modelos de simulación. Pero no se trata ya ni de mapa ni de territorio. Ha cambiado algo más: se esfumó la diferencia soberana entre uno y otro que producía el en tanto de la abstracción.*

La lengua se posa sobre la realidad del lenguaje, la segmenta, cierra todos los intersticios, la coherencia interior que establece las características de la funcionalidad de los distintos elementos recubre todos los ámbitos; no existen lagunas donde se revele la luz exterior de un cielo solamente adivinado; y aun en caso de que estas lagunas existan para la teoría, habrán de ser recubiertas apresuradamente; la inadecuación de las teorías habrán de ser aliviada por la eficacia operacional de otras subestructuras, y, en otros casos, por la edificación de complejos andamiajes: mantos de relaciones que habrán de restablecer la cohesión cuestionada. De esta manera M. Wandruszka propone las siguientes consideraciones: a) *La lengua no es una estructura; la lengua funciona gracias a toda una serie de estructuras jerarquizadas.* b) *Ninguna de estas estructuras carece de lagunas o deficiencias; dicho de otro modo: cada una de estas*



estructuras deja subsistir ambivalencias. 3o. Las diferentes estructuras se superponen, se confirman (redundancias) y se completan mutuamente. Como el registro morfológico de la predeterminación es defectuoso en cuanto a la determinación nom. l acus. (sujeto" compl. directo), la sintaxis (una regla de distribución) se encarga de la diferenciación, etc. 4o. el juego de las estructuras asegura la comprensión, la comunicación. 5o. Las diferentes estructuras funcionan como fusibles; si el fusible de una estructura ha saltado, la estructura o estructuras siguientes reparan el daño y garantizan el funcionamiento de la comunicación. (16) Los sistemas de descripción y el dispositivo metalingüístico se desplazan para restablecer, a través de las nociones de sobreposición de estructuras y la redundancia, un equilibrio que responda, a pesar de todo, a la concepción de totalidad lingüística. La noción de autoconsistencia de la lengua solo ha sufrido un breve descalabro, para retornar bajo el rostro de una multiplicidad estructural articulada e, inevitablemente, totalizante. Y en esta dinámica de desplazamientos conceptuales, de reflejos y de espejismos que hacen aparecer puentes donde sólo encontramos ante nuestros ojos tierra que se habrá de hundir a nuestro paso, la teoría lingüística sufre contracciones y expansiones, buscando infructuosamente hacer cicatrizar los espacios. La lingüística expande tímidamente sus bordes para alcanzar algo que sin embargo la mina desde dentro.



fortalizable parece resurgir en múltiples figuras teóricas. En el caso de la teoría chomskiana, esta relación se presenta bajo un aspecto más formal. Su abstracción y articulación conceptual dentro del sistema teórico de referencia marca su privilegio como objeto construido y, simultáneamente, su incapacidad para ser integrado en forma satisfactoria a un modelo explicativo de la ejecución lingüística. Esto tiene otras repercusiones dentro de la particular concepción chomskiana del sujeto: impone desde el principio de la reflexión lingüística un modelo donde la estructura particular del sujeto será definir rangos y dominios para el establecimiento de transformaciones y asociaciones. Es decir, la noción de código, si bien no se enclava en un mecanismo conceptual explicativo dentro de la gramática transformacional, si define un cierto registro discursivo que asignará un lugar teórico al estatuto del sujeto como entidad productora de discursos.

Si embargo, estamos ante un punto de ambigüedad en la caracterización de esta entidad desde el punto de vista de su formalización. Si partimos del concepto chomskiano de código en una de sus formulaciones: "código C es una proyección biunívoca de sargas de V (un vocabulario finito) en sargas de A (un alfabeto finito) tal que si v_i, v_j son sargas de V, entonces $(i v_j) = (vi) v_j$ es un isomorfismo entre sargas de Vy un subconjunto de sargas de A; con las sargas de A se deletrean las sargas de V" estamos ante un sistema formal que parece asimilarse en un número significativo de rasgos a ciertas investigaciones de carácter semántico integradas dentro de un marco de investigación saussuriana o, en última instancia, a un sistema de operaciones que acalla,

bajo la forma de la inmanencia funcional y las relaciones biunívocas y totalizantes, el surro inquietante bajo una pregunta que no cesa de asediarnos a la semántica desde su propia imposibilidad: ¿cómo es posible que cuando un hablante encuentra su lugar frente al oyente y emite una ráfaga acústica, ocurre algo tan sorprendente como esto: el hablante quiere decir algo; el sonido significa algo; el oyente entendiente lo que se ha querido decir; el hablante hace una afirmación, pregunta, da una orden? Sin embargo, lo inquietante no encuentra sus resonancias bajo esta sorpresa. También la extrañeza recupera sus derivaciones. El sentido se ramifica, las frases van mucho más allá de la sinonimia para internarse en la tierra fértil del ocultamiento, la contradicción, la pabra que traiciona a su propio emisor; el juego inaprehensible del sentido se nos abre por primera vez ante nuestros ojos. La certidumbre se refugia en la descripción. Las formulaciones estrictamente formales de la noción de código y otras formulaciones, éstas de corte saussuriano, tienden a reproducir, aunque en forma menos elaborada, los rasgos que hemos precisamente enumerado: Así, Ullmann hace de la lengua un objeto caracterizado por los siguientes elementos: Lengua —código-potencial-sienta-fija— lentamente movible-psicológica. Vemos, tal vez, en esta formulación, el deslizamiento, el estallido, que el mismo Ullmann parece ignorar en el lenguaje: las palabras fluyen, se deslizan; el campo del ocultamiento y la traición asumen su irreductible y transparente de un sujeto, esta vez asiento de la "psicología", que servirá de anclaje al vagabundo interminable del sentido y sin embargo, ¿de qué psicología se habla? Se arrastra el nombre de Saussure y el lastre de su historia: La lengua es puramente psicológica: está constituida por impre-

La manifestación más interesante de este procedimiento de modelización es la trayectoria seguida por cierto conjunto de conceptos que constituyen momentos determinantes en el desarrollo de las distintas teorías lingüísticas. Es el caso de las nociones de código, regla, sintaxis, norma, habla, etc.

Objeto teórico privilegiado, el código, por su propia ubicación dentro de las teorías constituidas, se presta admirablemente para la formalización: lugar de la regularidad, forma canónica de la autocontención, estructura particular y reconstituible a partir de la virtualidad que asegura su ejercicio y la determinación de sus estados —estados que, en un tránsito indefinido en su proceso, definen una historia— formas arquitectónicas de la estabilidad, lugar por excelencia de la regularidad funcional: del dispositivo que una vez montado habrá de ser la encarnación de las máquinas de movimiento perpetuo. El código, noción que asimilada con la lengua arranca desde Saussure, no puede existir sino como algo dado en su totalidad, preexistente: dispositivo exhaustivo y funcional al cual los sujetos sólo pueden tener acceso a través de un largo aprendizaje. El código está ahí; la lengua será desde siempre el recinto del que habrá que hacer el reconocimiento, que habrá que interiorizar para que podamos recortarse ante nosotros la extraña figura de la propia expresión, el lugar del propio cuerpo.

Esta identificación de lengua y código donde opera la legitimidad de un acercamiento

siones de sonidos, palabras, y rasgos gramaticales depositados en nuestra memoria en donde permanecen constantemente a nuestra disposición, de una manera muy semejante a como el dinero ingresado en una cuenta bancaria es utilizable por el depositante.²¹ Es entonces la memoria quien invade nuestro cuerpo, nuestro deseo, la posibilidad de la expresión. Reconocemos nuevamente este sujeto que ya hemos desplegado en las líneas precedentes. Y a pesar de todo, no es posible dejar de reconocer que el sujeto abandona su corporeidad para penetrar el sujeto abstracto de la lengua: a 'subjetividad' es constitutiva del lenguaje y es un hecho lingüístico objetivo. Pero esta subjetividad lingüísticamente 'objetiva' no debe confundirse con la apreciación subjetiva (individual o tradicional) no 'lexematizada' (...) Conviene distinguir tres tipos de 'subjetividad' dotados de manifestación lingüística: a) una subjetividad incorporada a los sistemas de léxico y gramatical de la lengua, en el plano mismo de la función distintiva; b) una subjetividad sistematizada pero no distintiva, exterior a los sistemas léxico y ocasional. En cuando a la subjetividad sin manifestación lingüística, ella existe, sin dársele, pero no puede interesar al lingüista como tal."²² Operará entonces, en la reflexión acerca del sujeto, un doble conjunto de rasgos binarios: exterioridad y no exterioridad, sistematizado/no sistematizado, distintivo/no distintivo. Cuando menos, entre estos rasgos dos parecen asimilarse en una primera aproximación: distintivo/no exterioridad parecen confundirse. Pero además, tenemos otro sistema de territorialización: la exterioridad de la subjetividad manifestada y la exclusividad de la subjetividad no manifestada es un sutil juego de rasgos de caracterización y de pertinencia que tras un largo rodeo, cae necesariamente en una circularidad cuyos bordes se disuelven. Es una circunferencia sin marca, trayectoria cuyo peso no ha abandonado un rastro que atestigüe su presencia. Y sin embargo, a pesar de esta deprecación que carcome los bordes de la lengua y sus nociones veladas de la subjetividad, sus rasgos esenciales articulan aun hoy el armazón de las aproximaciones al hecho lingüístico. Pecheux, al emplear en el análisis del discurso los conceptos de formación discursiva, familia parafrástica, proceso discursivo, no hace sino trasladar al universo del "discurso" el aparato formal que está implicado en la noción de estructura (sistema) y la noción saussuriana de valor las cuales se inscriben, fundamentalmente, en el proceso de caracterización formal que hemos venido describiendo. No obstante, es preciso encarar una forma específica de la noción de valor que ha hecho posible cierto manejo de corte psicoanalítico y, en consecuencia, la irrupción de cierto espacio de la subjetividad en la teoría lingüística. Si bien la noción de valor aparece como una consecuencia del desarrollo conceptual de las concepciones saussurianas de sistema y de autocontención de la lengua, que parten del desarrollo de la arbitrariedad del signo, la noción de valor opera una deslocalización de la función semiótica: el concepto de significación aparecerá co-

mo un efecto estructural que introducirá un efecto de deslizamiento y una forma de indeterminación en la constancialidad del signo lingüístico (u otro), sin negarla. A través del valor se genera una tensión en el aparato conceptual saussuriano. Por una parte, esta noción basa su funcionamiento en el reconocimiento necesario de una operación de clausura sobre el espacio de la lengua. Por otra, al desdibujar la función constitutiva del signo, desplaza toda posibilidad de formalización del espacio semántico, desplazamiento que, llevado a sus últimas consecuencias, llevará a negar la función monosemizadora del contexto, regla que ha operado en ciertas investigaciones semánticas ha sido ya expresada cuando menos como una imposibilidad parcial por parte de lingüistas de diversas inscripciones teóricas. Proveniente de la gramática transformacional, Kuroda afirma: *En ningún nivel de abstracción, las significaciones se nos presentan bajo la forma de entidades formales. Es evidente que esto no excluye de ninguna manera la posibilidad de una semántica formal. Algunas relaciones y restricciones sobre las significaciones podrían muy bien ser descritas de manera formal. Pero, una cosa es tener una representación formal de la significación, por medio de la cual algunos aspectos de la significación pueden ser descritos formalmente y otra cosa afirmar que poseemos LA representación semántica.*²³ Las precauciones se multiplican, la sutileza de lo informalizable, correlativo de la exterioridad y la exclusividad en sus formas de manifestación y no manifestación lingüística, tienden a conformar la promesa de la ciencia objetiva. Detrás de la cautela y la ambigüedad se encuentra el futuro, la ciencia prometida. Más allá del silencio y la multiplicidad callada de los sentidos encontraremos el método.

Se desnuda aquí en todo su mutismo la mueca de la regularidad lingüística. Pero aún resta el imperativo del dominio, el fantasma de la Ley que habrá de marcar con su presencia el surgimiento de la explicación, el deseo inexplicable del rigor y la muerte del objeto. Desde el aparato formal se recuperará el lugar que rige el pensamiento a pesar de la ausencia o, más bien, gracias a ella.

La lingüística ha sido definida como el proyecto de una representación formalizada (o formalizable) de la lengua; ella se obliga aquí a restituir en su notación los efectos de una instancia que en sí misma no es ni formalizable ni representable: el sujeto de la enunciación. ¿No quiere esto decir que para la teoría, las condiciones de consistencia y de completud son imposibles de conjugar?

Si es así, se trata de un límite independiente de todo marco teórico particular y que, notoriamente, no es propio ni de la gramática transformacional ni de su presente versión: es lo real de la lengua misma que, en ciertos de sus lugares, no puede ser descrito integralmente sino por la incorporación al

formalismo de términos que lo subvierten. Es la lengua misma la que no puede ser recorrida totalmente sino con la mirada puesta en un punto que, como totalidad, la derrumba.

24

- 1R. Barthes, *Leçon*, Ed. du Seuil, Paris, 1978, p.
- 2M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 206-207.
- 3M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968 p. 292.
- 4M. Foucault *Crítica a los conceptos de interpretación en Nietzsche, Marx y Freud*.
- 5Foucault, *op. cit.*
- 6G. Deleuze, *Logique du sens*, Editions de minuit, Paris, 1969, p.p. 63.
- 7M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, pp. 313-314
- 8M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 198-199.
- 9A. Tarski, *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, Espasa-Calpe, Madrid, p.169
- 10A. Culioli, "La formalización en lingüística", en *Lenguajes*, no. 3, abril de 76, Buenos Aires, pp. 12-13.
- 11Cfr. Los trabajos de K. Baldinger, K. Heger, E. Coseriu, in J.A. Greimas y toda la teoría francesa del discurso, la obra de Ducrot, etc. entre muchas otras que se integran sólo en el campo de la semántica, por no mencionar las que han surgido en muchos otros niveles.
- 12J. D. Quesada, *La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 77
- 13R. Jakobson, *Essais de linguistique general II*, Ed. de Minuit, Paris, 1973, p. 11.
- 14J. C. Milner, *L'amour de la langue*, Ed. du Seuil, Paris, 1978, pp. 65-66.
- 15J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Ed. Kairós, Barcelona, 1978.
- 16Cf. K. Baldinger, *Teoría semántica*, Ed. alcalá, Madrid, 1977, pp. 158-159.
- 17Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique general*, (Edition dritique préparé par Tullio de Mauro), Payot, Paris, 1972, p. 31 y la nota 66.
- 18N. Chomsky, *Análisis formal de los lenguajes naturales*, Alberto Corazón Ed., 1972, p. 43.
- 19J. R. Searle, *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Londres, 1969, p.3
- 20Cr. Ullmann, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Aguilar, Madrid, p. 25
- 21S. Ullmann, *Ibid.*
- 22E. Coseriu, *Principios de semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1977, p. 105
- 23S.Y. Kuroda, "Geach, Katz et la notion de présupposition", en *Aux quatre coins de la linguistique*, Ed. du Seuil, Paris, p. 230
- 24J. C. MILNER, *De la syntaxe a l'interpretacion*, Ed. du Seuil, Paris, p. 374.

La antropología, cuando no ha sido agente de un colonialismo o neo-colonialismo por parte de ciertos países hegemónicos, ha sido un agente del colonialismo interno. Tal es la situación que ha prevalecido en muchos países del Tercer Mundo, en los cuales el poder central se sirve de sus intelectuales para "integrar" a las llamadas "poblaciones marginales"; dicho en otras palabras, para introducir sociedades no capitalistas a un sistema capitalista dependiente. Así en muchas sociedades, el indígena ha pasado a ser un "objeto de estudio" que se manipula, se cosifica, se lleva y se trae de acuerdo a intereses ajenos a los suyos.

FIESTA DE SANTA CATARINA EN

Ahora, por primera vez, surge en México un proyecto inverso. Un equipo de antropólogos trata de formar —en Chicontepec, Veracruz— a un equipo de indígenas para que sean ellos mismos quienes analicen, investiguen, promuevan y conserven su propia cultura. El trabajo aquí presentado es el primero de esta índole que se publica. Las tareas investigativas han corrido enteramente a cargo de los mismos indígenas partícipes en la actividad descrita por ellos. La supervisión del mismo estuvo a cargo de dos investigadores egresados de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

CHICONTEPEC

Hemos elegido la ceremonia de Santa Catarina de Alejandría Mártir para presentar el trabajo que realizamos actualmente en la Huasteca Veracruzana, porque pensamos que es un buen ejemplo de la forma como están trabajando los técnicos bilingües en Cultura Indígena, y permite un primer acercamiento entre sus investigaciones y la crítica.

