

cui cui lco

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

AÑO II, NUMERO 8, ABRIL DE 1982



Alma Lara M.

R 012180



PROCLAMA UNITARIA DE LAS ORGANIZACIONES REVOLUCIONARIAS

Al Pueblo de Guatemala

Las organizaciones Revolucionarias Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y Partido Guatemalteco del Trabajo —Núcleo de Dirección Nacional— (PGT), ante el pueblo de Guatemala y ante la opinión internacional

MANIFESTAMOS:

Que con profunda convicción en la Revolución Guatemalteca y en los anhelos más sentidos de nuestro Pueblo, hemos continuado profundizando el camino de la Unidad Revolucionaria, en la cual nuestro Pueblo aprecia la garantía de que esta vez sus esfuerzos, luchas y sacrificios serán coronados por la victoria.

Que la unidad de las fuerzas Revolucionarias Guatemaltecas se basa en la estrategia de Guerra Popular Revolucionaria; que es la misma Unidad que las grandes poblaciones masacradas construyen ahora mismo por la base

para defenderse y derrotar a nuestros enemigos; que es una Unidad producto de las abnegadas luchas, sufrimientos sin límites y experiencias del Pueblo; que es una Unidad para defendernos de la explotación, de la opresión, de la discriminación y de la brutal represión que sufrimos; que es la Unidad para luchar por medio de la Guerra Popular Revolucionaria, para vencer a nuestros enemigos, tomar el poder e instaurar un Gobierno Revolucionario, Patriótico, Popular y Democrático.

El pueblo Guatemalteco libra hoy la más grande guerra revolucionaria de su historia. Es una guerra en la cual participan obreros y campesinos, indígenas y ladinos, católicos y evangélicos, hombres y mujeres en edad de pensar y de luchar y todos los sectores patrióticos y democráticos de nuestro Pueblo. Es una guerra que dura ya más de 20 años y que en la actualidad se ha extendido prácticamente a todo el territorio nacional. Centenares de patriotas han ofrendado sus vidas combatiendo en las filas guerrilleras y suman decenas de miles ya los que día

con día aportan su esfuerzo y su sacrificio para que nuestro Pueblo rompa para siempre las viejas cadenas de la injusticia social. Es una guerra en la que estamos derrotando al enemigo y que hoy más que nunca estamos plenamente seguros que será coronada con la victoria.

El pueblo de Guatemala libra la Guerra Popular Revolucionaria porque los grandes ricos nacionales y extranjeros no nos han dejado otro camino para liberarnos de la represión, la explotación, la opresión, la discriminación y la dependencia del extranjero.

EL GENOCIDIO MÁS OPROBIOSO DE AMÉRICA

En Guatemala tiene lugar hoy el genocidio más oprobioso que haya existido en el continente. Nunca un país de América había sufrido tan grande y condenable matanza. Desde 1954, año en que la reacción anticomunista y el imperialismo norteamericano derrocaron al gobierno democrático de Ja-

TESTIMONIOS

cobo Arbenz, han sido asesinados en Guatemala 83,500 ciudadanos. Sólo en el año de 1981 el número de víctimas de la represión gubernamental alcanzó la estremeceadora cifra de 13,500 ciudadanos.

El genocidio ejecutado por el llamado Ejército Nacional y por los diferentes aparatos represivos del régimen hace sus víctimas sin distinción de edad o sexo, principalmente entre la población indígena, entre los trabajadores ladinos del campo y la ciudad, entre los cristianos, entre los estudiantes y profesionales progresistas y entre los políticos de la oposición democrática.

Panzós, Chajul, Cotzal, Santiago Atitlán, Sacalá, San José Poaquil, Chuabajito, Coyá, Suntelaj, Rabinal, Semuy, Chupol, San Antonio Huista y otras horribles matanzas menos conocidas, están en la conciencia nacional como testimonio imborrable del bestial genocidio que comete el régimen sobre todo contra la población indígena. Los compañeros quemados el 31 de enero de 1980 en la Embajada de España han quedado para siempre en el corazón del Pueblo como ejemplo del martirio común donde cayeron hombro con hombro, indígenas, ladinos, obreros, campesinos, pobladores, cristianos y estudiantes.

Sólo en los últimos 18 meses han sido asesinados 12 sacerdotes católicos y 190 catequistas y han sido privados de la vida 49 periodistas democráticos, todos por el solo hecho de haber sido fieles a su conciencia y compromiso con el Pueblo guatemalteco. Cada día son secuestradas, desaparecidas o asesinadas un promedio de 36 personas de Guatemala. Sus restos brutalmente torturados y mutilados aparecen más tarde en fosas comunes, en cementerios clandestinos en el fondo de los barrancos o a orilla de los caminos.

En 1981 el régimen pasó del asesinato individual al genocidio de aldea. Durante las ofensivas antiguerrilleras de 1981, el ejército luquista comenzó a aplicar la política de tierra arrasada, masacrando aldeas enteras, arrasando siembras, matando animales y quemando viviendas. Un ejemplo de esta política es el arrasamiento de aldeas completas en el Arrasamiento de aldeas completas en el Petén, en el área fronteriza con Belice y en el Usumacinta, cuya población ha sido forzada a refugiarse en México. La aviación del régimen, además, bombardea a la población indefensa y utiliza los helicópteros para generalizar las masacres.

En los últimos meses, el llamado Ejército Nacional ha comenzado a organizar milicias reaccionarias, en la

mayoría de los casos bajo amenazas, en un vano intento por convertir en guerra civil lo que en realidad es el enfrentamiento de todo el Pueblo contra sus opresores nacionales y extranjeros. En actividad cobarde y criminal escuda sus tropas en la población civil e instala sus cuarteles en el centro de las poblaciones. Desde los días de la conquista española nuestro Pueblo no había conocido una guerra de exterminio como la presente.

LA CRISIS DE PODER DE LAS CLASES DOMINANTES

El poder de las clases dominantes guatemaltecas está en crisis actualmente. En una crisis económica, política y militar. El poder de las clases dominantes se derrumba y éstas no pueden seguir gobernando ya como lo hacían antes. Sólo por la fuerza de las armas mantiene actualmente el poder.

La aguda crisis económica que vive Guatemala consiste en que los grandes ricos han sacado la mayor parte de sus capitales del país y los han colocado en bancos extranjeros. Desde 1979, año del triunfo de la Revolución Sandinista, los ricos han sacado de Guatemala más de 500 millones de quetzales (equivalentes a dólares). Sólo en el mes de septiembre de 1981 salieron al extranjero 119 millones de quetzales. A finales del año pasado había en el Banco de Guatemala únicamente 23 millones de moneda extranjera y el gobierno ha comenzado a pedir ayuda a las instituciones internacionales de crédito para cubrir sus gastos.

El precio de cada quintal de café fue en 1981 de US \$ 95 y de los 3 y medio millones de quintales que se producen en Guatemala sólo podrán ser vendidos en el exterior 1 millón y medio de quintales. Los grandes ricos extranjeros no quieren invertir su dinero en Guatemala por temor a la inestabilidad política y los bancos de otros países se niegan a darle préstamo a los ricos y al gobierno.

Cada día son más las fábricas que dejan de trabajar. Esto sucede porque los ricos sacan sus capitales del país, porque no hay préstamos extranjeros y porque la industria nacional ha comenzado a perder el mercado que hasta hace algunos años tenía en Centro América. El Mercado Común Centroamericano se está cerrando porque en C.A. se resquebraja el poder de las clases dominantes y hay luchas revolucionarias en ascenso. La industria de la construcción ha entrado en crisis y el turismo está al borde del colapso.

Para el Pueblo trabajador todo esto significa menos empleo, menos salario, artículos de primera necesidad cada día más caros y condiciones de trabajo cada día más duras. Y esto en un país donde en 1975 se reportaron 36,365 muertes de niños menores de 5 años por enfermedades curables; donde el 81% de la población de esa misma edad está desnutrida; donde el 76% de la población de la capital del país no cuenta con servicio de agua potable y en el área rural es inexistente; donde sólo hay un médico por cada 100 mil habitantes; donde el 80% de la población no sabe leer ni escribir; donde en 1976 el déficit de vivienda era de 674 mil unidades, cifra que se acrecentó después del terremoto de ese año y en el campo el 90% de las casas tienen piso de tierra; en un país, finalmente, donde el aumento del precio de los principales productos de consumo popular ha llegado a ser cerca de 30% en relación a 1975.

La crisis política que experimenta el poder de las clases dominantes se manifiesta en que ya sólo mantienen el control del Estado por medio de la fuerza. Las clases dominantes nunca han tenido el apoyo del Pueblo y ahora han perdido también el apoyo de las capas medias. Ellos mismos se encargaron de asesinar a los dirigentes socialdemócratas Manuel Colom Argueta y Arberto Fuentes Mohr, así como a cientos de afiliados y cuadros medios de los partidos democráticos.

El grupo de nuevos ricos, formado por altos jefes militares, empresarios y funcionarios corruptos, avorazados y represivos que a través del aparato del Estado acumula capital y se está convirtiendo en una fracción de las clases dominantes, sobre la base también del control de la jefatura de las fuerzas armadas, es el responsable principal de la matanza contra el Pueblo y de la actual crisis económica, política y militar. Esta nueva fracción de clase es quien en la actualidad gobierna, en contradicción desafiante con los restantes sectores de las clases explotadoras.

Las fracciones de las clases dominantes tradicionales se resisten a aceptar la hegemonía de esta fracción nueva, por una parte; pero por la otra sienten la necesidad de que el llamado Ejército Nacional continúe garantizando la sobrevivencia del sistema de explotación, opresión, discriminación y represión de que todos ellos se benefician, todo lo cual significa una contradicción suplementaria dentro de la ya crónica crisis de la estructura económica-social de Guatemala.

En la actualidad, las clases dominantes guatemaltecas se hallan fraccionadas políticamente. El conjunto de las clases dominantes y el imperialismo han visto en las próximas elecciones presidenciales de marzo la última esperanza política para salvar de la derrota al sistema de explotación, opresión y represión. El gobierno de Reagan consideró necesario cambiar la máscara del régimen y poner como presidente a un civil. Pero las ambiciones de poder de cada uno de los sectores de las clases dominantes y la falta de programas reales para superar la actual situación de crisis, les ha impedido ponerse de acuerdo. Ninguno de los cuatro candidatos presidenciales está dispuesto a renunciar a sus pretensiones de llegar al gobierno.

En Guatemala nadie cree ya en el gran engaño que representan las elecciones. De una a otra elección presidencial es mayor el número de los ciudadanos que no vota, pues la ciudadanía, no sólo sabe que siempre se hace fraude, sino que además todos los candidatos representan por igual a los grandes ricos. El Pueblo nunca ha tenido candidato propio en los últimos 30 años. Además, para estas elecciones las clases dominantes enfrentarán una dificultad mayor: en el 50% del territorio nacional, precisamente donde habita la mayor parte de la población guatemalteca, no tendrán lugar elecciones, porque allí el pueblo las rechaza y son reconocidas como zonas de combate.

La crisis militar del poder de las clases dominantes se manifiesta en las continuas y cada vez más frecuentes derrotas que sufre el llamado Ejército Nacional por parte de las organizaciones revolucionarias guerrilleras; se manifiesta en la extensión que la Guerra Popular Revolucionaria ha alcanzado en casi todo el país y se manifiesta principalmente en la incorporación masiva del Pueblo a este gran esfuerzo revolucionario y en la simpatía generalizada de la población por sus combatientes.

La Guerra Popular Revolucionaria arde hoy con toda fuerza en los cuatro puntos cardinales. En Occidente, en el norte, en el sur, en el oriente y en la misma capital del país se libran diariamente victoriosos combates guerrilleros, se realizan acciones masivas de sabotaje y de propaganda en apoyo de la guerra de guerrillas.

Las fuerzas revolucionarias mantienen un asedio constante en las zonas fronterizas, en las fincas, en las zonas petroleras, en las carreteras, en los

centros turísticos y en los barrios populares de la capital. Prácticamente todos los pueblos indígenas se han incorporado a la Guerra Popular Revolucionaria y junto con la población ladina apoyan a miles y miles de guerrilleros.

En 1981 las organizaciones revolucionarias pasaron de la toma de aldeas y fincas a la toma de cabeceras municipales y departamentales, de las acciones de propaganda armada pasaron al hostigamiento generalizado y comienzan a sistematizar operaciones de aniquilamiento a las fuerzas vivas del enemigo. En 1981 le ocasionamos al adversario aproximadamente 3200 bajas, entre soldados, policías, agentes y miembros del poder local enemigo en el campo y en la ciudad.