Es, al mismo tiempo, una buena ocasión para iniciar un análisis sobre la forma que adopta, en la zona, la compleja relación entre ceremonia religiosa católica, manifestaciones indígenas de religiosidad, presencia del poder político, y actividades de fiesta con carácter profano. Todo lo anterior se puede observar en innumerables comunidades y municipios del país. Pero, lo que pretendemos mostrar aquí en particular, es el *punto de vista del sujeto participante*. No se trata, pues, del testimonio de un observador completamente ajeno a lo que se realiza. Entre otras cosas, este tipo de trabajo nos permite conocer la visión que tienen de estos acontecimientos —así como de algunos de los símbolos y fenómenos que se describen— los propios partícipes de ceremonias de esta índole.

El ejemplo que presentamos es el producto de un trabajo de equipo. En él se puede observar la división de los espacios a cubrir durante la ceremonia; espacios tanto físicos como cronológicos y que, como recomendación técnica para llenar los detalles de cualquier acontecimiento, pensamos que son válidos.

Puede constatarse el espacio cronológico que abarca la preparación inmediata anterior; la ceremonia en sus dos días de duración y el final de ésta. Integrados a esta di-

mensión tiempo, los hechos que se desarrollan en un mismo momento en diferentes escenarios.

Metodológicamente empleamos estos dos elementos para registrar con los diferentes equipos el desarrollo del hecho.

La ceremonia tal como se presenta es sencillamente una descripción. Como tal, es la única garantía de confiabilidad como información del hecho registrado. Garantía en la medida en que abarca, hasta su límite máximo, la totalidad de lo ocurrido.

La descripción como *forma de clasificación del dato* es el punto de partida para el análisis. En ella se pueden observar las relaciones que conforman el fenómeno. En el terreno de la investigación empírica, obedece a una forma de reconstrucción teórica de la realidad, que sirve de base para formular problemas de investigación, sobretodo en el campo de la antropología social.

Es necesario constatar que el registro y la redacción fueron elaborados por indígenas, por el equipo de Técnicos Bilingües cuando eran estudiantes, a menos de un mes de haber iniciado su curso de preparación y con una escolaridad promedio de sexto año de primaria. Este ejemplo habla por sí mismo sobre la naturaleza del trabajo que se está realizando.

Finalmente, esta descripción entró dentro de la clase de metodología impartida a los técnicos, y posteriormente fue conformada como una unidad. Se hicieron correcciones ortográficas y de concordancia en algunos casos, pero respetando siempre el estilo de los compañeros.

Abril de 1980

Jesús Vargas y Ma. del Refugio Cabrera

FIESTA RELIGIOSA DE SANTA CATARINA

24,25 de noviembre de 1978

Los días 24 y 25 de noviembre, se festeja la Santa Patrona de Chicontepec y Xochiatipán Hidalgo. Como cada año se viene haciendo, hoy 24 de noviembre que es víspera de la Santa Patrona, mucha gente se reúne, como los de Alahuatlilla, Xihuicalco, Ahuica, Sasaltitla, Tepexocoyo y de otras comunidades.

Historia de la Patrona de Chicontepec

Santa Catarina fue una señorita que nunca se casó ni delinquiró por nada, fue una mujer pura. Se desconoce el origen de esta virgen, quien dijo querer estar en Chicontepec, y fue nombrada Patrona de este pueblo por un sacerdote que estaba encargado de la capilla.

Antes de llegar a este lugar fue capturada por el Ejército para desposeerla de su santidad provocándole la ignominia de su persona por envidia a la bondad y poder que ostenta para salvar la humanidad en problemas difíciles; pero con el poder que ella tiene, defendió su honra. Esto sucedió cuando el ejército estaba contra el clero, desconociéndose en qué tiempo fue.

A la llegada de esta virgen a Chicontepec, fue conducida a la Capilla, hasta su altar; y a partir de esta fecha, año con año los católicos le vienen celebrando fiestas.

Aproximadamente quince o veinte años atrás, celebraban esta fiesta conjuntamente con las autoridades del lugar, la desarrollaban de la siguiente manera: carreras de caballos, torneos, jaripeos y peleas de gallos; al ver estas cosas, el cura decidió

separarse de ellos porque se dio cuenta que lo estaban haciendo con fines negociables, mas no por el honor a esta virgen "Santa Catarina". A partir de quince a veinte años, la fiesta es celebrada en forma particular católica, hasta la actualidad.

Víspera de Santa Catarina

El veinticuatro de noviembre de 1978 se reunieron todos los señores y señoras, jóvenes y señoritas de diferentes lugares con motivo de celebrar la fiesta. Varios de ellos traían unas danzas preparadas, acompañados por un violinista y un guitarrista o jaranero, guiados por un jefe o capitán de dichos grupos. Participan también algunos grupos de bandas de música de viento. Muchos de ellos traían unos estandartes con las imágenes de los santos como *San José, La Virgen de Guadalupe, San Martín de Porres, Santa Cecilia* y otros más de las diferentes comunidades.

Mucha gente llega al pueblo y la mayoría de ellos son campesinos. Así se ven llegar de todos tamaños, chicos y grandes, hombres y mujeres; todos se dirigen a la iglesia.

Llegando al pueblo, también me dirigí hacia allá.

Cuando el reloj estaba marcando en punto de las 19 horas entonces fue cuando llegamos a la iglesia, y los compañeros que les tocó trabajar o investigar dentro de la iglesia, pues ya se quedaron para hacer sus observaciones. Entonces me fui a tomar mis alimentos a la plaza y

después me fui a dar una vuelta donde se encontraban, frente a la Escuela Primaria Federal Licenciado López Mateos, los siguientes juegos que son: la rueda de la fortuna, el remolino, el trencito, el futbolito y juegos de la canica, también personas que van subiendo y bajando de estos juegos.

En el parque principal se encontraban muchas personas, tenían muchas mesitas vendiendo naranjas, cocos, dulces y otras golosinas más; además personas que andaban con el regocijo de esta gran fiesta patronal.

Vi mucha gente indígena como yo, las mujeres con rebozo negro cubiertas de la espalda y las muchachas tenían velos sobre la cabeza. Y ahí frente a la iglesia estaba una señora con puesto, vendiendo libritos religiosos y estampas.

En el kiosko estaban adornando con puntas de bambú, y lo hacían unos señores que trajeron en un carro azul todas las puntas y otras matas de plátano. Y amarrados de los palos de framboyán que están en la plaza y la parte del sostén del kiosko, están atadas las puntas de bambú. Y en la parte de arriba del kiosko, estaban adornando unas muchachas con papel de china de varios colores y guindados en forma de cadena. Afuera toda la gente estaba al frente de la iglesia, y las señoras estaban esperando la procesión de la Virgen de Santa Catarina.

Descripción de la Iglesia

Como principio de mis pasos, entré en un cuarto para ver qué había. Y nada, que era donde vendían boletos para el bautismo. Ahí escuché las palabras de un hombre mayor de edad, y le decía a una mujer que sólo había tres dioses principales que son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y siguen los apóstoles. Estas eran las últimas palabras que yo escuché y creo que ya se había hablado de muchas cosas.

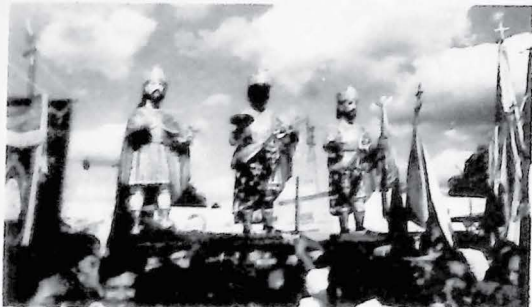
Entré en la iglesia. Al lado izquierdo vi en el piso unas plantitas del adorno que estaba tendido desde la entrada hasta el altar: tres hilos de lazo con hojas

de palmillas o tlachichualxouil, y unos los están subiendo con dos otates largos amarrando hasta el centro de la altura de la iglesia. En el adorno están puestas estrellas de palma, y en medio de la estrella haciendo las flores de sempualxochitl en forma de una rueda; y están unas seis señoras arreglando sobre el adorno, poniéndole más florecitas de semopal.

El sacerdote Juan está al pie de Santa Catarina confesando a todos los que creen. En un oído a los hombres y el otro a las mujeres, formadas en dos filas; y en la esquina de la iglesia vistiéndose doce danzas. Y al momento entraron con una imagen de la virgen de Fátima, la comunidad de Acatitla.

Como a los cuatro metros a la izquierda de la puerta, está el Señor San José, a la derecha está acostado en una caja como de dos metros de largo y como 70 centímetros de ancho nuestro Señor Jesucristo; en medio de la iglesia está parado el Santo Niño con su cajita en la mano para recibir su limosna, unos pasos más adelante, está la virgen María. A la derecha de la primera columna de la iglesia, como 1.50 metros de alto es donde está parada. Ella mide más o menos 1.30 de estatura y está vestida de blanco, con su corona en la frente. Y en la pared de la izquierda está nuestro Señor Jesucristo en posición de firmes en una estampa o cuadro como de dos metros de alto, por donde está parado es como un metro de altura. La segunda columna de la derecha no tiene nada.

Al frente está la imagen de la virgen María de Guadalupe en el altar está Jesucristo crucificado y en la parte de arriba y abajo del altar hay seis floreros grandes y seis floreros medianos con unas flores muy bonitas. El techo de la iglesia es de lámina, bajo del techo hay unos adornos, nos guindados en tres partes, del lado de arriba y la punta de abajo están amarrados. De cada lado tiene seis adornos iguales y uno al frente del altar en forma de triángulo, tiene unas flores hechas de palmas. Están hechas de hoja de otate ensartadas con un hilo.



A un lado, acostado, como de doce metros de largo, un coche cargado de partes en partes con cohetes, formando unos castillos en forma de rectángulo y de triángulo.

Los castillos están hechos de carrizo, con armazón de guásima y los cohetes contienen cloruro de potasio, azufre, antimonio, aluminio... Primero el armazón grande y el prestat, y al último girando la bombita hecha con salitre, azufre, carbono; para colores clorato de antimonio y aluminio. Esos productos se consiguen en México por el viajero Agustín García Gómez. Los que hicieron el castillo se enseñaron con el maestro Domingo Hernández.

A las cinco veinte de la tarde llegó el señor Francisco Ramírez, llegó con otros cuatro señores más, se dirigieron a donde estaba la santísima virgen Santa Catarina. Uno de los cuatro llevaba un rollo de lazo en la mano derecha y al llegar donde estaba la virgen luego empezaron a acomodarla para amarrarla; luego empezó a desenredar el lazo, la amarraron y al terminar buscaron cuatro muchachas o señoritas. El que estaba buscando es el señor Francisco Ramírez.

Momentos después salí, y el presidente de los catequistas nos dijo a toda la gente que nos encontrábamos afuera, que acompañáramos a la peregrinación hasta el cementerio municipal.

Volví a entrar a la iglesia y como las muchachas se persignaban para levantar a la virgen de Santa Catarina, se la llevaron rumbo al Camposanto y el sacerdote empezó a cantar cuando iban sacando a la virgen. Las que llevaban la virgen, adelante eran dos muchachas y las de atrás dos señoras.

Cargaron la virgen, la pasaron en medio de dos hileras del asiento que se encuentra en el interior de la iglesia. El señor sacerdote siguió cantando cuando sacaron la santísima virgen. Faltaban once para las seis de la tarde. Al terminar de salir, como a seis metros de ahí descendieron, pararon la capilla, dieron un orden de que se adelantaran los estandartes y los demás prendieron las velas. La volvieron a alzar y en ese momento venía

un grupo de muchachas y una señora en medio con un morral en la cabeza, traía en el morral flores. También empezaron a cantar cuando pasaron al lado de la virgen y se dirigieron así dentro de la iglesia.

Cuando íbamos rumbo al camposanto, la señora que llevaba a la virgen al lado derecho, era la que sabía rezar más. Rezaba y los acompañantes cantaban, pero ella a veces también cantaba; rezaban parrafitos y los cantaban. Nos fuimos por la avenida López Mateos y antes de llegar al puente cerca de donde está telégrafos, las personas que llevaban la virgen se cambiaron porque ya se habían cansado. También le echaron flor de sempoal despacada.

La señora iba cantando y rezando, la multitud respondía en la misma forma y así se van a toda calle, las mujeres iban por delante llevando en la cabeza un lienzo llamado velo y muchas de ellas tapadas con rebozo; todos caminando con paso lento y rezando las oraciones necesarias, inclusive las alabanzas.

Siguiendo a ella, la multitud con sus velas prendidas: hombres y mujeres, jóvenes y niños.

Unas gentes llevaron ceras encendidas y otras llevaban estandartes. Uno de ellos llevaba la bandera tricolor: verde, blanco y rojo; pero lo que me extrañó era que no tenía el escudo como es, y se me ocurrió preguntar y me contestaron lo siguiente: "que por eso era estandarte, por la falta del escudo, que con él sería bandera".

Había más estandartes de los que pude anotar. Algo que me llamó la atención fue lo que se llama barilla del estandarte de Carrizalillo. Fue comprado en la Basílica de Guadalupe en una peregrinación el 18 de mayo en México; comprado por el catequista Maximino de la Cruz, junto con el presidente de la capilla Juan Carlos. Lo compraron con fondos obtenidos por ellos, y el celador fue quien le colocó la imagen de San José por el santo patrono de dicho pueblo. La varilla se empata con otras dos quedando en forma de cruz, y quedan dos ganchitos colgando uno de cada lado para colgarse la imagen. El segundo estandarte es sencillo, la cruz es de madera y está la imagen de San Antonio de Padua, Santo Patrón de Cuacalco.

Llevan estandartes de las diferentes comunidades, como son la comunidad de Ahuica con un estandarte de la imagen del Santo Patrón San Martín de Porres, que ellos año tras año le vienen celebrando en un día de noviembre. Acompañando dicho desfile, el grupo de danzantes de esa misma comunidad; Santiago Apóstol es el nombre que lleva la danza. También la comunidad de Ahuatitla Arriba, acompañada en el desfile con su estandarte en la mano con las letras *Virgen María de Guadalupe* Ahuatitla Arriba, Chic. Ver.

Y en otros estandartes *Reyna de México ruega por nosotros*, y

con dibujo de la imagen de la virgen de Guadalupe y otros más. También acompañó la procesión la banda de Ojtlamakatl tocando por las calles por donde encaminaban a la Santa Patrona, los sones dedicados a ella; y así sigue la peregrinación y con más gente. Como a doscientos metros de caminar, gritó la señora que va rezando, entonando cantos religiosos. De pronto se escuchó que decía "Viva la Patrona del pueblo" y todos le responden que viva y así sigue peregrinando en las mismas calles; después de caminar un tramo más se cambian las que iban cargando, las relevaron y siguen caminando. Antes de llegar al Camposanto, estaban dos hilos atirantados a lo ancho de la calle y estaba adornado con papel de china rojo y blanco y tenían hojitas de ilusión. Y ya para llegar cerca del Cementerio vuelve a gritar la señora "Viva la Patrona del pueblo" y todos le vuelven a responder. Casi en la entrada se detienen unos quince minutos tal vez, y siguen entonando cantos religiosos.

Una señora interesada empezó a rezar Padre nuestro, El pan nuestro; Catarina viendo para el panteón, cantaron una alabanza se pusieron en rodillas un rato y a Catarina voltearon con toda la mesa y empezó a caminar hacia la calle 5 de Mayo acompañada de las danzas de Santiago Apóstol de Ahuica y un estandarte de San Martín de Porres mismo de Ahuica; y violinista y guitarrista acompañando con la banda Ojtlamakatl y delante un cohetero, guel de la Cruz, es de la Congregación Pemuxtilla, y una imagen de la virgen de Guadalupe de Pemuxtilla adornada con estambres y unos cantando alabanzas a María madre mía y en medio va Santa Catarina; todos con velas prendidas, pasando las calles adornadas con papel crepé. Desde el Camposanto sigue a la calle 5 de Mayo cruzando una calle Leopoldo Kiel y echaron un cohete frente a la tienda de abarrotes "El Cometa" y se formaron las danzas por delante de la virgen. Frente a la tienda "El Único" estaba adornado con rojo y blanco, papel crepé estaba atirantado a lo ancho de la calle y las puntas del papel colgaban hasta el suelo del lado derecho e izquierdo, allí encontraron a los danzantes, a los que se llamaba San Antonio. Lo componen doce danzan-



tes y dos músicos: un señor lleva una guitarra y otro un violín.