Nuestras unidades guerrilleras han comenzado a arrebatarle armas al enemigo, han comenzado a destruir sus transportes y a derribar sus aviones y helicópteros. De operar con pequeñas unidades pasamos a operar con unidades mayores y hemos derrotado completamente, aunque sufriendo algunos golpes importantes, las ofensivas que el enemigo lanzó en 1981 contra los baluartes de la revolución en la ciudad y en el campo.

La Guerra Popular Revolucionaria se extiende en el terreno, profundiza su apoyo de masas y eleva su nivel ofensivo. Los indígenas guatemaltecos, explotados, oprimidos y discriminados, se han puesto de pie, y al incorporarse a la lucha revolucionaria, junto a las masas trabajadoras ladinas, han decidido el destino de esta guerra.

Las organizaciones populares y democráticas, mientras tanto, han continuado batallando por las reivindicaciones populares, utilizando las más variadas formas de lucha y cubriendo con su actividad el interior del país y el extranjero. Gracias a su esfuerzo la solidaridad internacional con la lucha del Pueblo guatemalteco se incrementó grandemente en 1981. Especial lugar se han ganado en este esfuerzo el Frente Democrático Contra la Represión (FDCR), y el Frente Popular "31 de Enero" (FP-31). Nuevas y más altas luchas les esperan a las masas organizadas en este año que comienza.

LA SITUACIÓN INTERNACIONAL Y LA INTERVENCIÓN EXTRANJERA

Ante el desarrollo victorioso y ascendente de la Guerra Popular Revolucionaria y ante la derrota que amenaza el poder de las clases dominantes guatemaltecas, a nuestros enemigos

no les queda otro recurso que apuntalar este carcomido poder mediante la intervención extranjera. El golpe de Estado, apoyado por el gobierno de Reagan, puede ser también otra inútil salida que sectores ambiciosos e igualmente represivos intenten hallarle a la actual crisis del poder reaccionario.

El mundo entero está viviendo una época de cambios políticos y sociales. Los pueblos se levantan y se lanzan al combate por su liberación nacional y su definitiva emancipación social, enarbolando las banderas de la Revolución. La camarilla guerrillera del gobierno norteamericano, encabezada por Ronald Reagan, en su desesperada lucha por mantener su dominio y su hegemonía, trata inútilmente de recuperar su poder en el mundo, mientras en el área de Centro América y el Caribe hace vanos intentos por contener la lucha revolucionaria de los pueblos. En su ambición desmedida por este afán de dominio, Reagan y su camarilla han recurrido nuevamente a la política de guerra fría, a desarrollar la carrera armamentista y a tratar de amedrentar a los pueblos mediante la amenaza nuclear. La humanidad está en peligro de desaparecer y ésta es una razón más que justifica con mayor fuerza la lucha de nuestros pueblos.

Centro América y El Caribe constituyen actualmente una de las principales áreas de conflicto. Además de la presencia indoblegable de Cuba Revolucionaria, en el área existen hoy la Gloriosa Revolución Sandinista en el poder, la Revolución de Granada, la heroica lucha Revolucionaria del Pueblo Salvadoreño y la victoriosa guerra Popular Revolucionaria que se desarrolla en Guatemala.

La administración Reagan amenaza de manera cada día más agresiva a la Revolución Cubana. Hace esfuerzos infructuosos por incrementar el bloqueo económico y político y se ha atrevido a amenazar inclusive, con la intervención armada contra el Pueblo cubano. Al mismo tiempo promueve el acoso político contra la Revolución de Granada.

En Centro América la administración Reagan promueve toda suerte de bloques militares, alianzas políticas, conspiraciones e intervenciones armadas contra la Revolución Sandinista. En El Salvador le ha brindado su total apoyo a la genocida Junta Militar Demócrata Cristiana que gobierna proporcionando asistencia económica, militar, política y cobertura diplomática. En Guatemala promueve actualmente la ayuda al régimen sangriento de Romeo Lucas su-

ministrándole armamento, transportes militares, repuestos y municiones, apadrinando la intervención directa de Israel, Argentina, Chile, Taiwán y las fuerzas mercenarias que recluta entre la escoria internacional.

En Honduras intenta construir una plaza fuerte y convertir a la reacción extrema de ese país en gendarme contrarrevolucionario de Centro América y en punta de lanza contra los procesos revolucionarios del área. Pero estos intentos chocan con el repudio del pueblo hondureño y con la postura patriótica de un sector importante de las fuerzas armadas.

Costa Rica se debate en una angustiosa situación económica que es producto principalmente de la política monetaria impuesta a este país por el Fondo Monetario Internacional, como parte de la política de Reagan hacia los gobiernos democráticos. Esta maniobra imperialista ha conducido a la bancarrota la economía costarricense. Las libertades democráticas que existían en ese país han entrado en proceso de deterioro.

El pueblo Panameño a pesar de la caída de su máximo dirigente anti-imperialista, el General Omar Torrijos, continúa denodadamente su lucha por la soberanía sobre la Zona del Canal, que actualmente se halla en manos de los EEUU.

En 1981 se produjo la emancipación del pueblo beliceño, constituyéndose como Estado Independiente. A pesar de las pretensiones y amenazas de la camarilla militar y la reacción guatemalteca, esta independencia, que saludamos emocionadamente, enfrentará a partir de ahora las presiones y chantajes del imperialismo, quien tratará de desviar al pueblo beliceño de su justa posición de no alineamiento.

En sus planes para contener la Revolución en el área, el gobierno de Reagan trata de reconstruir el llamado Triángulo Norte, propiciando la alianza de los ejércitos de Guatemala, El Salvador y Honduras; ha formado un nuevo bloque agresivo en el que ha incluido a los gobiernos de Costa Rica, Honduras y El Salvador, manoseando el nombre de la democracia, y que no es más que otra de sus conspiraciones para agredir a la Revolución Sandinista y a los Pueblos Centroamericanos en lucha.

LA UNIDAD DE TODO EL PUEBLO GUATEMALTECO EN LA LUCHA REVOLUCIONARIA

Ante la grave situación en que se halla sumido nuestro pueblo y ante los

riesgos que la intervención del imperialismo representa para los Pueblos de C.A. y El Caribe, las Organizaciones Revolucionarias Guerrilleras Guatemaltecas proclamamos que el camino de nuestro Pueblo para conquistar su definitiva emancipación nacional y social es la Guerra Popular Revolucionaria. Este es el único camino cierto que puede seguir el Pueblo Guatemalteco para tomar el poder e instaurar un gobierno Revolucionario, Patriótico, Popular y Democrático que termine para siempre con la explotación, la opresión, la discriminación, la represión y la dependencia del extranjero.

Para lograr este magno objetivo las Organizaciones Revolucionarias llamamos a la construcción de un gran Frente de Unidad Patriótica Nacional, que sea la expresión de la más grande alianza de todo nuestro Pueblo, y que encabezado por su Vanguardia Revolucionaria, siguiendo las estrategias de Guerra Popular Revolucionaria, derrote el poder de los grandes ricos nacionales y extranjeros que nos reprimen explotan, oprimen y discriminan, e instaure un Gobierno Revolucionario, Patriótico, Popular y Democrático.

Las Organizaciones Revolucionarias político-militares que hoy proclamamos esta Unidad histórica de los Revolucionarios Guatemaltecos, hacemos una llamamiento fraternal al sector del Partido Guatemalteco del Trabajo que todavía no se ha incorporado a la práctica de la Guerra Popular Revolucionaria, a iniciar la discusión para incorporarse a la Unidad Revolucionaria, sobre la base de unificar su línea, sobre la base irrenunciable de reconocer e incorporarse en la práctica a la estrategia de Guerra Popular Revolucionaria y sobre la base de los objetivos programáticos fundamentales que en el presente documento exponemos, como UNIDAD REVOLUCIONARIA NACIONAL.

PUNTOS PRINCIPALES PARA EL PROGRAMA DEL GOBIERNO REVOLUCIONARIO, PATRIOTICO, POPULAR Y DEMOCRATICO

El gobierno Revolucionario, Patriótico, Popular y Democrático que construiremos en Guatemala:

Se compromete a cumplir ante el Pueblo Guatemalteco y ante los Pueblos del mundo los siguientes cinco puntos fundamentales de su programa de gobierno:

I. La revolución pondrá fin a la represión contra el pueblo y garantizará a los ciudadanos la vida y la paz, derechos supremos del ser humano.

La vida y la paz son derechos supremos del ser humano. La Revolución pondrá fin a la represión contra el Pueblo y eliminará para siempre el régimen político que se ha atribuido el derecho de asesinar a sus opositores para mantener el poder. Desde 1954, el gobierno de los grandes ricos explotadores y represivos ha quitado la vida a decenas de miles de guatemaltecos por razones políticas. Esa sangre derramada es para la Revolución un compromiso de libertad, paz y respeto a la vida.

II. La revolución sentará las bases para solucionar las necesidades fundamentales de las grandes mayorías del pueblo, al acabar con el dominio económico y político de los grandes ricos represivos nacionales y extranjeros que gobiernan Guatemala.

La causa principal de la pobreza de nuestro Pueblo es el dominio económico y político de los grandes ricos represivos nacionales y extranjeros que gobiernan Guatemala. La Revolución terminará con ese dominio y garantizará que el producto del trabajo de todos beneficie a los mismos que producen la riqueza con su esfuerzo creador.

Las propiedades de los grandes ricos represivos pasarán a manos del gobierno Revolucionario, quien velará porque esa riqueza se utilice para solucionar las necesidades del Pueblo trabajador.

La Revolución garantizará la realización de una verdadera reforma agraria, proporcionando tierra a quien la trabaje en forma individual, colectiva y cooperativa.

La Revolución garantizará la pequeña y la mediana propiedad agraria y repartirá a quienes la trabajen con sus manos las tierras que hoy están en poder de los altos jefes militares, funcionarios y empresarios corruptos, avorazados y represivos.

La Revolución garantizará el pequeño y mediano comercio y estimulará la creación y desarrollo de la industria nacional que Guatemala necesita para desarrollarse.

La Revolución garantizará un control efectivo de precios en beneficio de las grandes mayorías que al mismo tiempo permita una ganancia razonable que no vaya en detrimento del Pueblo.

Al arrebatarle el poder a los grandes ricos nacionales y extranjeros la Revolución creará fuentes de trabajo y garantizará por ley salarios decorosos a

todos los trabajadores del campo y de la ciudad.

El poder en manos del Pueblo será la base para solucionar los grandes problemas de salud, vivienda y analfabetismo que sufre la inmensa mayoría del Pueblo guatemalteco.

III. La revolución garantizará la igualdad entre indígenas y ladinos, terminando con la opresión cultural y con la discriminación.

El dominio de los grandes ricos es la causa principal de la opresión cultural y la discriminación que sufre en Guatemala la población indígena. Para terminar con la opresión cultural y con la discriminación lo primero que se necesita es que la población indígena, como parte fundamental del Pueblo guatemalteco, participe en el poder político.

La participación de la población indígena en el poder político, junto con la población ladina nos permitirá solucionar las grandes necesidades de tierra, trabajo, salario, salud, vivienda y bienestar en general que la población indígena tiene en la actualidad.

La solución de esas necesidades es la primera condición para lograr la igualdad entre la población indígena y la población ladina. La segunda condición para garantizar esa igualdad es respetar la cultura y reconocer el derecho que tiene la población indígena a mantener su identidad.

El desarrollo de una cultura que recoja e integre las raíces históricas de nuestro Pueblo es uno de los grandes objetivos de la Revolución. Indígenas y ladinos en el poder decidirán libremente la fisonomía futura de Guatemala.

IV. La revolución garantizará la creación de una nueva sociedad donde en el gobierno estén representados todos los sectores patrióticos, populares y democráticos.

La Revolución garantizará la creación de una Nueva Sociedad donde en el gobierno estén representados todos los sectores patrióticos, populares y democráticos.

La Revolución respetará el derecho del Pueblo a elegir sus autoridades locales, municipales y nacionales.

Todos aquellos ciudadanos que con su trabajo, sus conocimientos o su capital puedan y estén dispuestos a que Guatemala salga de la pobreza, el atraso y la dependencia, tendrán un lugar en la nueva sociedad. Los empresarios patrióticos que estén dispuestos a

contribuir al logro de este gran objetivo gozarán de plenas garantías, sin más condición que su respeto a los intereses del Pueblo trabajador.