Los danzantes llevan una corona en la cabeza, en la mano llevan sonajas de güiritas. Más adelante estaban otros danzantes que se llaman San José que están compuestos por catorce danzantes; en la cabeza llevan una corona en forma de estrella sobre la corona llevan pegados los listones, un pañuelo rojo en la cintura y con sonajas de güiritas en las manos. Este fue el segundo danzante; el tercer danzante se llama Santiago Apóstol que viene de Ahuica y lo forman doce danzantes y dos músicos. Cada danzante lleva una corona en la cabeza en forma de estrella, sobre la corona lleva pegados los listones con pañuelo rojo en la cintura y con una sonaja de güirita en la mano, los músicos se llaman: el de la guitarra Santiago Cruz y el del violín Santiago Gaspar Hernández.

Estos danzantes iban bailando hasta llegar a la iglesia.

Cruzamos unos barandales hechos de cemento del mes de septiembre del 78. También la calle Heriberto Jara adornada en forma ondulada con papel de crepé y siguen rezando, cantando alabanzas y llegan hasta la entrada de la plaza; y al lado arriba por la cancha, jugando la rueda de fortuna. Y Santa Catarina sigue caminando, pasa al frente de la galería pública de Chicón, la banda acompañando con tres pistoleros; y un tambor y tarola tocando la alabanza a María madre mía, y cruza a la calle Adolfo López Mateos, los discípulos siguen caminando con la Santa Patrona. Pasamos frente al banco de Tuxpan y al banco de Comercio y llegamos al frente de la Parroquia de Santa Catarina.

Algunos llegamos junto con la banda y la banda se puso a tocar frente a la iglesia, cuando la virgen llegó empezaron a rezar y cantar; en esos momentos hay mil quinientas personas más o menos y hay más danzantes en el patio de la iglesia.

Al llegar a la iglesia la procesión de la Santa Patrona los miembros de la religión católica de la comunidad de Alahuatitla presentaron un estandarte con la virgen de Guadalupe con sus letras *Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe, Alahuatitla Chicontepec, Ver.*, la banda entró a la iglesia y empezaron a tocar adentro mientras que la

virgen de Santa Catarina se encontraba frente a la iglesia junto con las danzas.

Se concluyó la procesión a las nueve de la noche.

Adentro se seguían confesando, como había mucha gente de confesar.

El señor Francisco Ramírez arreglaba el aparato de sonido y al entrar la virgen de Santa Catarina, el cantor ya estaba listo a la entrada para empezar a cantar. El señor sacerdote no terminó de confesar a los señores y se paró de la confesión, se fue a vestir de blanco, de ahí quitó su cáliz que estaba en la mesa; de ahí empieza, se pone a platicar con el señor Francisco Ramírez, se regresa a traer su tela, lo que se pone en el cuello. Volvió en la confesión y siguieron confesándose, hasta terminar los que faltaban. La misa empezó 9:15 de la noche, pero se volvió a cambiar de traje y se vistió de verde. El catequizador estaba al lado del sacerdote, al lado se encontraba una lata destapada y de ahí estaba un cáliz lleno de hostias y el señor Francisco Ramírez lo tomó y lo fue a dejar en la mesa en donde hacen la misa. El señor sacerdote bajó de su posición, eran las 9:35, para darle las hostias a los señores que se confesaron; el sacerdote bajó acompañado de Francisco Ramírez.

Con el mismo tiempo

Juan Bautista, procedente de Cuachumo, municipio de Benito Juárez y el párroco Padre Nicolás Guzmán es el que ordena.

El sacerdote Juan empieza a oficiar la misa, el padre se coloca al frente del altar y dice "Aleluya, el señor esté con ustedes" (amén). El sacerdote sigue la misa y empiezan a cantar a Jesucristo "se llama Aquilino es justo y necesario"; el sacerdote canta himno "santo, santo, santo, universo lleno, hossana del cielo y su gloria, hossana, bendito el señor" y suena la campanita y todos se ponen de rodillas y piden perdón a Santa Catarina, el sacerdote, otra vez suena la campanita y se pegan en el pecho dicen: "señor mío y Dios mío" y vuelve a sonar la campa-

nita; levanta su vino Juan Bautista y lo baja y lo levanta, con las dos manos hace como uno, pidiendo perdón con los apóstoles y el pan lo levanta con los ojos arriba y dice "amén Jesús", y ya empieza a decir: "Padre Nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo" Y el señor cura se acerca al frente de los fieles y les da la comunión formados una hilera de hombres y una hilera de mujeres, y dice "Cuerpo de Cristo, amén", abren un poco la boca, les da su pan y ya se regresan, al sacerdote acompaña otro que se llama Francisco, tiene agarrada una cuchara para que no se caiga la hostia y canta "Maestro, amo la vida"; le decían aquello que todavía necesitaba la vida de asistencia. Terminaron de recibir la hostia. Dijeron: todos podemos irnos, la misa ha terminado.

En el interior de la Iglesia

Danza Santa María. Alahuatitla, Chicontepec, Ver. Participación de los danzantes de la comunidad de Alahuatitla. La danza compuesta de seis parejas de jovencitas, acompañada de un violinista, el señor Martín Hernández Cruz, y un jaranero, el señor Guillermo Hernández Márquez.

La danza Santa María presentó sus números en el interior de la iglesia frente al altar principal por la noche. Vestuario: rebozo puesto en la cabeza y doblado, camisa marcada con adornos de diferentes colores, quechquemil adornado con hilo rojo y estambres de diferentes colores; enagua gruesa hecha de algodón tejido, en los extremos y en todo alrededor costurado con hilo rojo, otros con hilo azul oscuro, adornados con estambres en ambas partes y dibujado un arbolito en cada lado con el mismo hilo y con el mismo color y estambres. Todas con huarachitos, con muchos collares y aretes grandes, y trenzadas con muchos listones de colores. Los pasos que ellas hacen: bailan de lado y se cruzan y cantan, y quien enseña la danza se llama Amalia Martínez Martínez.

Danza *Xochipitsanak*, significa flor menudita o delgadita.

Sasaltitla, Chicontepec.

Formada por diez pares de niñas o jovencitas. La capitana de esta danza se llama Taurina Hernández, el violinista Antonio Cruz Martínez, guitarrista Eugenio Hernández Flores. Vestuario: rebozo negro doblado rectangular, puesto en la cabeza y amarrado con un listón o cordón para que no se les caiga. Aretes y sogias. Trenzas amarradas con listones de diferentes colores, camisas marcadas adornadas con hilos madeja de diferentes colores y diferentes dibujos. Enaguas gruesas de algodón tejido y adornadas con hilos azul oscuro con cordón en la cintura. Dentro de la iglesia frente al altar, empezando tocando el Xochipitsauak, Caimán, Cuatro Esquinas...

Danza *Xochime*, significa las flores. Tepexcooyo, Chicontepec.

La danza de San José, de la comunidad de Tepexcooyo, formado por siete pares con corona de estrella, pañuelo, listón. Uno usa machete terciado al hombro, sin corona; en nahual se llama kuahtili, y es el que baila fuera de la hilera.

Los danzantes traían sus coronas en forma de estrellas brillantes y traen listones de muchos colores en la espalda y tapados con un pañuelo en la cabeza. El vestuario es el cotidiano, no traen uniforme. Cada elemento tiene sonaja en la mano, y la corona que trae es de doce dientes y en papel lustre de diferentes colores en la parte de enfrente y por la parte de atrás del penacho tienen pegados unos espejos redondos, y tapados de la cabeza todos con pañuelo rojo. Al comenzar a bailar, se formaron en dos hileras y por estatura, los músicos a un lado de ellos a la parte izquierda. Al comenzar la música primero comienzan a bailar el machetero y en unos instantes comienzan a bailar todos los danzantes de las dos filas y sonando las sonajas y guajes al compás de la música. El machetero anda bailando al contorno y en medio de la fila de sus demás compañeros y al mismo tiempo grita con el machete en la mano derecha y levantando hacia arriba. El machetero no trae penacho, tiene cruzado en el hombro el machete y un sombrero de palma con unos agujeros, puesto en la cabeza.

En esta danza el que toca el

violín se llama Mario Gómez y el jaranero Juan De la Cruz, y el machetero se llama Raymundo De la Cruz. Está controlado por un capitán llamado Gilberto, que es quien los dirige, el que los pone a ensayar cuando ya se aproximan las fiestas. Esta danza de San José tiene sus propios sones especiales que los bailan según el ritmo que tocan; dentro de algunos sones está el Son del Cuatro, el Torito, Son al Venir, Son de las Flores, el Huerfanito, el Tordito, el Periquito, el Jarabe Tapatío; cuenta con 25 sones diferentes. Está formada con puros hombres. Así es como todas las danzas según el medio en que se encuentran, así las van transmitiendo en generaciones.

Danza Santiago Apóstol, también llamada *Xochitini*. Ahuica, Chicontepec.

Esta danza está formada por seis pares, o sea doce elementos; entre éstos están dos capitanes, Pedro de la Cruz y Lino Hernández Ramírez. La música la forman dos personas: el violinista Santiago Gaspar y el guitarrista Santiago Cruz Martínez; estos músicos saben tocar veinte sones diferentes que los danzantes bailan. Al salir de la iglesia empezaron a danzar con un son llamado El Pollo Pinto. Este grupo se uniforma de color rojo, el pantalón está adornado en cada pierna con cintas amarillas en forma de círculo, además cintas angostas del mismo color colgadas en la cinta que circula la pierna juntamente con las esferitas de metal que por dentro tienen como especie de canicas que sirve para sonar. Estos adornos están colocados en la parte alta, media y baja de cada pierna, también traen zapatos u otros tipos de calzado; por otra parte, en lugar de camisa traen una tela según la estatura de la persona. Esta tela como el pantalón, son telas finas de color rojo; la capa que usan como camisa tiene forma de un rectángulo bordeada con otra de color azul o verde y en esta misma línea del borde dejándole como 15 cms. de ancho en los cuatro lados pasa otra cinta del mismo color que mide aproximadamente 5 cms. Prosigue: en cada esquina, separada algunos 15 cms de la punta, le han formado pequeños rectángulos, de largo 20 cms., de ancho 10 cms., con el mismo color de la cinta antes dicha. Esta capa se coloca en el hombro

derecho y una punta pasa debajo del brazo izquierdo para cubrir la espalda y parte del pecho, donde se unen los extremos para amarrarse.

Continuando con la descripción, la corona de estos danzantes está formada con rajadas de carrizo cubierto con papel de china de la siguiente manera: primero la circunferencia que asienta en la cabeza y con otras dos varas del mismo material formando una cruz, se unen los extremos a la circunferencia que antes mencioné, se adorna con flores de papel de china que se forman en líneas quebradas doblándolo después por la mitad y así sucesivamente con las demás flores, hasta adornar completamente la corona; y en la parte de atrás de ésta, se le prenden dos listones de diferentes dolores, largos y anchos como de 2 o 4 cms., que caen en la espalda hasta la cintura del danzante. Además en la mano derecha traen una sonaja que por dentro tiene semillas u otras cosas que ellos les meten para que suenen. Este objeto antes de ser usado como sonaja se llama



cuatecomitl, después recibe el nombre de ayacachtli.

Danza San Antonio, de Xihuicalco, Chicontepec.

Presentación y participación de los danzantes de Xihuicalco. Grupo San Antonio compuesto de doce elementos, el jefe de la danza se llama Santiago de la Cruz María. Los músicos son: José Hernández Domínguez el violinista, Miguel Sánchez Bautista el de la guitarra. Vestuario: pantalón y camisa cotidiano. Penacho de cartón recortado adornado con papel lustre de colores: rojo, azul, verde, amarillo, solferino; flores redondas dibujadas con papel china dobladas y pegadas en el pedonadas dibujadas con papel de nacho. En la parte de enfrente

adornado con estrellas de papel lustre de diferentes colores y la parte de atrás del penacho tiene colgados unos listones de color rojo, azul, verde, amarillo y anaranjado, como 60 cms de largo y con un pañuelo rojo tapados de la cabeza hasta el cuello. Los danzantes son hombres y bailan el son de Elo-sones: Xochipitsauak.

Además cuentan con 30 sones diferentes para bailar, de los que el interrogado sólo se acordó de cuatro y son los siguientes: Xochipitsauak, Ikatotlij, Uamillil, Keuapelech; éstos se preparan con ocho días de anterioridad en todas las tardes. El antiguo maestro fue uno de Tlamayo. El entrevistado no se acordó del nombre de este maestro, y José Cristóbal Martínez fue discípulo del antiguo maestro. Este actual es de Xihuicalco quien enseñó a los danzantes.

Las fechas que ellos danzan: Santa Catarina, el doce de diciembre, y el 24 de diciembre, y cuando llegan en la iglesia tocan el sol de Xochipitsauak.

Danza Los Tecomates de Sa-

saltitla, Chicontepec.

Formada por cuatro elementos que son hombres: dos vestidos de mujer. El vestido es de color amarillo con penacho de cartón recortable adornado con papel lustre de color rojo y con plumas clavadas en los agujeros del cartón. Pañuelo puesto en la cabeza, donde en las dos puntas del pañuelo había amarrado hilo negro, como si fueran los cabellos largos, donde le sirvió como trenza amarrada con listones de diferentes colores. Los hombres estaban vestidos de camisa y pantalón rojo, corto, calcetines blancos y zapatos negros; guajes o sonajas con mango de palo y en la punta adornado con plumas. El que enseña la danza se llama Juan De la Cruz Bautista, el violinista se llama Juan Rosalino Hernández y el guitarrista Emilio Pérez Dolores. Y esta danza

la bailan en Santa Catarina, 12 de diciembre y el 24 de diciembre. Cuando empezaron con esta danza tiene quince años.

Fuera de la Iglesia

A la una de la mañana menos diez minutos del día 25 de noviembre, se sacó el castillo para colocarlo en el lugar acostumbrado cada vez que se hacen castillos. En el lugar que fue parado estaban colocados dos paños macizos como de 1.50 metros sobre el nivel del piso, en las patas del castillo fue amarrado con unos mecates. Entre muchos lo pararon, ayudándose con unos otates amarrados en forma de tijera y son como tres tijeras, y quedó parado el castillo. Exactamente a la una que queman tres cohetes avisando que dentro de unos instantes será prendido el castillo, también queman tres cohetes de colores. Es entonces cuando sale de la iglesia un hombre cubierto con un petate y encima trae un torito. Sale bailando al compás de la música de viento, tocando el mismo corrido que se llama El Torito, y así corre bailando de un lado a otro frente a la iglesia. En esos momentos hay aproximadamente 2,000 personas; los músicos que tocaban son de Ojtlamalacatl, el capitán se llama Juan Hernández. Se compone de nueve elementos, cada elemento toca un instrumento. Terminado el torito, queman el castillo y se escuchan los gritos. El castillo empieza a tener cohetes a los tres metros, el primero es de 50 cms., después sigue un lugar vacío de unos 20 cms., y está la segunda casita con una rueda grande y una chica a los lados, y así sigue. En el cuarto lugar se encuentran dos hilos con nueve cohetes cada hilo, el último que es en la punta en forma de la corona y es la girandola. Se termina como a la una y media.

Se retiran y otros se quedan a dormir en los corredores y otros en la iglesia.

Domingo 25 de Noviembre

La víspera de Santa Catarina de Alejandría Mártir, nos levantamos a las cuatro de la mañana

y fuimos al centro. Cuando llegamos al kiosko, ahí estuvimos sentados.

Como a las cinco de la mañana, tres señoras andaban barriendo alrededor del parque y amontonaron la basura, y luego tiraron la basura entre dos. Había gentes sentadas en las banquetas y otras estaban durmiendo, y en cada muro estaban recargadas unas ramas de otate, y arriba estaban adornadas con papel crepé de colores.

Siendo las cinco de la mañana fue la primera llamada, la segunda llamada a las 5:30 y la tercera fue a las seis horas.

Como a las 5:50 de la mañana hicieron un rosario, las gentes todas se reunieron adentro y se hincaron. En una mesita estaban 20 veladoras prendidas, ya muchos señores estaban adentro, estaban hincados rezando y tres señores barriendo adelante de los señores que estaban hincados; había muchas velas ardiendo, seguía adornado así como adornan el día 24.

Faltaban 15 minutos para las 6:00 horas. Empezó por el lado de adentro de la iglesia. Al lado de arriba una señora empezó a cantar las mañanitas, no terminaba de cantar y entraban a cantar las demás gentes que la acompañaban. Terminaron de cantar las mañanitas al pie de Santa Catarina y a los pocos mo-

mentos el sacerdote Juan Bautista inició la misa. Empezó a orar y todas las personas presentes le contestaban, luego empezó a buscar su libro que no lo tenía ahí. Buscó en un cajón, ahí lo tenía y lo puso en su mesa y empezó a hojearlo. Al poco rato se fue a cambiar su traje y se vistió de color reluciente, con unos puntitos de color de oro y encima se puso una tira de color blanco en el cuello. A los quince minutos empezó a hablar, estuvo rezando y se pasó como veinte minutos de que se había iniciado la misa y se pasó hacia adelante, se dirigió en donde estaban los novios.