La Revolución garantizará la libre asociación política, la libertad de expresión del pensamiento y la libertad de credo religioso, como formas de posibilitar el aporte de todos los ciudadanos a la construcción de la Nueva Sociedad.

La Revolución juzgará severamente a aquellos enemigos represivos recalcitrantes, a la camarilla de altos jefes militares y a sus cómplices, que son los que han decidido y dirigido la represión contra el Pueblo.

La Revolución será flexible para juzgar a quienes han recibido órdenes de reprimir al Pueblo y tendrá en cuenta a quienes habiendo recibido órdenes de reprimir al Pueblo se han abstenido de hacerlo.

La Revolución terminará con el reclutamiento forzoso y discriminatorio para el servicio militar.

En el nuevo Ejército Popular Revolucionario que el Pueblo de Guatemala construirá para garantizar su seguridad y la defensa de la patria, tendrán participación todos aquellos oficiales y soldados patriotas que no se hayan manchado las manos con la sangre del

En la Nueva Sociedad la mujer gozará de iguales derechos que el hombre en la medida en que comparte con éste obligaciones iguales y aún mayores por sus deberes de madre. Los niños y los ancianos gozarán de la protección que merecen por el aporte que darán o que ya han dado a la producción de la riqueza social.

La Revolución reconoce al Pueblo cristiano como uno de los pilares de la Nueva Sociedad, en tanto que sus creencias y su fe se han puesto al servicio de la libertad de todos los guatemaltecos.

V. La revolución garantizará la política de no alineamiento y de cooperación internacional que necesitan los países pobres para desarrollarse en el mundo de hoy, sobre la base de la autodeterminación de los pueblos.

El No alineamiento con las grandes potencias y la cooperación internacional son una necesidad en el mundo complejo e interdependiente de hoy.

Las inversiones extranjeras son necesarias para los países pobres y deben ser acordadas sobre la base del respeto a la soberanía nacional de cada país, teniendo presentes las necesidades de los Pueblos pobres y tomando en cuenta la razonable rentabilidad de las inversiones del capital procedente de otros países. Para ello es indispensable la estabilidad política en cada país. Sin estabilidad política no puede haber cooperación internacional. La cooperación internacional es posible a pesar de la ideología o del régimen político diferente, siempre que se respete la libre determinación de cada Pueblo.

*¡A CONSTRUIR LA UNIDAD
REVOLUCIONARIA DE TODO
EL PUEBLO DE GUATEMALA!*

*¡A DESARROLLAR LA
GUERRA POPULAR
REVOLUCIONARIA!*

*¡A DERROCAR AL REGIMEN
EXPLOTADOR, OPRESOR
DISCRIMINADOR Y REPRESIVO!*

*¡A TOMAR EL PODER E
INSTAURAR UN GOBIERNO
REVOLUCIONARIO, PATRIOTICO,
POPULAR Y DEMOCRATICO!*

**¡"....NUESTRO PUEBLO CON
ANIMA FIERA ANTES MUERTO
QUE ESCLAVO SERA..."!**



Unidad revolucionaria nacional guatemalteca

U.R.N.G.

Guatemala, enero 1962



portada: Diana Lee

TESTIMONIOS

Proclama unitaria de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas. /2

ANTROPOLOGIAS

El defensor y el defendido: dialéctica de la agresión entre los mochó Jesús García Ruiz /12

Los sexos biológicos y los sexos políticos Xabier Lizarraga /22

Hombres de maíz: un motivo mesoamericano Perla Petrich /29

El brazo y la mente: notas a la historia del trabajo Augusto Urteaga /42



DOCUMENTOS

Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca Ejercito Guerrillero de los Pobres (EGP) /47

**cui
cui
lco**

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

Año II, Número 8, abril de 1982

Consejo editorial: Arturo España (antropología física), Antonio Félix (lingüística), Griselda Martínez de León (antropología social), Anne Perruchot (arqueología), Alejandro Lozano (lingüística), Ricardo Ruiz (etnología), Rosa Spada (biblioteca), Augusto Urteaga (maestría en antropología social).

Coordinación: Arturo Arias
Administración: Arturo España
Distribución: Griseldi Martínez de León

Apoyo Técnico: María Eugenia Correa

Intercambio: Rosa Spada
Corrección: Pantxika Cazaux
Diseño y Supervisión: Alberto Rodríguez H.

Fotografía: Archivo fotográfico de la ENAH

Impresión: Praxis S.A.
Cuiquilco aparece bajo los auspicios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH-SEP).

Director: Dr. Gilberto López y Rivas

Toda correspondencia debe dirigirse a:

CUICUILCO
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Calle del Zapote
Delegación Tlalpan
14030 México D.F.

Precio del ejemplar: 60 pesos

Suscripción anual
México.....\$235
Estados Unidos.....Dls. 14
Centroamérica.....Dls. 14
Sudamérica.....Dls. 19
Europa.....Dls. 22



IN SITU

Índice bibliográfico de CUICUILCO: Nos. 1 al 8 Alejandro Lozano /55

Polémica Lorenzo/ENAH /58

Cartas a la redacción /59

RESEÑAS

La investigación obrera actual Sergio Yañez/Bertha Dámaso Ortiz/Griseldi Martínez De León/Miguel Angel Licona/Patricia González Serna /61



COLABORADORES

JESUS GARCIA RUIZ Guatemalteco. Residente en Francia, es colaborador de Maurice Godelier y Jacques Soustelle. Es investigador del Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS). Entre sus múltiples obras se incluye recientemente **El copal: alimento de los dioses en Mesoamérica.**

XABIER LIZARRAGA Mexicano. Antropólogo físico. Coordinador del departamento de Antropología Física de la ENAH. Miembro fundador del Instituto Mexicano de Sexología.

ALEJANDRO LOZANO Mexicano. Estudiante de lingüística en la ENAH.

PERLA PETRICH Argentina. Diplomada en Semántica de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Doctora en Letras de la Universidad de París VIII. Actualmente es maestra de la misma universidad y miembro del laboratorio del CNRS "Lenguas y civilizaciones de tradición oral," dirigido por Jacqueline Thomas.

AUGUSTO URTEAGA Peruano. Antropólogo social, es miembro fundador de la maestría en antropología social de la ENAH y su primer coordinador. Actualmente funge como sub-director académico de la ENAH.



Dos acontecimientos recientes reflejan claramente el estado actual de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y el camino recorrido desde la caótica década de los setenta.

Por un lado, ediciones CUICUILCO participó por primera vez en un evento de carácter internacional, al aparecer con un "stand" en la tercera Feria Internacional del Libro, celebrada en México D.F. en el Palacio de Minería, del 20 al 28 de febrero del presente año. Este evento, de gran trascendencia para la joven editorial (cinco títulos publicados hasta la fecha y seis más por aparecer próximamente) y para el naciente Departamento de Publicaciones de la ENAH, organismo responsable de centralizar y coordinar toda la producción editorial que salga de la Escuela, reflejó claramente el grado de madurez y desarrollo alcanzado por el proyecto autogestionario en marcha desde hace algunos años. Enteramente organizado por estudiantes de la diversas especialidades de la ENAH en colaboración con los coordinadores de Publicaciones, Difusión Cultural y Biblioteca, administrado y contabilizado por los mismos, la participación en la Feria Internacional del Libro fue un éxito rotundo. Ediciones CUICUILCO se distinguió como una de las pequeñas editoriales que más ventas realizó, recuperando toda la inversión y obteniendo mayores beneficios, en relación con la inversión, que, incluso, algunas de las grandes editoriales allí presentes. Asimismo, el "stand" de CUICUILCO fue elogiado por propios y extraños por su presentación y entusiasmo manifiesto en relación con el público presente, difundiendo positivamente el nombre de la editorial y de la Escuela, e invitando a editorialistas extranjeros a acercarse al mismo para futuros convenios y co-ediciones. Fue, en pocas palabras, una prueba concreta de que un proceso autogestionario bien llevado y administrado está en capacidad de rendir frutos positivos a relativamente corto plazo en la producción cultural de nuestro medio, a pesar de los innumerales obstáculos institucionales y continua falta de recursos.

Por otra parte, la carta pública recibida en el departamento de Etnología de parte del ilustre arqueólogo José Luis Lorenzo (ver "Polémica Lorenzo/ENAH" en la sección IN SITU de este número) refleja claramente la falta de argumentación seria, carencia de elementos conceptuales y ausencia de todo principio ético y de compañerismo, con el cual algunos intelectuales tradicionales están dispuestos a atacar nuestra institución y negarle el derecho a existir y a reencontrarse en el seno de la comunidad mexicana e internacional, el lugar que le corresponde como portadora de un proyecto científico-cultural original y democrático. Es evidente que lo que estos académicos rechazan es que la Escuela pueda ser portadora de una política cultural que impulse la práctica antropológica de profundo sentido social. Pero lo que llega a asustarles e incita sus ataques no es esto último en sí, sino el hecho de que dicho proyecto pueda realizarse y pueda realizarse bien, con bases científicas, con un alto nivel académico y con rigor en el trabajo de investigación, con un continuo perfeccionamiento en el aparato académico-administrativo que agiliza y dinamiza las necesidades de las respectivas especialidades y saca a la Escuela en su conjunto del marasmo en que llegó a encontrarse a principios de la década pasada, para reconvertirla en un contribuyente orgánico del movimiento cultural de su tiempo, que empieza a encontrar un reconocimiento internacional de alto nivel. Prueba de ello son los recientes elogios recibidos de parte de Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Pierre Philippe Rey y otros antropólogos del prestigiado CNRS de París, Francia.

Desafortunadamente, la ENAH en su conjunto continúa a estar ubicada en un bajo nivel de prioridad en lo que concierne sus necesidades presupuestarias. Así, la reciente devaluación del peso mexicano y recorte de presuesto, golpean duramente a la Escuela, y en lo que concierne a Publicaciones, obligan a recortar casi en un 50% los proyectos para el año 1982. La formación de toda publicación exige un alto consumo de papel fotográfico, el cual es importado en su totalidad y actualmente hasta se exige su pago en dólares. Asimismo, el costo del papel sobre el cual se imprime se duplica. Y Ediciones CUICUILCO no podría aceptar que el aumento del costo lo pagaran los consumidores, ya que su interés primordial y científico es la difusión del conocimiento al sector más amplio posible de la población, y no su acaparamiento en manos de un reducidísimo sector pudiente. Por lo tanto, preferimos recortar proyectos y mantener nuestros precios accesibles al público, a pesar del riesgo de estrangulación económica. Sobrevivimos a base de entusiasmo y del esfuerzo de muchísimas personas interesadas en defender y en ver crecer y desarrollarse el proyecto cultural de la ENAH que en su aspecto de difusión, encarna ediciones CUICUILCO.



ANTROPOLOGIAS

EL DEFENSOR Y EL DEFENDIDO

DIALECTICA DE LA AGRESION

ENTRE LOS MOCHO: Motozintla-Chiapas

Dr. Jesús F. García-Ruiz
C.N.R.S.-París

La mayoría de los miembros del grupo mochó habitan actualmente en los barrios periféricos de la cabecera municipal de Motozintla. Hasta la "División de Límites" de 1882 Motozintla perteneció al municipio guatemalteco de Cuilco al igual que Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera.¹

La evangelización y organización religiosa de la zona estuvo, en un primer momento, a cargo de los dominicos como lo indica Ramesal², pero a partir de 1537 el Obispo Marroquín confía esta tarea a la orden de la Merced, al igual que la mayor parte del Departamento de Huehuetenango³.

En 1602 la Orden de la Merced tiene ya organizada su actividad y Motozintla forma parte de la cuarta doctrina cuya cabecera, Cuilco, tiene el rango de convento. Pero las distancias y las difi-

cultades orográficas del camino dificultan la acción de los misioneros.⁴

Cuando en 1595 Fray Tomás Torres⁵ pasa por Motozintla camino de los Altos de Chiapas, constata esta carencia evangelizadora y se lamenta de la situación. Propone que dicha doctrina sea atendida por los Misioneros de Soconusco, pues resultaría mucho más fácil y en consecuencia la acción evangelizadora sería mucho más eficaz.

Queremos señalar también que, desde la época prehispánica, una de las actividades diferenciadoras de Motozintla ha sido y es la producción del Copal —blanco *saq'ti poom*, negro *q'eq ti poom* y rojo, llamdo también simplemente cáscara, *c'in poom*.