Ahí estaban dos parejas: la de Juan Martín y de la de Juan Gómez.

Y las parejas para pasar al matrimonio. El sacerdote Juan les empezó a decir que si el muchacho quiere a la muchacha y contestó que sí, y la muchacha le preguntó al sacerdote que si el muchacho de veras quiere a la muchacha y le dijo que sí; y la muchacha le dio un anillo al muchacho, y el muchacho le dio un anillo a la muchacha y los padrinos estaban al lado de atrás. La madrina tiene agarrada la cola del traje,

evitando que se arrastre en el piso. La madrina tiene una jicarita.

Entonces el novio le da las arras a la novia; abriendo las dos manos dice la novia: yo recibo estas arras.

Y la novia recibe con mucho cariño y las echa en forma de huacal, y una vez de haber recibido estas arras, les ponen un laticito atorado por el cuello, entonces los padrinos prenden las velas blancas que se llaman parafinas, una para cada uno: el padrino, la madrina, el novio y la novia.

Durante la misa el sacerdote pide la paz y se dan la mano entre los oyentes. Se siguió continuando la misa y al final las gentes que quieren pasar en la comunión, se forman en dos filas, una para los hombres y otra para las mujeres y finalmente pasan en la bendición de ceras, agua y cruces.

Terminando eso, sigue el bautismo. La mamá lo tiene al niño, entonces el sacerdote dice al padre del niño, la mamá, el padrino, la madrina, todos les hacen una cruz en la frente del niño; el sacerdote manda a prender una vela gruesa y manda a acercarlo a una en forma de lavamanos. El niño, lo abraza la madrina y lo bautizan echando el agua bendita por la cabeza, el padrino prende una cera en la

vela gruesa. Al terminar de bautizar el sacerdote manda a recoger las velas que prendió el padrino, y la vela queda en la iglesia.

Se bautizaron cinco niños.

Como a las 10 de la mañana celebraron la segunda misa, celebró el sacerdote Nicolás Guzmán.

Al momento, el señor Obispo llegó. A las diez horas del día 25 de noviembre llegó.

A la izquierda de la torre poco a poquito va llegando, caminando. Unos lo saludan de rodillas, otros besan su mano y le dicen al saludar: Viva Cristo Rey, y contesta el Obispo: Santa María Virgen de Guadalupe.

Pasa frente a la iglesia, llega al curato, regresa del curato, entra a la iglesia y el padre Juan confesando; y hace la llegada el señor Obispo al frente del altar y el párroco Nicolás haciendo la ceremonia especial de la misa.

Faltando 17 minutos para las 11 horas, llega el Obispo al Santísimo Sacramento del altar. Al pie de una vitrina el señor se puso en rodillas, al mismo tiempo se puso su medalla de un crucifijo y empezó a dar las órdenes y se sentó frente al altar. Y empieza a confesar a todos los pecadores Ignacio Obispo, en el primer distrito de Tuxpam, Ver.



El padre Nicolás finaliza la misa, lo saludan. El Obispo lo abraza y el Obispo les pregunta a todos los oyentes ¿qué cosa es la confirmación? ser cristianos; ¿qué es la comunión? nos da fuerza a la vida. Y el Obispo diciéndoles que se formen por filas, dos filas para la confirmación: una para las señoras y otra para los señores; y dice el Obispo "creemos en la Iglesia Católica, y Apostólica y Romana". Ya se puso el traje blanco y dijo: "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén" y en la cabeza tiene puesta una cachucha color roja y su ayudante dándole las explicaciones a todos los que creen en Dios y explica al señor Obispo. Y su ayudante le cambia su cachucha

al Obispo y le pone un penacho en color medio café y explica que se formen en dos filas, que van los que van a confirmar. Sigue confirmando, formaditos el padrino con el ahijado en una sola fila y llegan hasta la entrada de la iglesia las dos filas.

El Obispo se llama Ignacio Leonor Arroyo, originario de Tuxpam, Ver., el párroco de Chicontepec Nicolás Guzmán.

Al llegar a Chicontepec, el Obispo entró por la Av. López Mateos procedente de Tuxpam. Al entrar a la iglesia pasó por el costado derecho de ésta. El fue invitado por el cura de la iglesia.

Presentación de Danzantes

De los danzantes que participaron en el día anterior hicieron nuevamente la presencia el día 25 de noviembre, día de

Santa Catarina y son las siguientes comunidades: Alahuatlitla, la Danza del grupo Santa María, Ahuica Santiago Apóstol, Xihuicalco San Antonio, Tepe-xocoyo Xochime, Sasaltitla juvenecitas Xochipitsauak, Sasaltitla hombres "Tecomates". Son comunidades que participaron en ese día de la fiesta.

Se presentaron los siguientes conjuntos: una banda de música que viene dirigida por el capitán señor Víctor Antonio Bautista. Su grupo se forma de catorce elementos, una tarola, un tambor, tres trompetas, un contrabajo, un platillo, un bombardino, una varita, dos tambores y dos faxores. Son procedentes de la comunidad de Acatitla que pertenece al municipio de Chicontepec.

En el kiosko estaban tocando

el Conjunto "Costa Grande" que forman de ocho elementos, el capitán señor Tomás González Hernández, sus instrumentos son un amplificador, un acordeón, dos guitarras eléctricas, una tarola, una maraca, congas, platillo, dos bocinas y dos acumuladores; y también estaban el conjunto "Revelación Eco 78" de Sasaltitla con seis elementos, el capitán señor Juan Martínez toca el requinto acompañante, sus instrumentos se componen de tarola, bajo, guitarra, charrazca, dos acumuladores y dos micrófonos.

A las 11 horas, se escucha una voz con la cual daban órdenes a los alumnos para formar una valla y recibir al señor Presidente Municipal que iba a rendir el segundo informe de gobierno.

Noviembre, 1978



GLOSARIO

Afilado.— Puesto en fila. Uno detrás de otro.
Atras.— Monedas que actualmente son entregadas a la novia en la ceremonia católica del matrimonio. Señal de un compromiso contraído.
Bomardino.— Instrumento musical metálico provisto de válvulas que produce sonidos muy graves.
Castillo.— Armazón de maderas flexibles colocadas sobre un tronco de madera gruesa, de altura variable, en las que se colocan fuegos artificiales y se enciende (quema) en fiestas públicas.
Conga.— Tambor de los grupos afrontillanos, conocido también como tumbador.
Cuatcomitl.— Nahuatl. Fruto de un arbusto. De forma esférica u ovoide, de paredes gruesas, resistentes e impermeables.
Despicada.— Desmenzada. Separar los pétalos de la flor.
Empatate.— Ensamblar, armar. Empatate, juntura de dos piezas.
Faxores.— Nombre regional del saxofón.
Girandola.— Rueda de carroz o bambú con cohetones amarrados a los lados en posición vertical y horizontal. Cuando los cohetes de todos los segmentos del "castillo" han sido quemados, la girandola, colocada en una rama gruesa y pulida en el extremo superior, se enciende; primero los cohetes horizontales que la hacen girar, y finalmente los verticales que la desprenden del resto de la estructura, elevándose y explotando en luces de colores.
Guásima.— Amate. Arbol de madera flexible y corteza delgada. En la región se emplea para trabajos menores de carpintería por su fácil moldeado con cuchilla: se emplea también en la construcción de cercas y adornos para las ceremonias religiosas.
Guaje.— Recipiente hecho con el fruto del cuatcomitl.
Guintás.— Piedrecitas de río que se le introducen al cuate comitl ya seco para hacer una sonaja o maraca, colocándole una agarradera de madera y adornándola con plumas pintadas de color rojo o rojo y listones de colores.
Guindar.— Colgar, amarrar un hilo o cabo para adornar.
Huacal.— (Regionalismo). Jicarita. Recipiente hecho con guaje. Es una vasija formada por un corte transversal del fruto, resultando dos medias esferas.
Jaranero.— Músico que toca la jarana. guitarra pequeña de cuatro cuerdas.
Machetero.— Capitán de la danza. Dirige los movimientos y los sones a interpretar; trae como parte de su indumentaria un machete con el que indica las evoluciones.

Mecate.— Cabo, cordel. Hecho con fibras vegetales.
Otate.— Nombre regional de una variedad de bambú.
Prestal.— Armazón regional de una variedad de bambú, en la que se amarran los grupos de cohetes y figuras geométricas de carroz con luces.
Pioche.— Arbol de tronco recto de más de 6 metros de alto el tronco del pioche o piuche es "labrado"; se desrama, descortezza y empareja para usarse como viga o poste. Es el soporte central del "castillo".
Quechquemitl.— Prenda femenina de vestir de forma rectangular que se coloca sobre los hombros.
Sogias.— Sogilla. Cordón delgado que se adorna con flores, generalmente de sem-pualxochitl (Por derivación, algunas veces se da este nombre a los collares).
Tarola.— Tamborcillo cilíndrico con parche de cuero en uno de sus extremos, colocado sobre un atril. Instrumento musical de los "conjuntos tropicales".
Veladora.— Vela en forma de cono truncado colocada en un vaso de papel o vidrio.

Este trabajo es uno de los resultados obtenidos del 2º. Curso para Técnicos Bilingües, en Cultura Indígena que se realizó en Ahuatenco, Chicontepec, Ver., de noviembre de 1978 a junio de 1979, el cual forma parte, a su vez, del Proyecto de Etnolingüística dirigido por Evangelina Arana y Benjamín Pérez G. El objetivo de este proyecto es "capacitar a jóvenes indígenas... como investigadores, conservadores y promotores de su propia cultura... y cuya finalidad esencial será su reventimiento y revaloración".

La Dirección Regional de Ahuatenco fue más lejos. Trató de formar a verdaderos profesionistas que analizar su cultura, y de esta manera plantear nuevas perspectivas para la antropología, una "nueva antropología que permita que los mismos indígenas—tradicionalmente objetos de estudio— se reconozcan y propongan soluciones a los problemas a los que se enfrentan en su desarrollo".

Los Técnicos Bilingües que participan en la presente investigación son: Zenaida Bautista, Ludivina Bautista, Margarita Bautista, Felicitas Flores, Susana Hernández, Elisa González, Ma. Luisa Vidal Tenorio, Barola Candelario, Anastasia Del Angel, Eleno Hernández, Arístide Hernández, Severiano Lopez, Cosme Téllez, Zoeter Téllez, Porfirio A. Martínez, Agustín de la Cruz, Emiliano Osorio, Benito Cruz, Lorenzo Antonio, Juan Saturnino, Francisco Martín, Valentín Del Angel, Bernardino Del Angel, Agustín Nicio, Camerino Martínez, Silvano Avila, Félix Díaz, Bonifacio Pérez, Carlos Márquez, Salvador Francisco, Domingo Francisco, Germán Marciano, Higinio Carlos y Guillermo Tiburcio.

Respondo con gusto a la invitación de *Dialectiques* para expresar mis opiniones sobre dos puntos fundamentales de las ciencias sociales: la noción de *ideología* y la noción de *clase*. Me limitaré, por falta de espacio, a resumir lo más breve y claramente posible las conclusiones a las que he llegado provisionalmente respecto a estos temas. 1

Trataré sucesivamente cuatro problemas:

1. la distinción entre infraestructura y superestructuras;
2. la relación entre determinación en última instancia de lo económico y dominación de tal o cual superestructura;
3. la parte "ideal" de lo real social y la distinción entre ideológico y no ideológico en las realidades ideales";
4. el papel de la violencia y del consentimiento en el funcionamiento del poder de dominación, de un orden, de una clase, etc.: ¿existe una paradoja de la "legitimidad" del nacimiento de las clases y del Estado?

Quisiera insistir, antes de proseguir, sobre el hecho de que saqué provecho de mi experiencia, parcial por supuesto, de la inmensa riqueza de los materiales nuevos que acumulan sin cesar la antropología y la historia. De esta última disciplina, no tengo más que un conocimiento de aficionado. Mis lecturas sobre la historia se orientan hacia los problemas de formación del Estado y de transformación de las relaciones de clases. Desde luego, voy a decepcionar a algunos lectores que hubieran querido ver más precisamente los lazos entre mis posiciones generales, abstractas, y esta riqueza de los materiales antropológicos.

DE LA DISTINCIÓN ENTRE INFRAESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURAS

Interrogarse acerca de lo ideológico, acerca de sus condiciones de formación, de transformación, acerca de sus efectos

por Maurice Godelier

en el movimiento de las sociedades, es para un marxista, según parece, interrogarse acerca de las relaciones entre infraestructura, superestructuras e ideología. ¿Se deben bautizar estas realidades "instancias" como lo hace Althusser, se les debe considerar como "niveles" de la realidad social, distinciones en cierto modo sustantivas de la realidad social, recortes institucionales de la sustancia de ésta? No pienso que sea así. Desde mi punto de vista, una sociedad no tiene ni arriba ni abajo ni en realidad niveles. Es que la distinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción de instituciones. Es esencialmente una distinción de funciones. ¿Qué recubre entonces la noción de infraestructura?

Esta noción designa la combinación que existe, en toda sociedad, de tres conjuntos, por lo menos, de condiciones materiales y sociales que permiten a los miembros de una sociedad producir y reproducir los medios materiales de su existencia social.

Dichos conjuntos son:

1. Las condiciones ecológicas y geográficas determinadas en el seno de las cuales una sociedad existe y a partir de las cuales extrae sus medios materiales para existir;
2. Las fuerzas productivas, es decir los medios materiales e intelectuales que los miembros de una sociedad establecen dentro de varios procesos de "trabajo" para actuar sobre la naturaleza y extraer de ella sus medios de existencia, transformándola así en una naturaleza "socializada";
3. Las relaciones sociales de producción, es decir aquellas relaciones, cualesquiera que sean,

que asuman una o todas de las tres siguientes funciones: a) determinar la forma social del acceso a los recursos y del control de los medios de producción; b) redistribuir la fuerza de trabajo de los miembros de las sociedades entre los diferentes procesos de trabajo que producen su base material y organizan el desarrollo de estos diversos procesos; c) determinar la forma social de la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo y por consiguiente las formas de circulación o de no circulación de estos productos.

Recordemos que en el sentido estricto, lo que Marx llamaba la estructura económica de una sociedad son no solamente las relaciones sociales de producción "*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft*"²". Recordemos también que fuerzas productivas y relaciones de producción, aunque realidades distintas, *nunca existen separadas*, sino siempre combinadas de manera específica. Lo que se llama "modo de producción" o "forma de producción" son las diversas formas específicas de estas combinaciones. Detengámonos sobre estas definiciones que requieren algunos comentarios.

En primer lugar, figuran entre las fuerzas productivas lo que he llamado los medios "intelectuales" de actuar sobre la naturaleza. Me refiero a todos los "conocimientos" que una sociedad puede tener de la naturaleza, así como el conjunto de los procedimientos técnicos, de las reglas de fabricación de las herramientas, de las reglas de usos del cuerpo en el trabajo, etc. Constatamos que en el centro de la relación más ma-

terial del hombre con la naturaleza material que lo rodea, se encuentra un conjunto complejo de representaciones, de ideas, de esquemas, etc., que llamaré realidades "ideales" y cuya presencia e intervención son necesarias para que una actividad material se cumpla. Actualmente la antropología ha empezado el inventario de estas realidades ideales incluidas dentro de los diversos procesos materiales de las sociedades que analiza. Es el campo inmenso de la *etnociencia*, que reúne las taxonomías indígenas de las plantas, los animales, los suelos, los climas, las reglas de fabricación de las herramientas, etc. Es también el objeto de estudios de las técnicas y de las ciencias de historiadores como Joseph Needham a propósito de China, o de André Haudricourt.

Ahora bien, estas realidades "ideales" se aprehenden ante todo en el discurso de las poblaciones y de los grupos sociales que las utilizan. Existen entonces como realidades *lingüísticas*, como hechos indisociables de lengua y de pensamiento y es así que se pueden comunicar en el cuerpo social y transmitir de generación en generación.

Ahora la distinción entre infraestructura, superestructuras e ideológico aparece como una distinción de funciones y no de instituciones, y acabamos de ver que el pensamiento y el lenguaje pueden funcionar como componentes de la infraestructura, aquí como componentes de las fuerzas productivas. La distinción no es entonces entre material e inmaterial; en efecto no veo que el pensamiento sea menos material que el resto de la vida social. No es tampoco la distinción entre sensible y no sensible. Es una distinción de lugar dentro de las actividades necesarias a la reproducción de la vida social.