Fuentes y Guzmán al hablar de la región la describe como "un territorio vasto, cubierto de numerosos árboles de copal de todas las especies que se producen en nuestra América"⁶. Esta

actividad sigue siendo uno de los elementos de particular interés en el estudio etnográfico de la zona, pues constituye un elemento de exportación muy significativo. Este copal está considerado como "el mejor" y vienen a buscarlo desde Quetzaltenango⁷.

La lengua hablada es el Motozintleco o Mochó y los hablantes están concentrados en su mayoría en Motozintla. Hemos encontrado también hablantes en Tolimán y en Chimalapa, pero en los dos casos habían emigrado de alguno de los barrios periféricos —Canoas, Xelajú Chiquito, Xelajú Grande, Guadalupe, San Antonio o San Lucas— de Motozintla. Nos dijeron que se habla también el mochó en Guadalupe Victoria, pero no hemos podido comprobarlo por el momento.

En épocas precedentes la lengua mochó debió ser hablada en una zona mucho más amplia. Po-

siblemente desde Motozintla hasta la costa del Pacífico. Es muy semejante al Tuzanteco que ha sido estudiado por O. Shumann.⁸

Hasta época reciente el nombre de la cabecera Municipal era San Francisco de Motozintla, pero en la actualidad es conocido por Motozintla de Mendoza, nombre que le fue dado en honor del líder revolucionario socialista que participó activamente en el proceso de cambio y que fue asesinado en 1920.⁹

El municipio consta actualmente de unos 27.600 habitantes en su mayoría de origen y lengua mam pero el mochó es hablado únicamente por un máximo de 1300 personas.

Como la ha señalado claramente Andrés Medina¹⁰, la cabecera municipal se ha convertido en el centro de actividad económica de la Sierra Madre desde hace unos 25 años y se han producido transformaciones profundas debido a la afluencia

¹ DUBLAN, M. Y LOZANO, J.M. vol. XVI, 272-275, n. 8772

² REMESAL, A. 1966, t.I, 244

³ Respuesta del Primer Obispo de Guatemala, D. Francisco Marroquín, a la quinta pregunta del informe rendido ante la audiencia de Guatemala el 17 de octubre de 1551. In: *Boletín de la Orden de la Merced*, t.XX, 91.

⁴ PEREZ, N. 1924, 10. cf. VASQUEZ, G. 1931, t.I, 438. "Memoria del General P. Francisco de Rivera al Consejo de Indias, 16 de marzo de 1616" In: PEREZ, N., 381.

⁵ cf. NAVARRETE, C., 1978, 18.

cia ininterrumpida de Mestizos que se han apoderado totalmente del poder administrativo, económico y político, dejando a los moché totalmente marginados de los centros de decisión y obligándoles a instalarse en los barrios periféricos de que hemos hablado.

Esta situación nos ha interesado particularmente, pues dado el tipo de agresiones exógenas y endógenas a que se encuentra sometido el grupo moché, los mecanismos "reestructurantes" de identidad e identificación pueden ser estudiados en situación privilegiada.

Dado lo reducido del grupo y la situación en que se encuentra, toda una serie de elementos tradicionales se encuentran en franca regresión o han desaparecido.

Es el caso, por ejemplo, del calendario tradicional con la estructura de días definidos y de designaciones nominales propias, las ceremonias tradicionales para la marcación del ganado el día de San Lucas. . . Pero otras se han mantenido con una fuerza insospechada como veremos más adelante.

La actividad ritual individual ha sido también objeto de agresión sistemática por parte de los diferentes grupos protestantes —actualmente en Motozintla existen cinco extremadamente activos— que a través de un proselitismo dogmático, irrespetuoso e intolerante están agrediendo la conciencia y la libertad interior y exterior de los moché. A tal punto que, so pretexto de que las actividades de preparar y quemar copal son acciones paganas, cortan a veces los árboles de copal para que no pueda ser

extraído el *caa?nol* o savia que permite elaborar el copal blanco. En varias ocasiones hemos visto a evangelistas, adventistas, testigos. . . ir ante las autoridades policiales para acusar a los moché de prácticas de "brujería".

Frente a este estado de cosas, la etnoresistencia —garante de la reproducción social— se ha estructurado, y el nuevo *ahwal meešah* —dueño de la mesa— o representante de comunidad al interior de los "principales" ha creado una conciencia nueva de enfrentamiento directo, a tal punto que su conciencia de "militante de la tradición" le ha llevado a inscribir sobre el frontispicio de su casa "los que viven aquí son católicos, no queremos ni aceptamos propaganda protestante, Viva Cristo Rey en él y en él."

Esta situación ha llevado igualmente a una parte importante del grupo moché a plantearse una serie de interrogantes; han comenzado a elaborar una reflexión propia en torno a la especificidad de su historia y sobre la responsabilidad de cada uno en el mantenimiento de la fidelidad tradicional, condición de la perpetuación de la invocación de los ancestros y de la evocación por la descendencia.

Aunque el tema central de nuestra comunicación no es éste, hemos querido hacer referencia sucintamente ya que nos parece altamente significativo, pues a pesar de las agresiones constantes y directas las bases fundamentales del sistema de representaciones sigue funcionando. La razón de ello creemos que es el hecho de que el Modo de Producción no se ha modificado básicamente, pues la dependencia del maíz, de los procesos agrícolas tradicionales y de su representación siguen siendo "necesidad y práctica" cotidiana. En otros términos, creemos que los elementos estructurantes no han sido alterados en forma definitiva y las estructuras "estructuradas y estructurantes" siguen oponiendo resistencia eficaz.

Queremos señalar también que nuestro estudio se ha planteado como temática central el análisis de los mecanismos y de los elementos identificadores que han sido o son puestos en acción para asegurar la defensa y la reproducción de ciertas estructuras determinantes y de ciertos valores referenciales.

Lo que a continuación desarrollaremos se centra



6 FUENTES Y GUZMAN, 1972, T. III, 35 y 295
7 GARCIA RUIZ, J. F., 1981
8 Shumann, O., 1966
9 CORZO, A.M., 1946, 80

10 MEDINA, A., 1973
11 MERCIER, P., 1971, 199
12 BOURDIEU, p. 1972

sobre uno de esos sectores que resisten, uno de esos bastiones que ciertos miembros del grupo utilizan y manipulan a fondo para mantener y justificar la validez de lo creído, de lo vivido más bien: ese sector que nos interesa es el de la agresión y la defensa, el mal y sus consecuencias, la enfermedad y su origen, la muerte y sus explicaciones causales.

Pero antes de entrar directamente en el análisis, queremos señalar de forma más explícita la orientación y perspectiva de la problemática que analizamos y en la que se inscribe nuestra preocupación.

1. DE LA ESPECIFICIDAD A LA DIFERENCIA

Paul Mercier en su *Histoire de l'Anthropologie* constata y explicita la progresión que a nivel de análisis han realizado los estudios antropológicos en lo referente a la concepción que las sociedades tienen sobre su propia visión del mundo o sistema de valores:

"Se hablaba, en los periodos precedentes, de religión, de magia: en la actualidad se tiende a estudiar dichos fenómenos como creencias y técnicas de manipulación del mundo y del hombre, los cuales adquieren todo su sentido únicamente en relación a un conjunto más vasto: la concepción del mundo y de la sociedad que constituye cada grupo humano. Ha sido necesario un cierto tiempo para que los antropólogos reconozcan en los "primitivos" la existencia de un sistema integrado, con su propia lógica, que explique y justifique a sus

ojos todas las instituciones y todos los comportamientos —comportamientos "ideales" por lo menos. Esto desborda el sector de hechos mágico-religiosos: estos hechos no son sino el aspecto, el más espectacular, de una realidad "ideológica" mucho más amplia".

Este reconocimiento explícito de Mercier constituye uno de los elementos fundamentales de discusión en el contexto de las ciencias antropológicas y uno de sus avances más significativos. Pero la aplicación concreta no ha sido resuelta ni aceptada a nivel de la praxis de terreno y de análisis antropológico.

La compartimentalización de los sectores de la realidad social al interior de las sociedades estudiadas ha hecho que se pierda, frecuentemente, la perspectiva y la especificidad de la lógica subyacente "del todo social" y la coherencia significativa del mismo.

Toda sociedad, todo grupo humano, se ha dado —históricamente— los medios de conocimiento y de acción sobre la realidad del medio ecológico y geográfico en que está situado. Estos "medios" han estado y están determinados por la especificidad identificadora que sitúa a los individuos en el contexto concreto, situación que les obliga a realizar la apropiación en situación de reciprocidad y dependencia.

a. El "sistema de representaciones".

Antes de avanzar queremos replantear algunos conceptos, ya que

su operacionalidad es limitada pues están ya cargados de un contenido semántico tan indeterminado que impiden con frecuencia estar de acuerdo sobre lo que hablamos.

Tal es el caso de términos como "relación", "creencias", "magia", "brujería"... Por nuestra parte preferimos hablar de "SISTEMA DE REPRESENTACIONES", pues como veremos permite integrar en una dimensión mucho más amplia y coherente la relación de los sectores del "todo social".

Siguiendo ciertos elementos propuestos por Bourdieu¹² podríamos definir —tentativamente— el "sistema de representaciones" como la lógica social resultante de la apropiación explícita elaborada por generaciones sucesivas histórica y geográficamente situadas, que aseguran al grupo su coherencia interna y su identificación social frente al exterior. Esta resultante —arbitrario cultural— estructurada y estructurante, será interiorizada por los miembros del grupo en forma de disposiciones durables —inducidas por la situación educadora— y modalizarán, desde el interior, el comportamiento social. Comportamiento que reproducirá, a su vez el arbitrario cultural estructurado y estructurante.

Esto quiere decir que el individuo, miembro de un grupo definido, no puede "pensarse" sino en tanto que miembro de dicho grupo y toda la dimensión representativa de su com-

portamiento será la resultante y en gran parte la consecuencia de la acción educadora de la familia y de la comunidad. Esta acción educadora inducida por los comportamientos de los otros miembros del grupo se convertirá en la referencia subjetiva —pero no individual— de reconocimiento del individuo como parte del grupo, ya que constituye la "prueba" de la adecuación a las estructuras interiorizadas, a los esquemas de percepción y de acción constitutivos del sistema de representaciones.

Dentro de esta perspectiva nos negamos a aceptar numerosos estudios que convierten "el objeto de análisis" en realidad estática, fija, maniquea me atrevería a decir, negando a las "comunidades" el derecho a su propio dinamismo interno y a su propia causalidad. El plantear como punto de partida "es comunidad tradicional o aculturada" implica o supone una incapacidad por parte del investigador para afrontar su objeto de estudio en la dinámica propia en que está inscrita la vida y el comportamiento de hombres y mujeres que, a pesar de las agresiones y de los intentos destrutturantes, han desarrollado una conciencia propia capaz de integrar nuevas respuestas a lo largo del desarrollo de su propia historia.

Numerosos trabajos dan la impresión de ser "oraciones fúnebres" entonadas a la "muerte de las comunidades", a la integración aculturada, al triunfo de "la civilización contra o sobre la barbarie".

Creemos que es necesario plantear el análisis al



interior de una perspectiva dinámica, estructurada y estructurante, capaz de desarrollar desde el interior mecanismos nuevos e inéditos capaces de recrear la "objetividad" explicativa en que se fundamenta la percepción del mundo, de las prácticas individuales y colectivas y del equilibrio de su existencia social.

b. La autonomía del sector

Tradicionalmente se ha reconocido el estatus socialmente significativo y la función propia de sectores como la creencia-religión, la organización social, el sistema de poder, el parentesco, la actividad productiva. . . , pero la mal llamada "bruje-

ría", "magia", han sido en la mayor parte de los casos connotados como elementos irracionales o de "irracionalidad", y en consecuencia o bien dejados de lado o analizados tangencialmente como parte de la religión o de la simple acción curativa¹⁵. Frecuentemente el etnólogo, por ciertos órganos de difusión de masas se

ha prestado a tratar este sector como parte del "misterio esotérico y oculto" que también funciona a nivel de cierto tipo de prensa.

Pero también se ha dado el caso frecuentemente de que, para no ser tachado de "idealista", el etnólogo no ha enfrentado este tipo de problemática ya que no entra en los re-

ferentes analíticos considerados como válidos por el cuerpo socio-profesional legalizador.

Tradicionalmente numerosos estudios se han centrado sobre las distinciones entre religión y magia, pero creemos que hasta el presente han sido poco fructuosas ya que la indeterminación entre los dos campos permanece.

Middleton¹⁴ por ejemplo enfrenta esta diferenciación presentando la religión como la acción específica sobre el mundo, acción que presupone y necesita la mediación de la oración y reclama la intervención de la voluntad de los dioses. La magia nos la presenta como la voluntad de los hombres para actuar en forma autónoma sobre el mundo. Es decir, presenta la religión como "práctica especulativa", dotada de un carácter significativo propio a través de las cosmogonías y de los mitos. La magia sería más bien una "práctica práctica" dotada simplemente de un carácter instrumental, una especie de "rece-ta" resolutiva.

Pero el trabajo de terreno y materiales recientes¹⁵ permiten darse cuenta —desde el interior de lo vivido por los diferentes grupos— que los diferentes grupos se han dado históricamente los medios dentro de su sistema de representaciones para enfrentar la agresión, el "mal", la muerte. . . y que la coherencia de dichos medios hay que buscarla no en ellos mismos —ya que no son simples "prácticas"— en la representación vivi-

da y compartida por el agresor, el defendido y el defensor.

En otras palabras, creemos que las representaciones implicadas en la llamada "brujería", expresan, al mismo título que otros sectores de la creencia como puede ser la religión o cosmovisión, la organización del mundo y forman parte de la coherencia del sistema integrado de percepción y de acción.

Este sistema "integrado" implica y hace referencia a sectores más amplios en los cuales adquiere todo su sentido y significación: la concepción y representación de la persona, la estructura del poder, la agresión y la defensa de las fuerzas en presencia, la realidad social en la que el individuo se reconoce adquiriendo la coherencia de sus "referentes" culturales. . . En otras palabras el sistema ordenado de referencias que, para aquellos que son portadores del "capital de saber de la significación", les permite comprender y situarse en el acontecimiento y en la coyuntura concreta.

Marc Augé¹⁶ intenta una primera definición de este sector y nos lo presenta como integrado "por un conjunto de creencias estructuradas y compartidas por una población específica, referentes al origen del mal, de la enfermedad o de la muerte y al conjunto de práctica de detección, de terapia, de agresión que corresponden a dichas creencias".

Como toda relación so-

cial, este conjunto de creencias y prácticas se presentan a diferentes tipos o niveles de lectura¹⁷.

Una parte importante de los estudios enfrentan el análisis como "representación" y presentan las modalidades específicas del "pensamiento mágico" de su estructura simbólica. . . No obstante, si bien es cierto que como otros sectores del sistema de representaciones éste pone en juego un cierto número de elementos simbólicos, es mucho más que la simple referencia a ellos.

Como señala Bourdieu¹⁸ "los sistemas simbólicos deben su coherencia práctica al

hecho de que son el producto de prácticas y no pueden cumplir sus funciones sino en la medida en que son capaces de inscribirse en el comportamiento como hábitos ineludibles y necesarios". Recalcando esta perspectiva el mismo Bourdieu apunta que "las estimulaciones simbólicas, es decir, convencionales y condicionales, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados para percibirlos y tienden a imponerse de manera incondicional y necesaria cuando la inculcación de lo arbitrario hace desaparecer lo arbitrario de la inculcación de las significaciones inculcadas".

Queremos insistir en lo precedente ya que nos permite situar las elaboraciones del sistema de representaciones, es decir los mecanismos de apropiación del medio y de sus relaciones con el grupo humano, no como elementos genéricos y universales resultantes de una pura acción especulativa, sino como formas de comportamiento cotidiano, esenciales en la comprensión del funcionamiento de la ideología y de su reproducción.

Es dentro de esta problemática que queremos enfrentar el análisis de la agresión entre los mochó.

2. EL DEFENSOR Y EL DEFENDIDO: INTERRELACION Y DEPENDENCIA

La estructuración de la agresión y la defensa está articulada en torno a una terminología bien definida en la lengua mochó y creemos interesante presentar los diferentes términos, pero planteemos antes la dinámica.

a. El "defensor":

El chimán es percibido socialmente en relación con la función que desempeña.

Individualmente él se presenta como "defensor" y su forma de actuar está en relación con el "don" que ha recibido, con las "calidades" de que es portador.

Este aspecto lo tratamos detalladamente en otra parte¹⁹. Aquí quere-

¹⁴ Evans-Pritchard en su excelente estudio sobre los Azandé (1972) se deja llevar en parte por esta perspectiva cuando dice "Me fue frecuentemente difícil controlar esta caída en la "déraison" 1972, 135

¹⁵ MIDDLETON, J. 1976. Introducción.

¹⁶ REY, P. Ph. 1972; AUGÉ, M. 1973, 1974; TERRAIL, J.P., 1979

¹⁷ AUGÉ, M. 1974, 53

¹⁸ CLIER, A y MANCEL, Y. 1979; TODOROV, T. 1976.

¹⁹ BOURDIEU, P. 1972, 176

mos señalar simplemente que toda persona que es "portadora de un don" tiene que ser reconocida como tal por otro chimán para poder comenzar a "trabajar". Generalmente es una "enfermedad iniciática" frecuentemente autoinducida que está al origen del reconocimiento.

El chimán que "reconoce" indica al enfermo que debe prepararse para actualizar el don. Para ello tiene que preparar o comprar un cierto número de elementos. En un caso concreto que estudiamos le pidió que trajera:

- 18 "presentes" (nueve gallos y nueve gallinas de color blanco o rojizo).
- 60 bolas de copal negro (es decir las bolas elaboradas con la corteza del árbol que después de ser secada se maja mezclándola ya sea con la sabia —copal blanco— del mismo árbol y con la trementina del ocote)
- 40 velas blancas.
- dos trozos grandes de ocote.

Previos estos elementos el chimán realiza la "siembra" del nuevo iniciado en una de las montañas más altas de la región y que está considerada como hábitat del Santo Rayito. En este caso fue el Cerro Boquerón.

Esta siembra consiste en, previa la limpia con los diversos elementos, sacrificar los "presentes" con cuya sangre se rocía la cruz que ha sido preparada previamente con los dos trozos de ocote. Esta cruz será sembrada en el "semental" o *poomibal*

(lugar para presentar la ofrenda), es decir frente a un pino blanco para que sirva de defensa del que será defensor.

Esperan después la fiesta del tres de mayo —fiesta de la cruz— y entonces el chimán "iniciador" traerá a la casa del iniciado otra cruz que le entregará como defensa de su casa y suya personal. Entre tanto el que está siendo iniciado ha preparado en su espacio habitacional una pequeña construcción o *poomi'* (lugar de la pedida o del rezo) donde ha instalado una "mesa" o altar junto con la representación de los santos con los cuales va a trabajar. Estos santos o fuerzas con que va a trabajar le han sido revelados en sueños iniciáticos previos.

El nuevo iniciado colocará una cruz de ocote que él mismo debe fabricar sobre el altar. Será la defensa de quienes vendrán a visitarlo, mientras que la cruz que le trae el iniciador será su defensa personal.

A partir de este momento, el iniciador será el "defensor" del iniciado. Cuando éste último tenga algún problema o necesita "su limpia" irá a visitar a su defensor. Generalmente realiza el viaje unas cuatro veces por año.

Una vez por año tendrá que ir también al lugar donde fue sembrado, es decir al cerro Boquerón y realizar allí otra "costumbre" con el sacrificio de un gallo, 40 bolas de copal negro, 12 velas y un poco de copal blanco para "refrescarse".

A partir del momento en que recibe "su cruz" puede comenzar a "trabajar" y es considerado como "defensor" de la gente.

b. Terminología etnosemántica:

Los mochó poseen una terminología bien precisa para designar las diversas funciones de la acción del chimán:

1. MAAM (defensor) o HAMAAM (mi defensor)

Hace relación a la función específica del chimán en su relación con la defensa de los que vienen a consultarle. Como veremos más adelante es bajo este aspecto que es considerado cuando "siembra a sus defendidos". Bajo este aspecto es reconocido como depositario de un "capital de saber" que le califica para enfrentar las fuerzas negativas o la acción del *t'aasoom* (brujo-hechicero) que puede atentar contra la vida, la salud, el equilibrio o las pertenencias de alguno de sus defendidos.

2. POOMOOM (de *poom*, copal y, *oom* agenteivo, el que presenta o sabe quemarlo).

Este término es utilizado para designar a aquel que "sabe" presentar el copal. En otros términos es aquel que cura por la

acción ritual y no por la utilización de medicinas o plantas. Es uno de los aspectos fundamentales del reconocimiento como defensor: posee los conocimientos necesarios para "alimentar a los invisibles", para presentar el humo "refrescante y liberador".

3. POOSOOM (*poos*, medicina, *oom*, agenteivo)

Es utilizado para designar la persona o función que implica el conocimiento y uso de las plantas para la curación. En otras palabras es el reconocimiento de la competencia precisa en torno a la detección y origen de cierto tipo de enfermedades y de las plantas, tés o aplicación de las mismas.

Estos tres términos son connotados positivamente por el grupo mochó y se presentan como reconocidos socialmente en relación de eficacia.

Pueden ser utilizados con relación a una misma persona (en cuyo caso se le aplicarán en relación con la actividad o función que realiza) o a personas diferentes (en cuyo caso servirán simplemente para reconocer una capacidad o don particularizado).

Generalmente aquí



que es *Hamaam* es también *poomoom* y *poosoom*. El que es *poomoom* es también *hamaam* y *poosoom*, pero el que es designado como *poosoom* no necesariamente tiene la competencia que implican los dos anteriores.

Dentro de esta terminología queremos señalar dos términos más:

4. T'AASOOM (*t'aas*, brujería, hechicería).

Con este vocablo los moché designan a aquel que es capaz de agredir, de "causar el mal, la enfermedad y la muerte". El "brujo" bajo el aspecto de competencia para "introducir gusano, hacer entierros" etc. . .

Se considera que ha sido iniciado a partir de otros mecanismos: ha tenido que "enfrentarse" a media noche —es decir en el momento en que la "mala mujer" *lah* o la "mala hora" controla las relaciones —con los santos de la Iglesia y con las fuerzas del inframundo que se manifiestan en el panteón. Se considera que es con estas últimas fuerzas con quien "trabaja" y de quienes obtiene la eficacia de la agresión.

Gracias a esto es capaz de "practicar entierros", es decir "enterrar" en un hueco en el panteón una prenda de vestir de la persona agredida, una fotografía para que la persona muera, una botella de alcohol para que la persona sienta la necesidad de beber y en consecuencia se convierta en borracho. . . etc.

Este personaje, cuya función verdadera o falsa le es atribuida por el consenso social, está connotado como negativo y es profundamente temido. Por lo que hemos podido observar coincide generalmente con personas hurañas, un tanto asociadas que se manifiestan poco en público.

Es el "agresor" por excelencia. Es a él a quien se recurre en los casos especialmente importantes cuando se trata de hacer mal a alguien.

A diferencia del "defensor" —a quien se le recompensa materialmente según la voluntad del defendido— el agresor especula económicamente con su función y exige a veces sumas considerables como un caso en que pudimos estar presentes en El Porvenir: pidió 4.000 pesos por la "intervención".

y volverse de nuevo persona dando tres vueltas hacia el este).

Como hemos indicado estas cinco funciones son percibidas en forma diferenciada. No obstante pueden ser encarnadas en un momento dado por un mismo individuo que será designado en cada circunstancia con el término correspondiente. Pueden también ser atribuidas a personas diferenciadas en cuyo caso serán designadas simplemente con el término relacionado con las facultades de que disponen.

Una primera consecuencia que queremos explicitar y que se desprende de esta terminología es que existiendo una diferenciación de las competencias los "usos" de las mismas son también indeterminados. Es decir que la duda es siempre posible, duda

acusación no necesita pruebas materiales. Basta con que sea socialmente posible o considerada como tal. Volveremos más adelante sobre esto.

3. EL RITUAL DE LA DEFENSA

Como hemos dicho anteriormente es necesario situar este sector dentro del universo referencial del sistema de representaciones.

Sucintamente presentaremos las grandes líneas de la concepción del mal, de la muerte y de la agresión.

a. El mal existe: ya lo he vivido en mí.

La estructura de la organización espacial de las fuerzas que interfieren en la vida y comportamiento de los humanos está



5. PUKUH

El contenido semántico de este término es más difícil de determinar. Para nuestro propósito actual digamos que significa al mismo tiempo *cadejo*, pesadilla nocturna y *nahual* (persona capaz de convertirse en animal dando tres vueltas hacia el oeste durante la noche

que a su vez instaura la indeterminación del origen posible de la agresión.