Segundo punto en el que quiero detenerme, la noción de *proceso de trabajo*. En primer lugar, hay que destacar que la noción de "trabajo" no existe en todas las sociedades. En

INFRAESTRUCTURAS, SOCIEDADES, HISTORIA

“... la distinción entre infraestructuras y superestructuras
no es una distinción de instituciones o de instancias
sino distinción de funciones”.

griego antiguo, existen dos verbos, *poiēn* y *prattein*, que no significan trabajar sino fabricar y actuar. En laín, la palabra *labor* designa toda actividad penosa, así como el término *ponos* en griego, y la palabra *negotium* designa una actividad que interrumpe o contradice el *otium*, ocio, que es el rasgo distintivo del hombre libre y la condición de sus actividades políticas y culturales. Además, es muy poco frecuente que la palabra trabajo, cuando existe, connote y contenga la idea de una “transformación” de la naturaleza y del hombre. Todas esas representaciones forman parte del proceso de trabajo y son completadas por otras representaciones que legitiman la presencia o la ausencia en un proceso de trabajo de un grupo social dado. Dichas representaciones, por ejemplo, justifican el hecho de que sean las mujeres las que recolecten los productos salvajes, transporten la leña, y que ellas presenten al mismo tiempo esas actividades como indignas del hombre a quien se reservan, por derecho diríamos, las actividades más nobles: la caza, la guerra, el dominio de los rituales. Pero al encarar este campo, abordamos de hecho los *puntos de contacto*, de unión, entre relaciones de producción y división del trabajo.

Debemos ahora considerar el análisis de las relaciones de producción. Lo esencial aquí es notar y reconocer que según las sociedades y las épocas históricas, las relaciones de producción no ocupan los mismos *lugares*, no revisten las mismas *formas* y por lo tanto no tienen los mismos *efectos* sobre el movimiento de las sociedades. Voy a dar dos ejemplos de lo que se podría llamar la tónica de lo económico, la topología comparada de las relaciones de producción. En las sociedades de cazadores-recolectores como las de los aborígenes australianos, constatamos que las relaciones sociales que controlan los territorios de caza, de recolección, que organizan la composición de los grupos que cazan y recolectan, y la distribución de su producto, son las relaciones de parentesco, es decir relaciones de filiación, de alianza y de residencia. Para ser

más preciso, constatamos que la condición en cierta manera *abstracta* de apropiación de la naturaleza es pertenecer a un grupo de *descendencia* que hereda de generación en generación derechos comunitarios pero “no exclusivos” sobre los recursos salvajes de diferentes territorios. Pero en el proceso cotidiano de apropiación *concreta*, directa de la naturaleza, constatamos que son las relaciones de *alianza* las que constituyen el marco de la cooperación en la caza, la recolección y en la redistribución de los productos. Sería preciso ir más lejos aún, ya que, en la práctica, un grupo australiano, es decir la unidad de apropiación directa, cotidiana de la naturaleza, tenía una estructura heterogénea. En torno a un núcleo de hombres descendiendo de ancestros comunes en línea patrilínea y herederos de los derechos sobre un territorio, se encontraban aliados, es decir representantes de los grupos que habían dado o recibido mujeres en las generaciones anteriores. Así se aseguraba la posibilidad de utilizar, en caso de necesidad, varios territorios. El sistema se caracteriza entonces por la existencia de una propiedad *común* de los recursos de grupos de parentesco que sin embargo no tienen la propiedad exclusiva de ellos, ya que en ciertas circunstancias críticas grupos aliados pueden utilizarlos.

Llegamos aquí a un punto fundamental, el de la relación entre la naturaleza de las fuerzas productivas y la naturaleza de las relaciones sociales de producción. En efecto, en el fondo del sistema de la propiedad común y sin embargo no exclusiva de los recursos, descubrimos que no sólo el individuo no puede reproducirse solo sino en grupo, y que los grupos no pueden reproducirse solos sino en grupos. He aquí el punto de contacto entre fuerzas productivas y formas sociales de las relaciones de producción. Volveremos más tarde sobre este punto, pero la conclusión que ya se impone es que aquí las *relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción*, y eso ocurre desde el interior. La dis-

tinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción entre instituciones sino *una distinción de funciones dentro de la misma institución*.

Segundo ejemplo, y seguiré los análisis de Frankfort, Oppenheim, Adams, etc., sobre la organización sumeria antigua. Parece que en las ciudades-Estados de Mesopotamia, la tierra, al principio, se consideraba como la propiedad de un dios, del dios cuyo templo se levantaba en el centro de la ciudad. La economía funcionaba como un vasto sistema centralizado dentro del cual las comunidades de la ciudad y del campo cercano estaban bajo la autoridad de los sacerdotes del dios propietario del suelo a quienes ellas debían parte de su trabajo y de sus productos. Constatamos pues que aquí son relaciones religiosas las que asumen desde el interior las funciones de relaciones de producción. El ejemplo de una ciudad-Estado griega, al contrario, enseñaría que la pertenencia por nacimiento a una *polis* daba al ciudadano libre derechos privados y públicos sobre la tierra de la ciudad. Allí, lo político, en el sentido griego de la palabra, funcionaba desde el interior como relación de producción.

Antes de sacar una conclusión de alcance general de este análisis, quisiera volver sobre el punto esencial, fuente de muchas confusiones entre los marxistas: la distinción entre proceso de trabajo y proceso de producción. Algunos antropólogos como Terray y Rey bautizaron modo de producción formas diversas de trabajo que ellos descubrían en la descripción de una sociedad, entre otras la descripción hecha por Meillassoux de las formas de caza, agricultura, artesanía entre los Guro de la Costa de Marfil. De allí han venido modos de producción cilenegéticos, agrícolas, pastoriles, etc. Eso es confundir *formas de la división del trabajo y modos de producción*. Se puede practicar, en el marco de las mismas relaciones de producción, sin que ésto implique la existencia de diversos modos de producción, la agricultura combinada con la cría y una pequeña arte-

sanía doméstica, cuya articulación sería preciso encontrar después. Entonces se recurre al concepto de “formación económica y social”. De hecho, lo que define esencialmente un modo de producción son las diferentes formas de apropiación de los recursos, de los medios de producción y del producto. Por lo tanto, puede haber diversas formas de proceso de trabajo y de cooperación en el trabajo combinándose sobre la base de las mismas formas de propiedad. Uno puede suponer todo lo que el pensamiento podría sacar de un análisis minucioso de los inmensos materiales antropológicos e históricos. Pero se ve también que no todo ha sido dicho sobre nociones abstractas como la de fuerza productiva y que inmensas zonas de sombra permanecen dentro de esas nociones, que un análisis teórico podrá revelar.

Sin embargo, la conclusión de alcance general que ya podemos sacar es ésta: la distinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción de instituciones o de instancias sino una distinción de funciones. *Sólo en algunas sociedades, particularmente la sociedad capitalista, esta distinción de funciones abarca al mismo tiempo una distinción de instituciones*. Desde mi punto de vista, ésta es la verdadera razón de la “ruptura epistemológica” que realizó la obra de Marx, ruptura cuyas razones primeras no estaban en el pensamiento de Marx sino en la realidad del modo de producción capitalista que por primera vez separó entre otras tantas instituciones distintas lo económico, lo político, lo religioso, el parentesco, el arte, etc.

A partir de ésto, se abre ante nosotros un campo inmenso que desbrozar: las razones y las condiciones que han generado en la historia los cambios de lugar, y por lo tanto, los cambios de formas de las relaciones de producción. Para encarar esta investigación es preciso renunciar a deducir de lo sé qué pensamiento teórico abstracto el lugar y la forma de lo económico en tal o cual sociedad. Es preciso, para un marxista como para todo el

mundo, ir al lugar y ver de cerca. El marxismo no es ciertamente una variedad del empirismo, sino el enfoque teórico que debería someterse lo más plenamente posible a la diversidad concreta de la experiencia.

En esta investigación, un marxista no está totalmente desarmado. La obra de Marx le propone la hipótesis de una "correspondencia" entre naturaleza de las fuerzas productivas y naturaleza de las relaciones de producción. Naturaleza significa aquí lugar, forma, y efecto. Pero no ocultaré que esta hipótesis no es fácil de manejar, por múltiples razones. El término "correspondencia" no está claro. ¿Designa una relación de causalidad, una relación de compatibilidad? Además, para progresar, carecemos de análisis serios de las fuerzas productivas y de su evolución. Sólo este análisis permitirá superar el estadio en el que estamos donde se repite que si es fácil ver lo que *prohíben* hacer las fuerzas productivas determinadas, es imposible ver claramente lo que *permiten*, menos aún lo que impedirían. Si queda excluido que se puedan deducir formas sociales de fuerzas productivas, tendremos sin embargo que comprender a la vez los límites del campo de los posibles que éstas ofrecen y los mecanismos de selección que uno de estos posibles implica.

Volveremos sobre estos problemas al final de la siguiente parte, en la que intentaremos pensar, a partir de nuestro análisis de la noción de infraestructura, el debate que opone a los marxistas y no-marxistas (y a los marxistas entre sí), sobre los fundamentos de la dominación en tal o cual sociedad de lo que aparece a los marxistas como una superestructura, el parentesco en algunas sociedades primitivas, lo político-religioso en el Egipto faraónico, etc.

¿Cómo pueden los marxistas reconciliar la hipótesis de determinación en última instancia de la infraestructura y el hecho de la dominación en tal o cual sociedad histórica de una superestructura?

Es frecuente leer bajo la pluma de muchos antropólogos e historiadores que los hechos de los que son especialistas refutan



al marxismo. Para Radcliffe-Brown basta mostrar que el parentesco domina entre los aborígenes australianos para que esa refutación quede cumplida. Para Lois Dumont, esta refutación vendría de la deslumbrante dominación de la religión en las Indias y de la organización del sistema de castas a través de una oposición ideológica entre lo puro y lo impuro. Para el historiador D. Will, la dominación de lo político entre los Griegos antiguos demuestra con toda evidencia que lo económico no jugaba allí el papel determinante y no constituía ni siquiera un sistema. ¿Qué hay de cierto en eso?

Si analizamos estos ejemplos a la luz de la definición que hemos dado de las relaciones de producción, constatamos que en cada uno de los casos la "superestructura" que domina funciona al mismo tiempo como relación de producción. En las tres sociedades, el parentesco rige la filiación y la alianza como lo hace en todas las sociedades, pero no domina más que en un solo caso, el de los aborígenes australianos. En los tres casos, la religión organiza las relaciones del hombre con lo sobrenatural, pero no domina más que en un solo caso, la sociedad hindú. Se puede por lo tanto emitir la hipótesis de que las funciones explícitas del parentesco o de la religión, que son las de regir socialmente, por una parte la reproducción de la vida rigiendo el matrimonio y la filiación, por otra las relaciones con las potencias

invisibles, que supuestamente gobiernan la reproducción del universo, no bastan para que domine una u otra de esas superestructuras. Proponemos aceptar como hipótesis de trabajo la siguiente idea:

Para que una actividad social —y con ella las ideas, las instituciones que le corresponden y la organización— desempeñe un papel dominante en el funcionamiento y la evolución de una sociedad por lo tanto en el pensamiento y la acción de los grupos y los individuos que componen esta sociedad, no basta que asuma varias funciones; hace falta necesariamente que asuma, además de su finalidad y de sus funciones explícitas, directamente y desde el interior, la función de producción.

Esta hipótesis no dice nada sobre la naturaleza de las relaciones sociales que pueden funcionar como relaciones de producción. Sólo supone algo acerca de las razones de peso relativo y de la importancia desigual de las diversas formas de actividades sociales en el funcionamiento y la evolución de las sociedades, y este peso depende menos de lo que son las relaciones sociales (parentesco, religión, etc.) que de lo que hacen y hacen hacer. Si se hubiera verificado que las relaciones sociales dominan cuando funcionan como rela-

ciones de producción, hubiéramos reencotrado la hipótesis de Marx sobre el papel determinante en última instancia de las infraestructuras. Se entendía esta hipótesis como la existencia universal de una jerarquía entre las funciones que deben asumir las relaciones sociales para que una sociedad exista como tal y se reproduzca, pero de esta hipótesis no se podría deducir nada sobre la naturaleza y la forma de las relaciones de producción en tal o cual sociedad. Se volvería entonces imposible para refutar al marxismo oponer el hecho de la dominación de una superestructura. Subrayo que esta forma de ver se opone a la manera como Althusser, Balibar y los que los siguen en antropología o en historia, han concebido la causalidad en última instancia de la economía. Para ellos lo económico seleccionaría entre las instancias una de ellas y la colocaría en posición dominante. Esta doble acción constituiría el mecanismo de causalidad de la infraestructura. Infelizmente, esta concepción no puede dar cuenta del hecho de que es la misma institución, el parentesco por ejemplo, la que va a desempeñar el papel de relación de producción y de superestructuras. Sea lo que sea de este debate, hace falta buscar las razones por las cuales el parentesco funciona como relación de producción (o la religión) y por eso domina. Se puede imaginar, a propósito del parentesco, que en las sociedades primitivas la fuerza de trabajo viva cuenta más que el trabajo acumulado bajo forma de herramientas, de recursos acondicionados, etc. Ahora bien, la reproducción de la vida se hace en todas las sociedades dentro de las relaciones de parentesco. Habría que buscar, por lo tanto, en el estado de las fuerzas productivas, es decir de una relación entre trabajo vivo y trabajo muerto, las razones últimas del funcionamiento de las relaciones de parentesco como relaciones de producción y de la dominación, por consiguiente, del parentesco.

¿Podemos, a partir de estos análisis, encarrar la cuestión de la distinción entre lo ideológico y lo no ideológico?

¿Podemos extraer del proceso y de las tesis que hemos desarrollado una manera nueva de encarar el problema de cómo di-

ferenciarse, dentro de las realidades ideales que forman una parte de toda sociedad, las que serían ideológicas y las que no lo serían? Aparentemente, no hubiéramos cambiado nada en la concepción comúnmente admitida como marxista de las ideologías y de su dominación. En efecto, se puede, a partir de la idea que acabamos de proponer —las relaciones sociales dominantes en una sociedad serían las que, cualesquiera que sean, funcionan como relaciones de producción— sugerir que las ideas que representan y legitiman esas relaciones sociales dominantes deberían desempeñar casi automáticamente un papel dominante. O, si se toman las relaciones sociales por lo que son, relaciones concretas entre grupos sociales distintos que ocupan lugares diferentes en las relaciones (funcionando como relaciones) de producción —se trate de relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres en las sociedades sin clases o de relaciones de dominación de una casta o de clases sobre las demás— se puede anticipar que las ideas que legitiman esta dominación de un sexo, de una casta o de una clase, serán casi o casi automáticamente las ideas dominantes. También se puede, siguiendo esta misma línea, anticipar que el desarrollo de las contradicciones específicas contenidas en diferentes tipos de relaciones de producción y de relaciones sociales implicará cambios en las relaciones ideológicas y la transformación entre los dominados de las formas de conciencia de la realidad que los domina.

“Sería ideología toda idea que legitime el orden social existente.”

Una vez retomadas estas tesis marxistas usuales, comienzan las dificultades. En primer lugar, no se encuentra, en estas proposiciones, ningún criterio preciso de lo que hace de una idea una representación “ideológica”. Parece que sería ideológica toda idea que legitimara un orden social existente y las relaciones de dominación, de opresión que contiene. Cuando mucho, el contenido de la idea, el hecho de que sea verdadera o falsa, o más o menos verdadera, no intervendría y toda idea se volvería ideológica a partir del



momento en que funcionara al servicio de un grupo social dominante y presentara esta dominación como el orden de las cosas. Al mismo tiempo, ¿una idea no se volvería automáticamente parcialmente falsa a partir del momento en el que presentara un orden social particular como el único orden social posible, inalterable? Una mentira histórica se volvería un error teórico.

Además, suponer la existencia de ideas dominantes al servicio de clases dominantes, ¿es suponer que existen automáticamente ideas dominadas en las clases dominadas? ¿Las ideas dominantes no son tales porque son ampliamente compartidas por las clases dominadas? por supuesto, la experiencia nos enseña que, en todo sistema social, una fracción de los dominados tiene ideas que los oponen y que ellos oponen al grupo dominante. ¿Tendría uno que concluir, fundándose en la demostración anterior, que estas ideas de los dominados, que son ideas en contra, son una contra-ideología, en consecuencia otra ideología? ¿O debemos decir que dejan de ser ideología porque no legitiman el orden existente y no participan de su engaño? Pero, ¿toda idea que legitima es ilusoria? ¿E ilusoria para quién? No para aquellos, dominantes y dominados, que la comparten. Por lo tanto para los demás que no aceptan este orden social y quieren cambiarlo, o para nosotros, observadores extranjeros, pero no importa

nuestra conciencia ya que no tendrá efectos sobre la historia de dicha sociedad.