El defensor puede ser "pensado" como capaz de agredir por aquél o aquellos que en una y otra forma le temen o tienen razones para temerle:

En materia de agresión la intención es acto y la

organizada entre los moché de la manera siguiente.

Las grandes o más altas montañas (malé, boquerón, Muzutal, Tacaná, Tajumulco. Peña Huixtal etc. . .) están consideradas como lugar de residencia de los *ah-wal-wiç* o Dueños más poderosos: el santo Rayito Rojo —*hamaam raya*

nuestro defensor el rayito—, Santo Nubazón—*hamaam Musam* o *hami'im Musam*, nuestra madre Nubazón—, Nuestro defensor el viento—*hamaam ?ik* etc. . . Estas fuerzas están consideradas como positivas y son las que producen el "buen aire", capaz de refrescar y dar vida larga a los hombres. Pertenecen a la categoría de defensores y son considerados como agentes directos de la acción de *Hawah*—Nuestro Padre—.



como recurso a un *t'aasom*.

Como decíamos anteriormente la pluralidad causal de la agresión indetermina su origen y la vuelve a su vez indeterminada. Es decir, cualquiera puede ser agresor, cualquiera puede ser señalado como causante del mal, cualquiera puede ser considerado como agresor; basta con atribuirle la intención, su acción se convierte en acto.

Ahora bien, si la agresión es indeterminada y no siempre necesita la intervención de especialistas, la defensa necesita siempre de los especialistas defensores. Agredir puede ser de mi "competencia", es decir de aquel que ha sido reconocido socialmente como "competente".

Y es aquí donde se sitúa la función de resistencia, de control social y de reproducción.

b. Ritual-práctica de la defensa.

Generalmente cuando un muchacho o una muchacha llega a la edad de 18-19 años busca un defensor personal, ya sea por iniciativa propia o por sugerencia de la fami-

lia. Esta elección está determinada por la reputación de competencia de que está rodeado tal o cual defensor o por la relación familiar que existe con él.

Una vez realizada la elección la persona se presenta ante el *hamaam* y le expresa el deseo de que se haga la siembra. El defensor asume entonces su función propedéutica y comienza a explicar la significación profunda de tal costumbre: "para que camines en paz, para que nada se te interponga en tu camino, para que tengas fuerza, para que el santo mundo—*riban q'ilaal*— te deje libre y en paz. . ."

Entonces da las indicaciones precisas para la realización de la "siembra":

—durante nueve días debe venir para hacerse la "limpia" *é'ib'a cet*. Para ello debe venir cada día entre cinco y seis de la tarde y traer una veladora cada día. Durante esos nueve días quedará "novenada", es decir que no podrá tener relaciones sexuales.

La primera limpia deberá comenzar un día lunes para que el

noveno día—en que se realizará la siembra—caiga en martes. Este último día está considerado como el más positivo al interior de los días de la semana.

—el octavo día, al venir en la noche, debe traer los elementos para la acción ritual de la Siembra:

- un gallo si es una mujer o una gallina si es un hombre,
- cuarenta bolas de copal negro—*q'eq ti poom*—,
- media plancha de copal blanco—*saq' ti poom*—,
- doce velas blancas,
- un trozo de ocote de unos cinco centímetros de espesor por unos veinte de ancho y unos cuarenta y cinco de largo.

La "limpia" es realizada los ocho primeros días. Para ello la persona se sienta en una silla ante el altar del defensor. Este toma en su mano la veladora, se coloca detrás y comienza la oración ritual, primero en mochó y si la persona no lo comprende repite en español. En ciertos momentos durante el desarrollo de la oración pasa la veladora por la nuca, frente, brazos y piernas de la persona para que sea absorbido el mal que pudiera estar presente y desaparezca al ser quemado con la veladora. Después prende la veladora y la deja en el pequeño banquito que tiene delante del altar. Este banquito tiene incrustadas pe-

queños cilindros de chapa al interior de los cuales son colocadas las velas.

Durante los ocho primeros días se repite el mismo ritual.

El noveno día comienza muy temprano para el defensor. Se levanta hacia las cuatro de la mañana y comienza los preparativos. Primero comienza la fabricación de la cruz del trozo de ocote. A unos diez centímetros de la parte superior practica un corte de los dos lados y lo mismo hace otros diez centímetros más abajo. Esto da la forma de cruz a la parte superior. La parte inferior la trabaja también afilándola para que como veremos después pueda penetrar con más facilidad en la tierra.

Una vez que ha llegado la persona, le hace entrar en el recinto del altar y la hace sentar en la misma forma que para la limpia.

Sobre el altar —a la derecha— están colocadas las bolas de copal, las velas, el copal blanco y la cruz de ocote. El gallo está acurrucado en el rincón derecho al lado de la puerta.

El defensor se coloca detrás del defendido teniendo en las manos el conjunto de los elementos excepto el gallo. Comienza la oración —que es muy semejante a la de la limpia en su primera parte— haciendo hincapié en: “líbrale de encantamientos, lijamientos, mala magia, no tienen poder solo tú —santo mundo— tienes poder. Si hay entierro —acción de brujería contra él— que se lo lleve el santo río, la santa agua. . . Quita la sal de su puerta, pon el oro. . .”

A lo largo de la oración pasa también sobre la ca-

beza, sobre la frente, los brazos, las piernas, los pies, el conjunto de los elementos con la misma finalidad que la veladora durante la limpia.

Después toma el gallo o gallina y repite la misma operación.

Acabada esta primera parte de la acción ritual, sale y se prepara para sacrificar el gallo. En el jardín o huerto sujeta al animal con un pie. Toma con la mano derecha el machete y sujeta el cuello con la izquierda. Hace uno o varios cortes en el cuello y cuando comienza a sangrar coloca al gallo encima de la cruz para que la sangre escurra y recubra la cruz. Acto seguido lanza el gallo a cierta distancia. Este revolotea, se mueve, hasta que al final queda definitivamente muerto. La posición en que queda es uno de los índices de lectura de la aceptación o no de la ofrenda por el Santo Mundo y en consecuencia de la liberación del individuo defendido.

Si el gallo queda con las patas para abajo o su cuerpo queda en dirección oeste-este, es que la vida del defendido está en peligro. Está mirando hacia el ocaso, hacia el fin. En este caso se debe realizar nuevamente la siembra tres días después.

Si por el contrario el gallo queda mirando este-oeste y las patas para arriba es signo de que ha sido aceptada la ofrenda. En este caso la liberación del defendido se realizará y su vida será larga.

La cruz es entonces recogida y —recubierta de sangre llevada al interior del edificio donde está el altar. Es colocada sobre el suelo al lado derecho del altar y perpendicular al mismo. Después son

encendidas cuatro velas, una en cada esquina del eje vertical de la cruz y el resto de las velas son colocadas en hilera, paralela al altar sobre el pequeño banco de que hemos hablado antes.

Esta hilera de velas tiene por finalidad “tapar” la vista de los que quieren mal al defendido para que no puedan darse cuenta que se está realizando el ritual de su defensa.

Las otras cuatro velas que están al lado de la cruz son un segundo elemento de lectura de la voluntad del Santo Mundo: si se consumen verticalmente la ofrenda es aceptada. Si se doblan, tuercen o alguna de ellas se consume intacta dejando libre y sin consumirse parte de la cera es que no ha sido aceptada la acción ritual. En este último caso debe también realizarse tres días después de nuevo el ritual de la defensa.

Mientras se van consumiendo las velas el defensor prepara el incensario —*seq'baal poom*, quemador de copal— y después de colocar unas brasas del fogón deposita las bolas de copal negro y los trozos de copal blanco.

El copal negro es considerado en todos los casos como “alimento de los invisibles”, como parte de la ofrenda perteneciente por derecho propio a la divinidad. El copal blanco tiene como finalidad “refrescar” la vida del defendido.

El copal se deja consumir delante de la cruz colocada en la parte exterior —defensa del defensor—. Debe consumirse lentamente y poco a poco deben comenzar a aparecer las cenizas blancas. Una vez que todo se

ha convertido en ceniza el defensor toma el incensario y va a depositar dichas cenizas al pie de un árbol que tenga follaje abundante, para que “su siembra”, la siembra del defendido, y en consecuencia él mismo refresque y tenga larga vida.

Una vez que las velas se han consumido, el defensor toma la cruz y se la lleva para “sembrarla” en uno de los dos *šooč* que tiene en su espacio habitacional.

El *šooč* es un lugar elegido conscientemente por el defensor en relación con la causalidad estructural de la enfermedad: frío-calor.

Uno de estos *šooč* está siempre en un lugar seco, es decir en un lugar donde da directamente el sol. Ahí el defensor siembra —en el momento en que es reconocido como tal— un jocote (*Spondias purpureae*, L., *anacardiaceae*), que en moché es llamado *po'n tee?*. En este lugar serán enterradas las cruces de defensa de las personas propensas a enfermarse por causa fría. Pudimos observar al lado de este árbol numerosas cruces. Contamos doscientas sesenta y siete. (Esto no quiere decir que hayan sido sembradas doscientas sesenta y siete personas diferentes, ya que cuando están enfermas pueden hacerse sembrar nuevamente).

El otro *šooč* está siempre situado al lado de un lugar húmedo, de un manantial o de un río. Este lugar debe estar sombreado por árboles frondosos y el defensor planta específicamente un matasanos (*Casimira edulis*, Llave et Lex., *rutaceae*), que los moché llaman *?aha? tee?*. Aquí

son sembrados los que tienen propensión a enfermarse por causa caliente. De esta forma el defendido estará fresco y podrá vivir larga vida.

En términos generales podemos establecer otro nivel de oposición entre estos dos *šooč*: El que está en lugar seco al lado del jocote es también utilizado para sembrar a las personas mayores. Necesitan el "calor" para tener larga vida y no caer enfermos. Se considera que dichas personas están más propensas a las enfermedades por causa fría.

Los jóvenes, por lo contrario, se considera que están más propensos a caer enfermos por causa caliente. Es por eso que son sembrados generalmente en el *šooč* situado al lado del agua.

No obstante la primera dicotomía que presentamos es válida en los dos casos. Hay jóvenes que

caen enfermos por causa fría, y viceversa.

La siembra de la cruz se realiza golpeando con una piedra sobre la misma. Una vez que ha sido suficientemente introducida en la tierra el defensor ofrenda trago al santo mundo implorando que sea aceptada y que el defendido tenga larga vida. El trago es vertido al tiempo que con la botella el defensor hace cruces.

Volviendo sobre la hipótesis que planteábamos al principio, este sector del sistema de representaciones ha conservado una vigencia profunda. El defensor lo utiliza para desempeñar a todo lo largo del proceso su función propedeútica insistiendo en la veracidad de lo creído desde siempre y en el riesgo de muerte que acecha a los delatores de la tradición. Cuenta casos concretos, interpreta, da significación, tranquiliza las conciencias,

las intimida si es necesario. . .

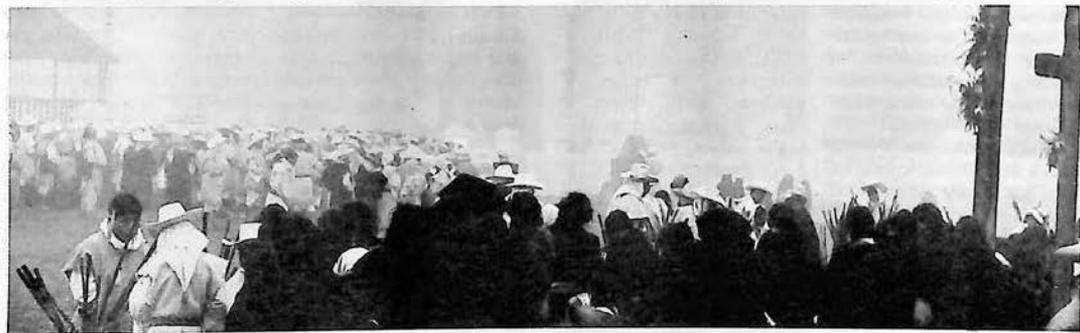
Si como decíamos más arriba en la perspectiva casual la intención es acto y la estimulación a la fidelidad amenaza, se comprenderá el por qué de la importancia del sector: el defensor "debe" defender al defendido, pero al mismo tiempo el defendido debe defenderse siendo fiel.

La responsabilidad del defensor —recordarse en las acciones rituales especiales de sus defendidos, ofrecer copal en el *poomibal*— lugar ritual que el defensor recibió en la montaña y a donde recurre en casos especialmente graves —subir a las montañas más altas para pedir la "liberación del aire", ir a ver a su propio defensor para hacerse digno del defender. . . , son considerados por el defensor como obligaciones personales ineludibles. Pero el defendido no puede ser

defendido contra su voluntad, contra su infidelidad, contra su desacato de lo vivido y creído.

Si aceptamos que en todo sistema la oposición consentimiento-violencia es una alternancia de control, en esta relación defensor-defendido también funciona. Si el defensor tiene "poder" para instaurar la defensa, la ambivalencia de su poder termina la incertidumbre, el miedo, la dependencia, la indeterminación.

Si es capaz de entrar en relación con las fuerzas invisibles, fuerzas ambivalentes y peligrosas; si es depositario del "capital de saber", si el consenso colectivo le reconoce como competente, es porque esta competencia protege la agresión. Protección que implica necesariamente un saber atacar, agredir. Pero, siendo cada uno una víctima potencial la dependencia es doble: que me defienda y no me ataque.



BIBLIOGRAFIA CITADA

- AUGE, Marc "Sorcières noirs et diables blancs: la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de Basse Côte d'Ivoire" In: *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris 1973, 519-528. 1973.
"Les croyances à la sorcellerie", In: *La construction du monde*, Maspéro, Paris, 52-74. 1974.
BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Paris. 1972.
CLIER, A y MANCEL, Y. "Le discours scientifique aux risques de l'énonciation" In: *Dialectiques*, n 26, 25-34. 1979.
CORZO, A.R. *Geografía de Chiapas*, Protos, México. 1946.
EVANS-PRITCHARD, E. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Par. 1972.
FUENTES Y GUZMAN, A. *Recordación Florida*. . . t. III, B.A.E., Madrid. 1972.
GARCÍA-RUIZ, J.F. "La cervelle du ciel: ethnologie du copal", In: *Techniques et cultures*, n. 5. Paris. 1981a.

- Por una etnología de la resistencia. Aparecerá INI. México. 1981b.
LEVI-STRAUSS, C. "Le sorcier et sa magie" In: *Temps modernes*, 41, 3-24. 1949.
MEDINA, A. "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", In: *Anales de Antropología*, X, UNAM, México. 1973.
MERCIER, P. *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F., Paris. 1971.
MIDDLETON, J., WINTER, E. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. R. & K. P., Londres. 1963.
MIDDETON, J. *Magic, Witchcraft and Curing*, Natural History Press, New York. 1967.
NAVARRETE, C. *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, México. 1978.
PEREZ, N. *Religiosos de la Merced*. . . Sevilla. 1924.
REMSAL, A. *Historia General de las Indias Occidentales*. . . B.A.E., Madrid. 1966.
REY, P. Ph. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Maspéro, Paris. 1972.
SCHUMANN, O. "El Tuzanteco y su posición dentro de la familia mayaense" In: *Anales*, INAH, n49, t.I. 139-148. 1969.

LOS SEXOS BIOLÓGICOS VS. LOS SEXOS POLÍTICOS

POR XABIER LIZARRAGA

"Pasarse de la diferencia a la desigualdad constituye un paso del plano cualitativo al plano cuantitativo que representa un abuso y conduce efectivamente a una forma de racismo sexual."

Odetta Thibault

Aunque fue Freud quien oficializó la famosa y acientífica sentencia de "anatomía es destino" (real en sólo una ínfima cantidad de casos), no fue él quien levantó la barrera que puede a veces parecerse infranqueable, entre la mujer y el hombre: la especie *Homo sapiens segmentada en dos contingentes que se desconocen, se enfrentan y se combaten, se buscan porque se necesitan más de lo que imaginan y menos de lo que socialmente institucionalizan, se alían y se traicionan constantemente, se manipulan, toleran y condicionan.*

Basta lanzar una mirada sobre la historia, como un ave que busca perspectivas alejándose del paisaje, para comprobar que entre el hombre y la mujer se han levantado barreras impidiendo la comunicación y el conocimiento (propio y de los demás), así como determinando relaciones de poder en una estructura social de jerarquías complejas. Una política que calienta la cama, la hamaca o el petate; que hace uso de la silla, la mesa, el machete y el azadón o la coa; que va a la oficina o al mercado y camina por la calle, por los caminos de tierra y por las playas; que se ofrece en cada mercancía del comercio y

en los espectáculos; que desborda los *mass media*; que tragina en las cocinas y guarda el calor de las fogatas y los hogares... que ha sido bautizada con el nombre de "familia", "escuela", "trabajo", "iglesia"... Una política sexual que muestra como credenciales unos genitales externos registrados en un archivo de deberes.

En la Biblia, por ejemplo, es Adán el primero en aparecer en la escena de la historia humana (historia judía), después de una larga obertura de luces y sombras, tierra, viento y agua, plantas y otros animales. Adán "hecho a imagen y semejanza de Dios", y Eva, oculta detrás de unas hojas, aguarda hasta ser creada a partir de una costilla de quien, anatómicamente, en un principio debió ser un Adán contrahecho (doce costillas de un lado y trece del otro). Pero ¿la imagen de quién fue creada Eva? En ninguna parte se da una respuesta a esta obvia pregunta: finalmente, para el patriarcado, es importante explicar al hombre (sexo masculino), mientras que explicar a la mujer lo es secundario y en virtud de lo que el propio hombre pueda obtener como beneficio. Ese dios, indiscutiblemente es de sexo

masculino, y será a través de María, como vehículo, que en el Nuevo Testamento llegará a materializarse en otra figura masculina: Jesús, rodeándose de una corte masculina de apóstoles... con mujeres al margen, como quien le secura el rostro durante el camino al Calvario y quien fuera salvada de una vida censurable, por prestarse al juego económico y exigido de los hombres.

En el Korán, por su parte, Alá que es Alá sin necesidad (por imposible) de explicación, como lo son el propio Jehová y Tao en China, tiene asimismo voz audible

entre los hombres, a través de su profeta Mahoma, y éste, un harém de figuras femeninas que para el Islám carecen de trascendencia, aunque haya sido por su primera esposa, la rica viuda Khadidja, que consigue salir del anonimato de la pobreza y ser escuchado. El patriarcado, ante las evidencias de las injusticias que impone, tuvo que crear la lamentable frase de que "detrás de cada gran hombre hay siempre una gran mujer". Con ella, reafirma la necesidad que tiene de la institución matrimonial y subraya el valor de segunda categoría



atribuida a la mujer. La masculinidad y la economía, en el juego del poder, con la mujer, entre los árabes, oculta tras ventanas con celosías y por los velos de su indumentaria: un cuerpo utilizable que no debe tener una presencia física por sí misma.

Del mismo modo en Grecia y en Roma, con sus notables diferencias, Zeus o Júpiter es la andromórfica imagen del poder, de la fuerza, de la divinidad que ocupa el vértice del triángulo jerárquico: un dios tronante, dios supremo y dios conquistador que usurpa el trono a través del parricidio y toma, para su placer, para su uso a mujeres (diosas y mortales) y a jóvenes de

uno y otro sexo, como paladín y modelo que es del cazador sexual que socialmente se espera sea todo aquel que posee entre los muslos un pene y dos testículos. Hera o Juno sólo será esposa, diosa del matrimonio y de la reproducción, madre y mujer celosa, colérica, vengativa y traicionera, nunca amante libre dueña de su propia existencia. Pallas Athenea, que nace de la cabeza por su fuerza y a través de la indumentaria que los hombres consideran como exclusiva de ellos mismos: el casco, el escudo y la lanza. Como diosa de la guerra, enemiga de Ares o Marte, logra imponerse en función de ser también la diosa de la sabiduría, repre-

sentando los intereses del saber masculino mediante el mismo transvestismo que la caracteriza. Como en algunos pueblos de América del Norte, la mujer puede aspirar a un mayor estatus a través de adoptar roles masculinos; y en este caso, mayormente justificado por su nacimiento directo del dios.

En el área Mesoamericana, con un poco más de realismo, es una mujer la que se yerge como diosa-madre en la punta del triángulo jerárquico, la terrible Coatlicue, quien sin embargo, para el patriarcado, debe morir para que el poder recaiga en el hombre (¿es el paso del matriarcado al patriarcado que tanto intriga a Bachofen o el matriarcado es sólo un mito teórico científico como aseguran algunos autores como Françoise Héritier?). Coatlicue muere a manos de uno de sus hijos, instigado por una hermana: la serpiente penetra (¿freudianamente?) en el cuerpo de cualquier Eva para tentar al macho y apoyarlo en su ascendente carrera de dominio (Electra o el hembrismo), arrodillándose después sumisamente ante su imagen... débil, peligrosa, inestable, como animal que envidia la anatomía del hombre (sic), animal castrado, y culpable de cuanto rasgo considere reprochable la sociedad de los hombres: sea la homosexualidad, el alcoholismo, la drogadicción, la obesidad, la esquizofrenia, etc. Freud, como tantos otros, cosechó nuevos argumentos para variar las explicaciones que le son necesarias al sistema patriarcal, con la bendición de la cientificidad, cuando Dios se vuelve Ciencia. No es extraño, por tanto, que Kate Millet afirmara que el patriarcado siempre tiene de su parte a Dios. Freud, como tantos otros insignes científicos, a la par que revoluciona concepciones, revierte la cien-

cia sobre los marcos imprescindibles al sistema: siempre se utiliza el mismo caldero. Freud agrade a lo instituido, al tiempo que lo auxilia a través de nuevos argumentos, posibles justificaciones.

Pese a todo, resulta frecuente que la gente muestre extrañeza cuando se plantea, aún desde perspectivas biológicas, el carácter político de la sexualidad. Primero, en función del dimorfismo sexual de la especie: la existencia de dos sexos (al anular los matices del *continuum*), que pueden ser reproductivamente complementarios; después, en virtud de la *polimorfía* de la expresividad, que el propio Freud reconoce, pero que valora según una moral temporal como *perversa*: la gran diversidad de conductas, preferencias y medios a través de los cuales cada individuo puede manifestarse como sujeto sexual.

Pretender negar que existen diferencias entre los sexos, desde un punto de vista biológico, resulta tan absurdo como cerrar los ojos para negar que el día y la noche son dos sucesos que se suceden en el tiempo, que comparten ciertas características como fenómenos y se especifican por otros. Negar diferencias en la sexualidad intraespecífica es negar, asimismo, al propio ser humano como ente biopsicosociocultural. Restringir o limitar, desde la ciencia, la sexualidad a la genitalidad, supone limitar el quehacer científico al marco de las exigencias de un sistema sociopolítico. Como expresara alguna vez Paul Gebhard, el conocer la realidad es más importante que complacer a un sistema social: la objetividad acerca de lo existente vs. la subjetividad que le es útil a una institución social.

La reproducción, argumento primigenio de tales actitudes de desigualdad entre los sexos, pone de manifiesto la posible comple-

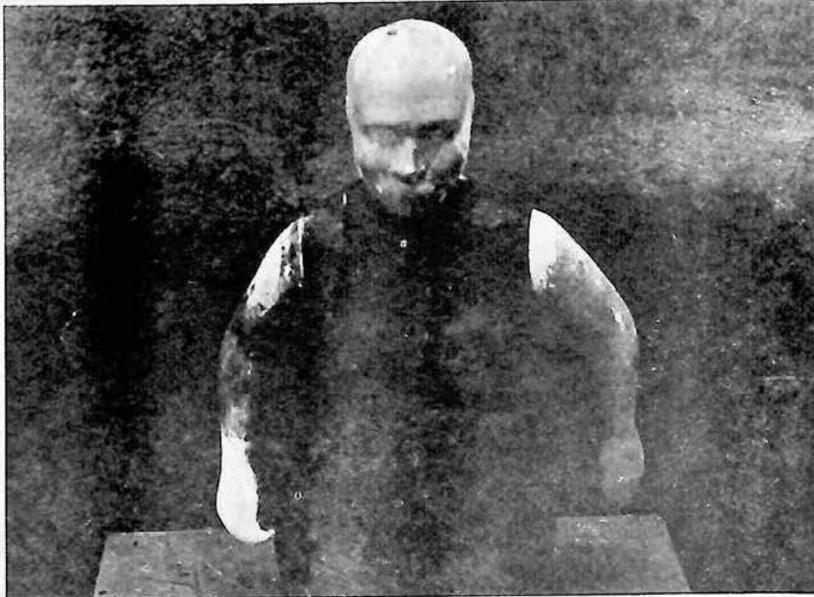


mentaridad biológica del dimorfismo sexual, a través de la fusión del óvulo con el espermatozoide. No obstante, como realidades complejas, las diferencias sexuales, tanto biológicas como sociales, alcanzan proporciones enormes, determinando diferencias vitales en el seno de los cuerpos sociales, que se significan políticamente.