Se ve pues que es posible definir una idea como ideológica por el uso de un solo criterio (criterio de falsedad o de verdad, criterio de legitimación o de ilegitimación) o por el cúmulo o el cruce de ambos, ya que no coinciden. En cada caso al razonamiento le faltaba algo. De hecho, para salir del dilema de las definiciones formales o funcionales de lo ideológico, hace falta elaborar la teoría de los componentes del poder de dominación y de opresión, la teoría de las relaciones entre violencia y consentimiento.

Sin embargo esta teoría no puede, para mí, desarrollarse si seguimos considerando las ideas únicamente como el reflejo pasivo en el pensamiento de las relaciones sociales que habrían nacido sin él y antes de él. Estamos aquí frente a un problema fundamental, a un cruce estratégico para la interpretación de los hechos sociales y de la historia, y para la práctica. Estamos en efecto en la encrucijada de maneras divergentes de ser materialista. Y aquí nos será útil el análisis esbozado anteriormente sobre el elemento ideal contenido en toda relación material con la naturaleza material que nos rodea. Hemos visto que toda

fuerza productiva material contiene desde su nacimiento un elemento ideal complejo que no es una representación pasiva y a posteriori en el pensamiento de esta fuerza productiva, sino que es, desde el comienzo, un componente activo, una condición interna de aparición. Ahora bien, es fácil mostrar que este análisis se puede generalizar a toda relación social. Tomaremos un solo ejemplo, el de las relaciones de parentesco. No pueden existir relaciones de parentesco que nazcan y se reproduzcan a lo largo de las generaciones sin que sean definidas reglas y términos de filiación, de alianza, de residencia, una noción del parentesco y del no parentesco, términos, reglas y nociones que no son reflejos a posteriori de las relaciones de parentesco, sino un componente que debe existir desde el principio. Por supuesto, las relaciones de parentesco no se reducen a estos diversos componentes ideales, pero no pueden existir sin ellos. Y se puede generalizar y emitir la idea de que toda relación social *nace y existe simultáneamente en el pensamiento y fuera de él*, que toda relación social contiene desde el principio una parte ideal que no es el reflejo a posteriori de la relación, sino una condición de aparición que se vuelve un componente necesario. Esta parte ideal existe no sólo bajo forma de contenido de conciencia, sino también bajo todos los aspectos de las relaciones sociales que hacen de ellas relaciones de significación, y ponen de manifiesto *su* o *sus* sentidos.

“Cierta marxismo ha olvidado que el pensamiento no refleja pasivamente la realidad.”

Cierta marxismo ha olvidado demasiado a menudo que el pensamiento no “refleja” pasivamente la realidad sino que la interpreta activamente. Lo más grave no está aquí, ya que también se olvidaba que el pensamiento no sólo interpreta la realidad, sino que también *organiza* todas las *prácticas* sociales sobre esta realidad y por lo tanto contribuye a la producción de nuevas realidades sociales. Esto es lo que diferencia entre varias maneras de ser “materialista” en la práctica científica y política. Las diferencias serán aún más pronunciadas si se confun-

de la relación del hombre con la naturaleza y su relación con la historia. En efecto, si la naturaleza existe, ha existido o existirá fuera del hombre y fuera de su pensamiento, y, por lo menos en su aspecto no domesticado, sin el hombre, una relación social al contrario no puede nunca existir sino bajo un aspecto doble, a la vez fuera del pensamiento y en él, realidad a la vez material e ideal.

Para concluir, intentaremos utilizar estos análisis para aclarar los problemas del nacimiento de las clases y el del Estado. Recuerdo que existe, como lo demostró Bonte a propósito de los Tuareg Kel Gress de Níger, sociedades con clases pero desprovistas de Estado, de institución distinta y centralizada del poder de la clase dominante.

VIOLENCIA Y CONSENTIMIENTO: LAS PARADOJAS DEL NACIMIENTO DE LAS CLASES Y DEL ESTADO

Todo poder de dominación se compone indisolublemente

de dos elementos que, combinados, configuran su fuerza: la violencia y el consentimiento. Con el riesgo de chocar a algunos, emitiré la idea de que de los dos componentes del poder, la fuerza más fuerte no es la violencia de los dominantes sino el consentimiento de los dominados a su dominación. Que se nos entienda bien y no se nos busque pleito de mala fe. Sabemos toda la diferencia que existe entre un consentimiento forzado, una aceptación pasiva, una adhesión contenida, una convicción compartida. No ignoremos que en una sociedad, aún sin clases, no existe consentimiento al orden social, aún pasivo, entre todos los individuos o entre todos los grupos. Y aún cuando es activo, el consentimiento no es sin reservas, sin contradicciones. La razón de tal consentimiento está más allá del pensamiento, en el hecho de que toda sociedad, incluyendo las sociedades primitivas más igualitarias, contiene intereses comunes o particulares que se oponen y se componen cotidianamente. Sin ésto nunca hubiera habido historia. Pero aun-

que importa enormemente, para la evolución de una sociedad como para el destino singular o colectivo de sus miembros, que exista en el dominado, ya sea una convicción profunda de la legitimidad de su sistema, una adhesión matizada, una aceptación sumisa, una oposición latente, o por fin una hostilidad declarada, estamos aquí frente a otras tantas figuras distintas de una fuerza histórica mayor de conservación o de transformación de las sociedades, la fuerza de las ideas, de las ideologías, una fuerza que no nace sólo de su contenido sino también de que dichas ideas e ideologías sean compartidas.

La aparición del estado permanecerá inexplicable en el marco de las sociedades primitivas.

La cuestión teórica que se plantea es pues la de descubrir las condiciones por las cuales son compartidas, por los grupos dominados, las interpretaciones del mundo que legitiman no sólo para los dominantes sino para sí mismos el orden social que sufren. Algunos filósofos y antropólogos como Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, Lefort y Clastres en su análisis del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de La Boétie, invocan algunos ejemplos de tribus salvajes, arbitrariamente elegidas pero cuidadosamente reinterpretadas, para decir que las clases, el Estado (no es sin embargo lo mismo) habrían nacido de la conjugación de los malos deseos de algunos de ser servidos y de otros de estar sojuzgados. La aparición del Estado, del déspota, del Uno, permanecerían sin embargo inexplicables en el marco de la evolución interna de las sociedades primitivas. No me parece que las clases sean un avatar del deseo, aunque no niego el poder de los deseos, sentimientos, fuerzas afectivas en el movimiento de los individuos y de las sociedades. Pero me parece cada vez más que nos encontramos frente a una paradoja exactamente opuesta a los puntos de vista de Clastres, Guattari, Lefort, etc.: la paradoja de que las clases no han podido nacer sino *legítimamente* en el seno de las sociedades sin clases. O por lo menos, dentro de un lento proceso de transformación, el carácter legítimo de su forma-

ción ha debido, durante largo tiempo, prevalecer sobre el juego de las violencias, de las usurpaciones de derecho, de las traiciones, etc.

Daremos el ejemplo de los So de Uganda, población de agricultores estudiada por Charles y Elisabeth Laughlin (Africa, 1972, 51). Entre las cinco mil personas que cuenta esta tribu, el poder político y religioso estaba en manos de unos cincuenta hombres de edad avanzada que representan los diversos clanes patrilineales. Estos hombres pertenecían a una sociedad de iniciación, el *Kenisan*. Sólo ellos tenían el poder de comunicarse con los ancestros y, a través de ellos, con el dios, el amo de la lluvia, de la salud, de la prosperidad. Cuando se analizan sus actividades, se les ve intervenir en todos los rituales para hacer venir la lluvia, para bendecir el sorgo, para ahuyentar las enfermedades, para detener a los enemigos de las fronteras, en síntesis para hacer reinar la justicia, la paz y la prosperidad. No hay policía, sino la amenaza permanente que pesa sobre todo no iniciado de volverse loco, de comer sus excrementos si buscara comunicarse con los ancestros y apoderarse del monopolio de sus mayores iniciados. *Se ve aquí que no hay consentimiento sin violencia, aún si ésta se limita a permanecer en el horizonte*. Pero es igualmente vano imaginar que duraría un poder de dominación y de opresión que sólo se fundara sobre la pura violencia y el terror, o sobre un consentimiento total de todos los miembros de la sociedad. Son casos límites que sólo tienen una realidad efímera o transitoria en la evolución histórica. Aún sociedades fundadas sobre la conquista, como el reino Mossi de Yatenga analizado admirablemente por Michel Izard, funcionan al cabo de cierto tiempo a través del juego de instituciones que exigen un consentimiento parcial de los dominados a su dominación. Es todo el ritual de entronización de un nuevo rey y el famoso viaje del *ringu* a lo largo del cual el rey elegido por los dominantes se va en hárapos, a visitar, pueblo por pueblo, a los dominados y se hace reconocer por ellos como rey. Y es un rey, adornado de acuerdo con su función y montado en un caballo blanco, que al terminar su viaje vuelve a su capital.



Formulamos pues la siguiente hipótesis: para formarse en las sociedades sin clases y para reproducirse de manera durable, las relaciones de dominación y de explotación han debido presentarse como un *intercambio de servicio*. Eso es lo que ha podido hacer que se aceptaran y ha acarreado el consentimiento pasivo o activo de los dominados. Emitimos también la hipótesis de que, entre los factores que han podido acarrear la diferenciación interna de los estatus sociales y la formación más o menos lenta de jerarquías nuevas fundadas sobre divisiones en órdenes, en castas, en clases, el hecho de que los servicios de los dominantes concernían ante todo a realidades y fuerzas invisibles que controlaban (en el pensamiento de estas sociedades) la reproducción del universo y de la vida, este hecho debió desempeñar un papel esencial.

"El monopolio de los medios de distribución del universo precedió al de los medios materiales de producción."

Desde nuestro punto de vista, el monopolio de los medios (para nosotros imaginarios) de reproducción del universo y de la vida ha debido preceder al monopolio de los medios materiales visibles de producción, medios que cada uno podía y debía producir para reproducirse dada su relativa simplicidad. Ahora bien en el balance que se instituye entre los servicios (intercambiados), los de los dominantes aparecen como tanto más fundamentales en cuanto concierne la parte invisible del mundo: y los servicios de los dominados aparecen como tanto más triviales en cuanto más materiales y más visibles son. Quizá, la formación de las clases ha podido tomar la forma de un intercambio *desigual* más ventajoso para los dominados que para los dominantes, y eso es quizá lo que se llama lo extremo de la alienación. Pero los dominantes deben entregar "las pruebas" de que de ellos depende la vida de los dominados. Y para citar sólo un caso, voy a recordar el ejemplo de algunos reyes africanos que eran matados cuando se volvían viejos o enfermos, y cuando su estado amenazaba con malas cosechas, epidemias u

otras catástrofes.

Me atreveré a sugerir que tales transformaciones se dieron en un contexto determinado, el de la sedentarización tardía de poblaciones de cazadores pescadores y, después, a lo largo del desarrollo de la agricultura y de la cría. En efecto, en este último caso, apareció una nueva dependencia. Ya no sólo la del hombre salvaje frente a la naturaleza, sino poco a poco la de la naturaleza domesticada frente al hombre "civilizado" que la reproducía. Es tal vez en este contexto donde lo religioso tomó un desarrollo que acarrió jerarquías sociales estabilizadas, aristocracias y creó una de las condiciones de la extracción de un trabajo suplementario entre las gentes comunes. Puede encontrarse en la obra de Firth sobre Tikopia un ejemplo importante para meditar. Nos enseña que la aristocracia detenía allí el monopolio absoluto de la comunicación con los dioses y los ancestros pero sólo disfrutaba de ventajas relativas al nivel de los bienes materiales y de su lugar en el proceso de producción.

Un último problema, para concluir: ¿no hay un abuso al usar las palabras de clase, Estado, para sociedades jerarquizadas, precapitalistas, antiguas, o exóticas?

En primer lugar, recordaré que un marxista tendría que leer más atentamente la *Ideología alemana* de Marx. Vería que éste distingue con el mayor cuidado *orden o estado* (como la expresión el *Estado llano*) y clase (es decir grupos sociales definidos *únicamente* por su posición en relación con los medios de producción). Ahora bien, no es el caso para las jerarquías de estatuto, de rango de las sociedades aristocráticas, exóticas, para los órdenes que reinaban en la ciudad antigua, griega o latina. El capitalismo ha simplificado las relaciones sociales definiendo el estatuto de los individuos primero y ante todo según un criterio económico. ¿Qué quería decir pues Marx cuando empleó el término de clase para lo que él sabía que son órdenes, en la Antigüedad o en la Edad Media? Ciertamente no que había que buscar clases ocultas detrás de los órdenes, clases que sólo los marxistas podían descubrir y que no habrían podido ver los Griegos y los Romanos, es decir los actores

de la historia. Lo que quería decir Marx es que se debían interpretar estas diferencias sociales buscando sus razones en las bases materiales, en las relaciones de producción y revelando el carácter opresivo de las relaciones de explotación del hombre por el hombre. ¿Se puede relacionar este análisis con las dos primeras partes de esta exposición? Es decir con nuestra manera de definir las relaciones de producción y de explicar la dominación de las superestructuras? Se puede, y el ejemplo de Atenas va a ayudarnos en eso. En efecto, vemos que el hecho de que en la ciudad las relaciones políticas funcionaban como relaciones de producción y dominaban el pensamiento y la acción de los miembros de la sociedad, hombres libres y esclavos, no dejó que las contradicciones entre hombres libres y esclavos aparecieran directamente en el plano político. En cierto modo, el lugar y la forma de las relaciones de producción, su lazo íntimo con lo político, volvían impensable e imposible que los esclavos mismos tomaran una conciencia política de sus problemas y llevaran luchas *directamente* políticas para poner fin a su servidumbre y a su opresión. Sin embargo, el sistema esclavista iba a acumular, poco a poco, obstáculos internos que debían debilitarlo a largo plazo

y hacerlo estancarse lentamente sobre sí mismo. Pero serán necesarias muchas cosas más, entre otras las invasiones bárbaras, para que estas relaciones esclavistas dejen lugar a otras formas de dominación. Lo pensable y lo factible rebasan pues el pensamiento, pero no la naturaleza de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas que existen en una sociedad. Esto es tal vez lo que se quiere decir por "la necesidad histórica".

1. Este artículo constituye el resumen de lo esencial de las tesis de un libro por publicarse en Gallimard y que se titulará como el artículo, "Infraestructura, sociedades, historia".

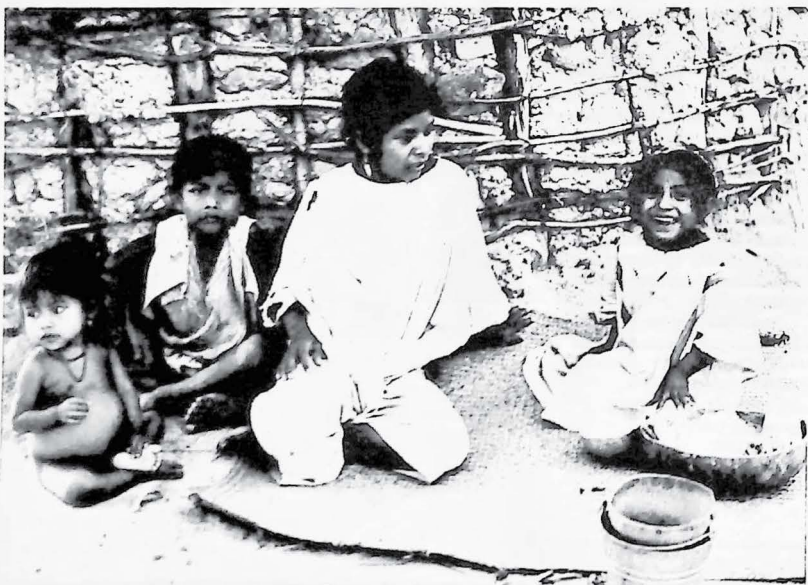
"Idelle" está formado a partir de "idéel" idea, Ver, por ejemplo, "ideal" con el mismo sentido que en el presente texto, en *Marxismo, antropológico y religioso*, Ed. Rosa, México, 1974 (versión en español de José Sandoval) el capítulo de Godliery y Caveing, donde Godliery habla de "representaciones ideales" p. 49. También en *El Capital, crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, 14a ed., tomo I, Marx habla de "existencia ideal" p. 131, refiriéndose a un proceso existente en la mente del obrero.

2. "El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad" (*Idem, Introducción a la Contribución a la crítica de la Economía Política*.)

3. A propósito de lo pensable y de lo factible, quisiera precisar un punto importante. Por el hecho de que, por ejemplo, el parentesco domina en una sociedad, todo problema o todo acontecimiento va a tomar forma de problema de parentesco o, entre los griegos antiguos, por el hecho de que lo político domina, todo problema, para ser pensado, va a tener que revestir una forma "política". Según el lugar y la forma de las relaciones de producción hay entonces cada vez una forma específica de situación de los actores de la historia sobre sus propias condiciones de existencia. Cada modo de producción engendra entonces espontáneamente un modo específico de ocultación, para la conciencia espontánea de los miembros de la sociedad, del contenido y de los fundamentos de sus relaciones sociales. Muy lejos de "tomar las ilusiones que una sociedad se hace de sí misma por la realidad", nuestro enfoque teórico proporciona al contrario medios para dar cuenta de ellas.

Traducción Brigitte Amat Roques





La nueva generación del mundo
Tiene pasado y esperanzas
Sepultados en los campos de
batalla

En el hogar,
El recuerdo
Culmina en odio
Tal es el sepulcro abierto de la
herida que sangra
¡Están todas las vidas subrayadas,
Con una línea roja,
De sangre de la guerra!
Alma frívola.
La sonrisa constante
De nuestros labios
¡Revancha contra una melancolía
que está en la sangre!

Luis Cardosa y Aragón.



IN SITU

DISCURSO PRONUNCIADO POR LA DRA. MERCEDES OLIVERA EN LA TOMA DE POSESION COMO DIRECTORA DE LA ENAH (26 DE JULIO DE 1979)

El reconocimiento de la vida democrática de la E.N.A.H., compañeros y maestros, cobra una especial relevancia en el momento actual, pues mientras en Ciudad Universitaria los movimientos de protesta continúan en contra de la implantación de formas antidemocráticas de gobierno escolar, aquí, aunque en una dimensión diferente, nos hemos reunido para reafirmar, en base a las pasadas elecciones para el cargo de director de esta escuela, un proceso que resume más de 10 años de búsqueda democrática. He aceptado la Dirección de la escuela como una obligación tanto profesional como política, en la medida en que representa la culminación de una etapa del proceso democrático y autogestionario que indudablemente seguirá adelante.

Numerosas son las opiniones que circulan acerca de esta escuela. La mayor parte de ellas negativas. Por tal razón, es necesario salir de la desorganización administrativa, construir nuestras instancias de Gobierno definitivas, reformular nuestras normas estatutarias y crear la reglamentación necesaria para organizar el sistema de decisiones y participación de todos los miembros de nuestra Institución. Se trata de un proceso, que exige una extrema lucidez para poder reconocer los errores, y corregir el rumbo cada vez que sea necesario. Por ello, la dinámica autogestionaria de la escuela debe tener claros sus objetivos, rebasar los niveles del asambleísmo y poder pasar a la realización de una práctica estudiantil y pro-

fesional dotadas de una visión amplia y de un compromiso social real.

Uno de los objetivos centrales del movimiento democrático y autogestionario, en este momento de la vida de la escuela, lo constituye la reestructuración académica de esta Institución. De manera que se formen investigadores, lo suficientemente capacitados para llevar a cabo los estudios de la realidad social pasada y presente de nuestra sociedad. Aportando, sobre todo, los elementos para impulsar el proceso histórico de su transformación, a través del ejercicio de una práctica antropológica de profundo sentido social y con una preparación teórica sólida, que pueda ser la base de ese trabajo profesional.

Ahora bien, reorientar las funciones de la Antropología, superar el nivel académico de la Escuela, crear autogestionariamente las estructuras de Gobierno que permitan alcanzar tales objetivos, así como ordenar la vida administrativa y escolar de nuestra institución, implican necesariamente un **trabajo colectivo consciente**, ya que esas tareas no son, ni pueden ser, responsabilidad de una persona, de un sector o de una especialidad de la Escuela, sino de toda la comunidad escolar.

Nos fortaleceremos internamente como Institución; nos apropiaremos individual y colectivamente del proceso y nos comprometemos realmente en él, expresándolo en la vida escolar cotidiana a través de la participación constante en la vida académica y política de la

Escuela.

La práctica docente y escolar de todos los sectores de la Escuela, enmarcada dentro de los lineamientos democráticos aceptados, será la única manera de impedir que las decisiones favorezcan a un solo sector, especialidad o grupo político de la Escuela; permitirá que para la toma de decisiones se puedan expresar todas las corrientes libremente, y permitirá el diálogo aún entre las posiciones más opuestas y contradictorias.

Los problemas actuales de la Escuela son múltiples y complejos, tanto hacia el interior de la Escuela como hacia el exterior; participar en su solución con el cargo de directora, sólo se puede aceptar como parte de ese compromiso colectivo que ya mencionamos.

La reestructuración académica de la Escuela es una tarea difícil, que se podrá lograr paulatinamente a través de un esfuerzo constante; incluirá sin duda la revisión de planes y programas de todas las especialidades a fin de ajustarlas a las nuevas necesidades pedagógicas, al desarrollo científico alcanzado por las diferentes disciplinas y al cumplimiento de las tareas políticas y sociales de las que hemos ido teniendo cada vez mayor conciencia. Implicará también contar con el personal profesional necesario. Por eso aquí hago un llamado a todos los maestros Antropólogos que no están integrados a la Escuela para que colaboren en este proceso de recuperación y aprovecho la oportunidad para agradecer a todos los

que nos han mostrado su apoyo solidario. Con ellos y con los que podamos invitar de otras instituciones nacionales o extranjeras estoy segura que saldremos adelante. Su colaboración ayudará a la formación de una nueva generación de profesores que permita la continuidad y la superación de nuestra disciplina.

Será importante también, en un futuro cercano, la definición de una **política de investigación—enseñanza** y su instrumentación con los maestros de tiempo completo, medio tiempo y maestros encargados de programas y seminarios de investigación. Es necesario crear una estructura institucional para la investigación en la Escuela que permita una coordinación de los intereses de cada especialidad, de los profesores, de los alumnos, y que esté acorde con las necesidades de la enseñanza, dentro de un marco de prioridades en relación a la realidad mexicana actual y a las necesidades del desarrollo teórico de cada especialidad.

La organización permitirá además crear un ambiente académico dentro de la Escuela, crear la base material necesaria para su realización y encontrar los mecanismos para lograr llenar las necesidades presupuestarias buscando a través del Instituto de Antropología, del que formamos parte, y por otros medios — como podrían ser convenios con otras instituciones encargadas de promover la investigación— o bien de aquellas que dieran a la Escuela investigaciones a contrato y contribuirían a la comunidad escolar.

Será importante también la realización de un programa de extensión y difusión académicas (conferencias, seminarios, mesas redondas etcetera) que den las posibilidades para que en la Escuela se expresen y conozcan **todas las corrientes con bases científicas dentro de la Antropología**, y se logre así la participación de la Escuela como tal, en la vida académica y de las Ciencias Sociales en general, rompiendo de esta manera su actual aislamiento en este terreno.

A un plazo mayor habrá que prever el surgimiento de nuevas especialidades, como es el caso de la especialidad de Historia cuya existencia se hace necesaria a nivel nacional, ya que no existe ninguna Institución oficial en que se puedan preparar profesionistas en esta materia. La creación de esta especialidad implica una seria planificación y programación con bases científicas adecuadas.

Se contemplará asimismo la promoción de la División de Estudios Superiores de la Escuela, tomando en cuenta los adelantos logrados hasta ahora al respecto para la organización de la maestría y el doctorado, que deben abarcar a todas las especialidades.

Tenemos necesidad, además, de dar el apoyo solidario y efectivo de toda la Escuela para solucionar los problemas particulares específicos. Como ejemplo, se puede mencionar la urgente necesidad de personal profesional en la especialidad de Lingüística que evite la dependencia en relación a Instituciones extranjeras interven-

cionistas como lo es el Instituto Lingüístico de Verano.

Tendremos que reorganizar el departamento o comisión editorial que provea el material didáctico a maestros y alumnos; que difunda los resultados de las investigaciones tanto monográficas como analíticas que apruebe cada especialidad; que publique las tesis recomendadas por los jurados y edite una revista de alto nivel que proporcione un marco de discusión y análisis antropológico.

Un problema urgente de resolver es la construcción de nuestra biblioteca. Ya se han dado los primeros pasos, pero haremos una campaña de compras y donaciones con todas las personas e Instituciones relacionadas con la Antropología para contar lo más pronto posible con la base bibliográfica y documental para el funcionamiento adecuado de la Escuela.

Tal vez no acabaríamos si continuamos mencionando los problemas y los proyectos de su solución. Estamos en el principio, su solución depen-

derá de los esfuerzos que todos hagamos, del apoyo presupuestario que logremos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Esto último también tiene que quedar muy claro.

Quiero insistir en la normalidad de las bases jurídicas de nuestra Escuela; los nuevos estatutos y reglamentos que habremos de formular con la participación de todos los sectores serán la base que permita el reconocimiento del proceso democrático que ha dado de hecho vida a nuestra Institución dentro de la crisis educativa nacional y que hará posible la recuperación y superación académica dentro de los límites más amplios de respeto a todas las posiciones teóricas científicas y a todas las corrientes de lucha ideológica, abierta y constructiva. Quiero terminar con una cita que refleja un principio fundamental del camino que buscamos. Citando a Dante, Marx dice: **Al umbral de la ciencia, como a la entrada del infierno, una obligación se impone: 'Déjese aquí cuanto sea recelo, mátese aquí cuanto sea vileza'.**



TRAYECTORIA DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

por Wigberto Jiménez Moreno

En dos ocasiones anteriores —1949 y 1954— se me encargó —como hoy— decir unas palabras con motivo de la inauguración de cursos y aprovechar la oportunidad para bosquejar la historia de esta Escuela, de la que actualmente soy el decano. En diciembre de 1962 el doctor Eusebio Dávalos Hurtado —el primer egresado de ella— publicó un breve relato intitulado "Veinticinco años de vida de la Escuela Nacional de Antropología e Historia" y en 1971 apareció la extensa obra del antropólogo físico Felipe Montemayor —"28 años de Antropología"— donde dio noticia del contenido de 164 tesis de maestría que se habían presentado en este plantel entre 1944 y 1971.

Recordemos brevemente algunos datos sobre el desarrollo del mismo desde 1939 en que fue creado para funcionar, como un departamento de la recién instaurada Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional. En el anuario de ésta dio a conocer —en que empezó a existir la carrera de antropólogo con dos especialidades: Antropólogo del Instituto Politécnico Nacional y Antropólogo Social— la idea de la motivación de todo esto.

"Si se considera necesaria la creación de métodos naturales para el estudio de plantas y animales, mayor razón existe todavía por cuanto corresponde al hombre. Los cursos de la Escuela —cátedras de la parte modular— si no se aborrecen la carrera de Antropólogo. Un somero examen de nuestra situación

actual en lo que respecta a estudios antropológicos, nos lleva al triste convencimiento de que no constituimos más que un apéndice de trabajo similares que se realizan en instituciones americanas, y que urge fomentar a toda costa el esfuerzo de independencia que en los últimos años viene llevando a cabo un contado número de investigadores mexicanos... en nuestro país hay temas intocados que aguardan la intervención de técnicos en Antropología, que con cariño y arraigo en México sepan abordar problemas como: el conocimiento de la composición humana de nuestra población indígena y problemas derivados para su incorporación cultural. El estudio de las condiciones económicas precolombinas y las transformaciones que se operaron con el nuevo régimen impuesto por la Conquista. Desconocemos nuestras constantes raciales, los grupos sanguíneos de las razas autóctonas que pueblan nuestro suelo, las bases científicas para resolver problemas de inmigración, demografía, etnoeconomía, etnología, etnografía, etc., y aunque ha sido preciso enfrentarse con ellos, las más de las veces se opta por el criterio personal de gente impreparada que los resuelve a su arbitrio y en forma que sienta precedente para lo futuro. El momento social que vive el mundo, ha colocado al Antropólogo en situación que sustituye con ventaja al Sociólogo frente a los problemas colectivos. Tales fueron los móviles de la creación del departamento de Antropología del que procede la actual Escuela. Los cursos principiaron

en 1938 y como primer alumno se inscribió el doctor Dávalos, el primero en graduarse de nuestros estudiantes. Un grupo de personas de capacidad notoria integró la inicial promoción de ellos.

En el primer anuario del Departamento de Antropología de la precitada Escuela, aparecen como profesores —además del que habla— Alfonso Caso, Paul Kirchhoff, Pablo Martínez del Río, Miguel Othón de Mendizábal, Daniel F. Rubín de la Borbolla, Roberto Weitlaner, Federico Mülleried y Ada D'Aloja y se dice que allí se preparan especialistas en las ramas de Antropología Física, Arqueología, Etnología y Lingüística. Pero en ese mismo anuario —editado en mimeógrafo— aparecen listados otros maestros: Manuel Maldonado, Agustín Villagra, Demetrio Socolov, Efrén del Pozo y Armando Nicolau. Hay 18 materias obligatorias y 42 electivas. El "Jefe Ejecutivo" del Departamento era el doctor Rubín de la Borbolla, quien con gran acierto rigió nuestra Escuela hasta 1944. Le sucedió el doctor Pablo Martínez del Río que presidió un sano crecimiento de ella —auxiliado de 1946 a 1954 por el doctor Dávalos. Luego —de 1954 a 1958— por el etnólogo Fernando Cámara Barbachano, y al final por el antropólogo físico Felipe Montemayor. Este último, que había venido actuando como secretario y después como Subdirector, sucedió a Don Pablo al morir éste en 1963 y guió los destinos de este plantel —con Leonardo Manrique, desde 1965, como Subdirector

hasta que vino a reemplazarlo, en 1968, el etnohistoriador Carlos Martínez Marín. Por último, por un interinato de dos meses, del 11 de junio al 10 de agosto de 1971, lo dirigió el que habla.

Regresemos a los orígenes del mismo y, al hacerlo, recordemos que en agosto de 1939 se había firmado un plan de colaboración entre el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas y el Instituto Nacional de Antropología e Historia —recién fundado por el doctor Alfonso Caso— al cual se adhirió —en octubre del mismo año— la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, con lo que se aprovechaban las cátedras, laboratorios y bibliotecas de las tres instituciones. En 1940 salió el primer anuario impreso, correspondiente a 1941, y para entonces, además de los profesores ya mencionados, figuraban Norman MacQuown, Amancio Bolaño e Isla, Juan Comas, Julio Enrique (es decir, Jules Henry), Federico Gómez de Orozco, Gilberto Loyo, Salvador Mateos, Eduardo Noguera, Alberto Ruz, Morris Swadesh y Jorge A. Vivó. Este último —fallecido hace pocos días— fue quien con actitud apostólica y gran entusiasmo reclutó a la mayor parte de los excelentes alumnos de la primera hornada y después impartió cátedras desde 1939 hasta 1964. Le debemos un merecido homenaje.

En enero de 1942, la Escuela Nacional de Antropología —ya con este nombre— pasó a depender del Instituto Nacional de Antropología e

Historia y dos meses después ocupó parte del presente local del Museo de las Culturas, en Moneda 13, donde permaneció hasta 1959 en que se trasladó al edificio de enfrente, en Moneda 16, quedándose allí hasta después de haber sido inaugurado — en septiembre de 1964 — este soberbio Museo Nacional de Antropología, al que se le mudó y donde se encuentra alojada desde 1965.

En aquel mismo año de 1942 se celebró un convenio de colaboración entre la Escuela Nacional de Antropología y el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, mediante el cual los alumnos de uno y otro plantel podían aprovechar los cursos que se impartían en ambos. Luego, en 1944, la Escuela extendió su radio de acción a las Antillas y Centro y Sudamérica otorgando becas a estudiantes de allá y entonces se establecieron tres nuevas carreras — Biblioteconomía, Archivología y Museografía — pero las dos primeras se suspendieron en 1945. En este último año empezó a editarse por los alumnos la magnífica serie *Acta Antropológica* que fue muy bien acogida en el mundo científico. También publicaron los mismos en 1947, dos números de *Anthropos*, y a partir de 1952, otra revista — *Tlatoani* — que continuó hasta 1967, y que tuvo cinco suplementos. Desde 1975 vienen saliendo otras más: *Nueva Antropología* y (comenzando en 1976) *Apuntes de Etnohistoria*.

En 1946 se convirtió en Escuela Nacional de Antropología e Historia, y ya para 1949 había tenido que abarcar la mayor parte de las obligaciones que antes tenía El Colegio de México. Se crearon, en el primero de esos años, carreras de Historia Antigua, Colonial y Moderna, lo mismo que otra de Historia del Arte Mexicano, pero ésta última sólo duró, según parece, hasta 1948. La enseñanza de la Historia, como carrera, fue dejada en manos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde 1952. En compensación, habiendo pugnado el que habla porque se estableciera la especialidad de Etnohistoria, se logró esto en 1955 y uno de los pilares de

ella ha sido Carlos Martínez Marín, que la guió durante algunos años hasta serme confiada en 1977, auxiliado por Cristina Suárez y Jorge Gómez Poncet principalmente.

Desde 1951 se habían establecido cursos de Antropología Social por el interés que en ello mostró el doctor Alfonso Caso — quien dirigía el Instituto Nacional Indigenista — y por ello, desde 1955, dentro de la especialidad de Etnología, vinieron a existir las secciones de Antropología Social y de Etnohistoria.

Se habían modificado, en 1954, los currículos y de nuevo fueron reorganizados en 1958. En agosto de 1959 fue logrado un nuevo convenio de colaboración entre el ENAH y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1962 se establecieron exámenes psicopedagógicos de selección y de admisión. En 1965 la carrera fue ampliada a cinco años en vez de cuatro, entrando en vigor un nuevo plan de estudios desde 1966, que se acabó de conformar en 1967. Pero en este mismo año se tuvo el 12 de abril una Mesa Redonda en torno a una reestructuración sobre la base de una propuesta de Daniel Cazés.

La Escuela había extendido su radio de acción estableciendo cursos de invierno de diciembre de 1954 a enero de 1955 alrededor del tema "Integración de las Ciencias Sociales" y durante enero y febrero de 1956 sobre el tópico "La Comunidad Mexicana". Además, en esos primeros meses, en 1955, profesores de la ENAH impartieron cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de San Luis Potosí y lo mismo ocurrió en la Universidad del Sureste, en Mérida, durante julio y agosto del mismo año.

Entre 1944 y febrero de 1971 se produjeron 164 tesis, de las que una gran parte son de excelente calidad y es deseable que, al menos, algunas de las muchas que no han sido publicadas, lo sean porque su contenido es valioso y útil y por que ello redundará en mayor prestigio para nuestro instituto.

La calidad académica de la Escuela fue pronto bien reconocida en los medios científi-

cos nacionales e internacionales. Ojalá que se hubiera mantenido la sólida estructura que hizo posible alcanzar tan buena reputación, y que, desgraciadamente, ha venido agrietándose, sobre todo en los últimos ocho años en que éste plantel empezó a vivir sucesivas crisis de las que aún no se recupera.

La Escuela había celebrado con entusiasmo — a mediados de 1962 — sus bodas de plata, otorgando medallas de reconocimiento a quienes cumplieron 25 años de servicios, y justamente entonces empezaron a influir en sus destinos, como profesores — a medida que fueron graduándose entre 1961 y 1968 — miembros de una generación que era la más joven en la docencia — la de los nacidos entre 1929/30 y 1944/45 — a algunos de los cuales se les llamó "los siete magníficos". Era esta una promoción "plenirevisionista", es decir "cuestionadora", que tenía, por lo tanto, una actitud crítica, como puede advertirse en una obra polémica, editada hace nueve años bajo el rubro *De eso que llaman Antropología*.

En este plantel ha habido diferentes tendencias que se han sucedido; Desde 1938 hasta comenzar el año de 1942 predominó una corriente que prefería llamar "historizante", más bien que "historicista", y de ello fuimos responsables, entre otros, Caso, Kirchhoff, Martínez del Río, Mendizábal y el que habla. Se sintió desde 1942 — en que vino a dirigir las prácticas de nuestros etnólogos el doctor Sol Tax — la influencia del funcionalismo, que asumía originalmente una actitud ahistoriada, pero las Mesas Redondas de Antropología — a partir de la primera, celebrada en 1941 — modificaron esa actitud e hicieron sentir a los funcionalistas la necesidad de apoyarse en la Historia. Síntoma de ello fue la reunión que se tuvo en Nueva York en 1949 y cuyos resultados se consiguen en *Heritage of the Conquest* editada por el propio Sol Tax. Para esta última fecha se había operado en nuestra Escuela — desde 1948 — el relevo de varios de sus primeros pro-

fesores por discípulos que habían ingresado por 1938/39. Uno de éstos — Pedro Armillas — que ya impartía cursos desde 1943, propagó los puntos de vista de Gordon Childe, influyendo en alumnos suyos, entre los cuales se destaca José Luis Lorenzo, educado luego en Inglaterra, quien comenzó a enseñar en el segundo semestre de 1955. Al año siguiente sustituyó a Armillas y fue maestro, entre otros, de Jaime Litvak de la generación "plenirevisionista" o "cuestionadora" antes citada. Y de este último estrato son Miguel Messmacher y Ricardo Ferrer d'Amara; este último ha escrito unas cortas páginas — aún inéditas — (entre 1967 y 1968) en que ha anotado las sucesivas tendencias imperantes en este plantel y ha señalado quienes, de entre los profesores, han dejado alguna huella entre los discípulos.

Desde hace doce o quince años se ha venido acentuando la necesidad que tenemos de repensar, replantear y reformar la herencia intelectual que recibimos. Tenemos que esforzarnos, además, en conciliar los procesos de continuidad y cambio, lo mismo que una dialéctica de unidad y pluralidad. Sabemos que en otras épocas — como al fin de la Edad Media — resultó infundido el "ergotismo" con que se repetían las ideas de Santo Tomás de Aquino, como si en su doctrina se hallase respuesta para todos los problemas. Cuidemos de que no suceda ahora algo semejante y abramos las puertas al pluralismo de ideas y de enfoques si queremos que la Antropología se vigore en México, si queremos, sobre todo, estar a la altura de nuestro tiempo y si deseamos que se conserve y crezca el alto prestigio que en anteriores años logró esta Escuela Nacional de Antropología e Historia.

México, D. F., julio de 1979.

* En el curso del presente año se celebraron uno de los sesenta y cinco aniversarios de la fundación de la ENAH. En este número conmemorativo analizamos las mismas, con la ponencia presentada por el director de la escuela.

MAESTRIAS EN LA ENAH

1. Maestría en Antropología Social

En el marco académico, ésta maestría persigue los siguientes objetivos:

1— La formación de profesores capacitados en las áreas básicas que componen la Antropología Social.

2— La formación de investigadores con un alto nivel académico que posibilite la confrontación en un marco de pluralidad teórica.

3— Generar investigadores relevantes sobre la realidad nacional.

4— Desarrollar los aspectos metodológicos en técnicos específicos de la Antropología como contribución al desarrollo de las diversas ramas sociales.

5— Formar investigadores adecuados en la experiencia del trabajo interdisciplinario.

6— Contribuir al desarrollo de instrumentos pedagógicos de apoyo y difusión de la enseñanza antropológica en diversos niveles.

2. Programa de estudios de la Maestría en Antropología Social

El programa de estudios de la maestría constará de tres partes:

- Un curso propedéutico.
- Cursos y Seminario de la Maestría.
- Tesis de grado de Maestría.

a) Curso propedéutico:

A partir de 1979, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ha reestructurado sus cursos de postgrado, implementándose un programa de maestría en Antropología Social y uno en Lingüística.

Reproducimos a continuación los objetivos de las mismas, a manera no solo de dar a conocerlos, sino subrayando la urgencia nacional que representa la formación de equipos de investigación de alto nivel académico. Dado lo anterior, queda claro que estas maestrías buscan incidir en la investigación directa. Por ello el tronco de las mismas correrá por cuenta de áreas (provisitas de talleres y proyectos específicos) de investigación coordinadas por investigadores / maestros que a su vez, trabajarán directamente en la investigación. A este tronco lo apoyan dos soportes incluidos: la metodología y las teorías social-antropológicas, además de toda una gama de seminarios, cursillos, etc., motivados por las necesidades concretas de los proyectos de investigación.

El curso propedéutico tendrá una duración de seis meses. Constará de un curso monográfico y dos seminarios.

Los programas de los cursos incluyen bibliografía en inglés, francés e italiano, que deberá ser manejada por los alumnos.

b) Plan de estudios de la Maestría:

El plan de estudios está dividido en tres áreas:

- Área de Investigación.
- Área de Teoría Antropológica.
- Área de Metodología.

1. — Área de Investigación: El programa de la Maestría se centrará fundamentalmente en la investigación.

Cada aspirante a Maestría se adscribirá a un proyecto de investigación dentro del cual elaborará su proyecto de tesis y discutirá los conceptos básicos, para finalmente presentar los avances y la tesis final.

Esta área se compone de seminarios (taller de análisis) y trabajos de investigación directa (dos trimestres de tiempo

completo).

2. — Área de Teoría Antropológica:

Los aspirantes a la Maestría deberán cursar cuatro materias (una semestral) que apoyen su conocimiento y especialización.

3. — Área de Metodología:

Los aspirantes a la Maestría deberán cursar cuatro materias (una semestral) orientadas a la elaboración de proyectos de investigación, de las cuales una deberá ser Métodos y Técnicas de Investigación.

Al final de este período, el aspirante deberá presentar su tesis profesional.

Será requisito indispensable para obtener el grado de maestría que el estudiante curse los seminarios, cursillos, mesas redondas y ciclos de conferencias que como apoyo a las áreas programa el Comité Académico. Asimismo, que imparta un semestre de clases en la ENAH o en cualquier Escuela Superior de Ciencias Sociales.

3. Maestría en Lingüística

En el marco académico, esta maestría persigue los siguientes objetivos:

1— Impulsar la superación del nivel académico en las áreas del estudio lingüístico.

2— Considerar líneas de trabajo en problemas específicos del lenguaje, así como propiciar el dominio de las técnicas y métodos que para ello se requieren.

3— Impulsar una visión amplia y comprensiva de los problemas de la realidad lingüístico-social, generando el espacio necesario para el trabajo interdisciplinario.

4— Crear un ámbito que posibilite la aprehensión crítica del sentido y la orientación teórica y política de la investigación lingüística, de su aplicación y las políticas institucionales que la circunscriben.

5— Desarrollar líneas de investigación alternativas y diversificadas que permitan una incidencia real de la práctica profesional de los lingüistas en los procesos vinculados con las necesidades sociales del país.

La actividad académica girará en torno a un trabajo continuo de investigación en dos modalidades: talleres y seminarios. Con ésto se busca la articulación entre los diversos grupos integrantes de la maestría, y la creación de equipos y grupos de investigación interdisciplinarios.

Los estudios de la maestría se cursarán en cuatro semestres.

Suscríbese a

NOTICIAS DE GUATEMALA

órgano del Frente Democrático
contra la Represión en Guatemala

¡Necesitamos la solidaridad de todos!

*Cadáveres de campesinos Kekchies masacrados en Panzos
(mayo 29, 1978) son "desaparecidos" por el Ejército Nacional de Guatemala.*

Apartado Postal 20-470 México, D.F.

nexos 30

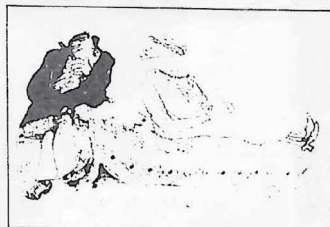
sociedad • ciencia • literatura

Junio 1980



DE
VENTA
EN
PUESTOS
Y
LIBRERIAS

► Cabos Suelto: Manual para el estudiante / Acción a las letras / El derecho del pueblo: testimonio popular / Guía de etología y psicología / La huelga de las galaxias



► Ilustraciones de Ralph Steadman

► Regreso a la Revolución Mexicana

por Arnaldo Córdova

► Sobre la autenticidad y la violencia

por Jorge Martínez Contreras

► Polémica de la Cristiada

por Jean Meyer

► La lucha por el SAM

por Mario Huacuja Roldán



revista mensual \$20.00

DE
VENTA
EN
PUESTOS
Y
LIBRERIAS

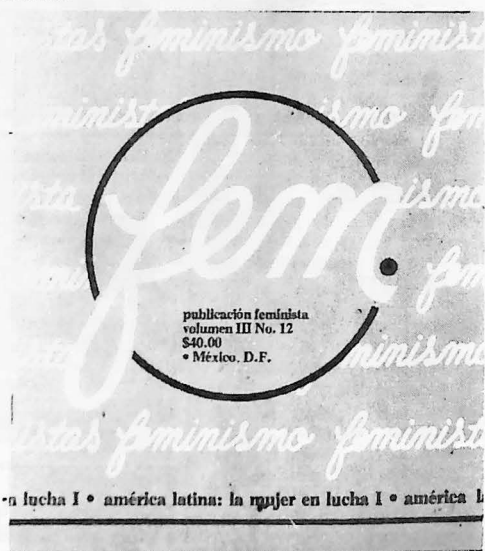


la Alternativa

el primer
periódico universitario
que habla
de los problemas
del país
y del mundo

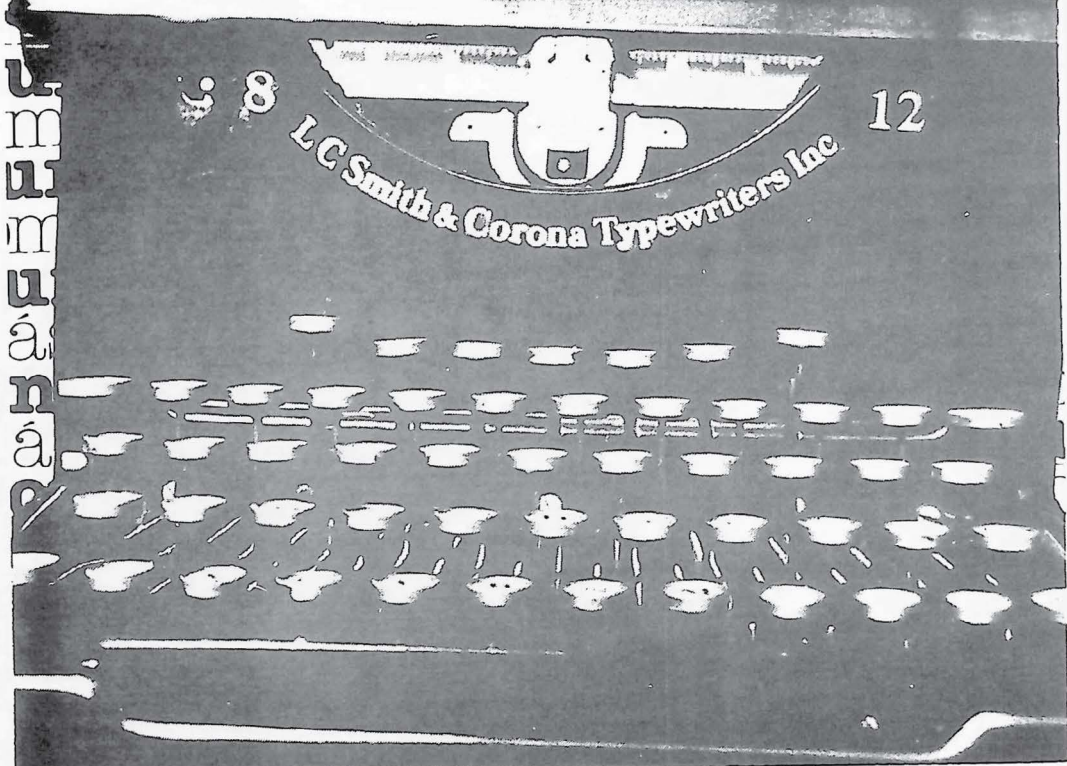
pídalo en librerías especializadas o en UAM Xochimilco

De venta en librerías



unomásuno unomásuno unomásuno unomásuno
násuno unomásuno unomásuno unomásuno
unomásuno

LC Smith



suscripciones

nombre _____
domicilio _____
colonia _____
zona postal _____ teléfono _____

mil doscientos pesos, por un año giro postal
seiscientos pesos, por seis meses cheque

fecha _____

Primer Retorno de Correggio N° 12
colonia Nochebuena-Mixcoac tel: 563-9911

Este primer número de **cuicuilco**,
Revista trimestral de la
Escuela Nacional de Antropología e Historia,
fue compuesto y formado en
Editorial Uno, S.A. de C.V.
Se terminó de imprimir en
Juan Pablos, S.A. en junio de 1980.

cui cui lco

CONTENIDO

LOS PUEBLOS INDIGENAS DE GUATEMALA
ANTE EL MUNDO

CONTRADICCIONES DE CLASE EN LAS
SOCIEDADES DE LINAJE

HETERO / HOMOSEXUALIDAD: UNA
MODIFICACION DE LA TABLA DE KINSEY

LA VIDA OBRERA, UN NUEVO CAMPO
PARA LA ETNOLOGIA

PROBLEMAS TECNICOS DE LAS
RECONSTRUCCIONES FAMILIARES DE TULA

LINGUISTAS HACAN SU FIESTA Y MASCARAS,
POEMULAS Y REPRESENTACION

FIESTA DE SANTA CATARINA EN OMICONTEPEC
INFRAESTRUCTURAS, SOCIEDAD, HISTORIA

DISCURSO PRONUNCIADO POR LA ERA,
MERCEDES OLIVERA EN LA TOMA DE POSESION
COMO DIRECTORA DE LA ESCUELA

TRAYECTORIA DE LA ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGIA Y MUSEOLOGIA