Las diferencias en lo biológico cambian, más significativamente, a través de procesos evolutivos, determinando la diversificación de las especies en el *tempo evolutivo*. Las diferencias políticas se mueven a mayor velocidad, en virtud de verificarse en un tiempo más reducido, es decir, la existencia de una especie, el *tempo histórico*, que se reduce como impulsado por una fuerza acelerativa: la cultura.

Desde las primeras formas biológicas en las que encontramos caracteres sexuales identificables (especies hermafroditas o dimórficas) hasta el *Homo sapiens*, han transcurrido millones de años y un sin número de cambios evolutivos que complejizan y diversifican la vida sexual en la Tierra. En ninguna de estas especies lo sexual ha dejado de significarse por su función reproductiva (consideradas como poblaciones que subsisten), pero tampoco ha sido siempre, en todos los individuos de cada especie, una actividad reproductiva o exclusivamente reproductiva. Del mismo modo como los genitales y las formas de fusionarse las células germinales femeninas y masculinas han sufrido modificaciones a lo largo de la filogenia, las relaciones sexuales también han cambiado, no sólo en cuanto a formas de acoplamiento o inseminación, sino de significación.

En las especies más evolucionadas, las últimas en aparecer en el escenario vivo, los mamíferos, la sexualidad ha recorrido una



larga y bastante rápida historia de cambios hacia la complejidad expresiva que, en el ser humano, no puede dejar de significarse políticamente al adquirir valor social como reguladora de relaciones interindividuales.

Así, por ejemplo, ya en los primates más evolucionados, los procesos hormonales van perdiendo su carácter determinante de la excitabilidad, al tiempo que el *cortex cerebral* se responsabiliza, en forma prioritaria, de la actividad sexual. Al desaparecer los períodos de celo en las hembras, determinando que sean sexualmente receptivas todo el año, se abren las posibilidades hacia una enriquecida expresividad sexual, sin imponer limitaciones a la experiencia orgásmica fisiológica, en función de la reproducción. La actividad hormonal deja de regular el comportamiento sexual para regular básicamente las posibilidades de embarazo, en función de ciclos de ovulación en las hembras y la elaboración de material espermático para la inseminación en los machos.

El ser humano, como especie omnívora, creador de

cultura y que necesariamente vive en un contexto social, encuentra formas (políticas en última instancia: *zoon politikon*), a través de las cuales mantener ciertos satisfactores de sobrevivencia, estableciendo sistemas, más allá de lo puramente biológico, que aseguren el contacto entre los individuos de uno otro sexo y, con ello, aseguran una reproducción de la fuerza de trabajo. Ya se ha repetido, de una y mil formas, el importante papel que juega el trabajo, como mecanismo consciente mediante el cual nuestra especie se significa como tal, determinando que no sólo se utilice al resto de la naturaleza en beneficio de los miembros de la especie, sino que se busque optimizar su uso y transformarla, al tiempo que el propio ser se transforma a sí mismo: política de uso, de explotación, de transformación.

Ya desde otras formas primate, la organización grupal muestra sectores poblacionales que, como en las sociedades humanas (peleas a las diferencias específicas), se distribuyen

en sexos y edades: v.g. un bloque de machos adultos, uno de hembras adultas y jóvenes, otro de cachorros de uno y otro sexo que son dependientes, y otro más de machos jóvenes que, por regla general, se mantienen periféricos al grupo social. En tales agrupaciones primate podemos encontrar algunas diferencias, por especie, en relación a las jerarquías, los estatus y los roles de los miembros; comprendiéndose la diferencia de roles sexuales en virtud de la inversión parental (preocupación y cuidado de los más jóvenes) que, en el caso del *Homo sapiens*, puede, y de hecho así sucede, manifestarse en muy diversas y efectivas formas, sin que un rol, característico de otros primates, justifiquen roles humanos estereotipados, según el sexo, por considerarse naturales, instintivos o evolutivamente determinados.

Así, por ejemplo, entre los macacos japoneses, el estatus de los machos adultos parece depender, en gran medida, del que posee o poseía la madre; mientras que en otras especies depende, mayormente, de una imposición a través del

enfrentamiento físico: el dominio por la fuerza y/o la estrategia conjugada de algunos individuos para derrocar a otros. Sin embargo, en tales organizaciones no encontramos relaciones mayormente estables de tipo familiar, a no ser la relación madre-hijo durante la infancia. La organización familiar (nuclear, extensa o de cualquier otro tipo) podemos concebirla como una creación netamente humana, ligada al trabajo, dentro de un contexto de sociedad de jerarquías. Los ejemplos de *pareja permanente*, que observamos en otras especies, como por ejemplo algunas aves, o de *poligamia permanente*, v.g. los leones, no podemos considerarlas como reales organizaciones sociales de tipo familiar (aunque pudieran ser sus remotas raíces evolutivas), dado que no existe una interacción entre un grupo reproductivo y otro de la misma especie, y menos aún, relaciones de tipo económicamente productivo. Existe entre ellas y la institución familiar humana la misma distancia que separa al llamado *altruismo paterno-filial e intersexual*, del *altruismo social*.

De hecho, la relación política, y la sexualidad polimórfica como factor de ella, se determina a partir de una hominización, en la que

se conjugan un gran número de variables, tales como una evolución y complejización neurofisiológica que capacita a los individuos para la abstracción, la asociación y la reflexión, así como pone de manifiesto conductas conscientes y actos volitivos y la utilización práctica del devenir, con el manejo abstracto y simbólico del tiempo (la idea de pasado, de presente y de futuro); un grado de desarrollo neurofisiológico que llega a permitir la comunicación, no sólo entre los individuos en un tiempo presente, sino intergeneracional, a través de lo cual transmitir la experiencia; un dimorfismo sexual notorio (aunque podemos hablar de polimorfismo en virtud de un *continuum* biológico del sexo) que exige, para el logro de la reproducción, la identificación de los sexos como unidades no opuestas, sino operativamente complementarias; una anatomía especializada para el desarrollo de actividades de precisión y acciones simultáneas (dedo pulgar oponible, vista estereoscópica, centros cerebrales especializados, locomoción bípeda, etc.); una variabilidad biológica que auxilie en un alto grado a la adaptabilidad al medio ambiente; una plasticidad comportamental que también determina un enri-

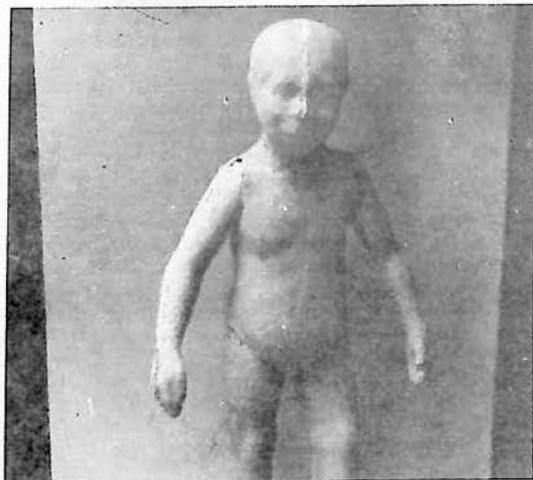


quecimiento de las posibilidades adaptativas, a través de procesos creativos y renovadores de la relación *ser vivo-medio ambiente*; una dieta amplia y modificable (omnívora) que amplie las posibilidades de utilización de los recursos nutricionales en los muy diversos medios ambientes, facilitándole a la especie su expansión geográfica; etc.

Todo ello exige, indiscutiblemente, una normatividad social de las relaciones, a través de códigos asumidos (contra todo deseo anarquista) por los miembros del grupo, así como el establecimiento de ciertos roles a desempeñar en el concurso social, según aptitudes o en función de intereses concretos para la satisfacción de necesidades. Sin embargo, como se ha venido apuntando, al establecerse relaciones de poder en la organización social, los intereses de unos cuantos individuos no siempre responden a una efectividad de las aptitudes, ni a los intereses de grupo social. De hecho, la división del trabajo por sexos y edad, necesaria en un primer período de la historia humana, con el transcurso del tiempo y en relación a los logros adaptativos alcanzados por las distintas poblaciones, dejan de ren-

dir eficazmente, convirtiéndose, por su rigidez, en obstáculos. A ello, cabe agregar que, en el seno de un sistema sociopolítico masculinizante de las objetivos sociales, *machista* en una palabra, los trabajos así divididos (por sexos y edades), se ven valorizados como "intranscendentes", "útiles", "necesarios", "importantes", "prestigiosos", etc., cambiando de valor social, generalmente, cuando por una u otra razón pasan de ser "propios" de un sexo a serlo del otro o bien se comparten. No podemos perder de vista que, por ejemplo, la docencia, al ser "también una actividad "propia" de las mujeres merece en cuanto a su significación social y al estatus de prestigio que antes tuviera: ¿o es que no existe diferencia, para el grupo social, entre lo que significaba un "mentor" y lo que hoy en día es ser "profesor" o "educadora"?

Si bien en un principio "lo masculino" y "lo femenino", definidos por la morfología externa y la reproducción, se complementan más allá de ésta última, en función de la dieta: el hombre aporta las proteínas animales a través de la caza y la mujer las proteínas vegetales mediante la recolección y posteriormente la



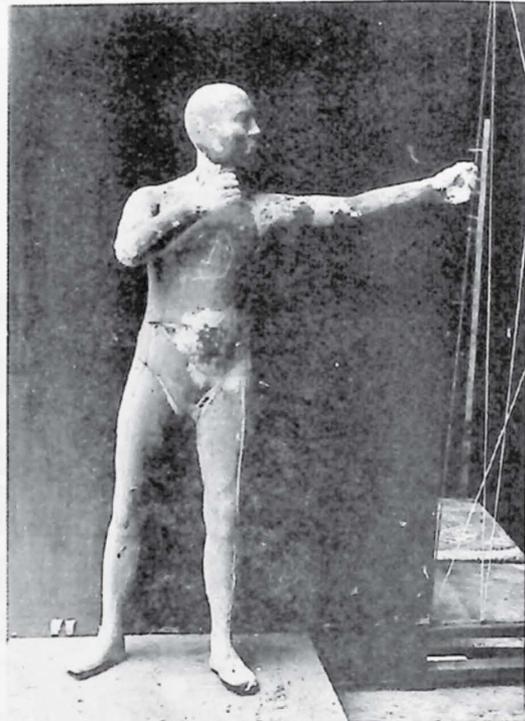
agricultura; después de un complejo desarrollo de la organización social, posterior sin duda a la revolución neolítica, tales dimorfismos sexuales del comportamiento se estereotipan en virtud de una política de dominio: el equivocado establecimiento de valores diferenciales por sexo, según una tabla rasa que mide a partir de la masculinidad. Los roles sexuales, necesarios para la sobrevivencia grupal no justifican una frase, más categórica y peligrosa que la sentencia freudiana, expresada por Wilson, quien afirma que en la anatomía van impresos los roles de una división sexual del trabajo. Si bien es cierto que desde cierta perspectiva sus argumentos sustentan su afirmación, el hecho de que existan aptitudes diferenciales, no implica un determinismo biológico de roles ni una rígida y necesaria división del trabajo por sexos, ya que, como se expresará posteriormente, las diferencias se explican como diferencias de los umbrales responsivos. De hecho, los roles sexuales, no siempre coincidentes en las diversas sociedades, se transforman en mecanismos sociopolíticos que segmentan a la población en dos sectores desiguales: un dominador y un dominado, "lo activo" y "lo pasivo" como polos, que son más ficticios que reales. A partir de ese momento, cuando la cultura puede modificar presiones biológicas, las tradiciones obstaculizan determinando que *lo eficaz se vuelve injusticia al perpetuarse más allá de lo que lo significa como útil y necesario.*

El ser humano, que a través de la magia y de la religión, ha buscado explicaciones sobre sí mismo, más concretamente sobre su origen y lo que llama "su naturaleza", sólo se ha planteado, y esto recientemente,

preguntas en torno a *qué es ser mujer y qué es ser hombre, dentro del polifacético marco de la ciencia y la filosofía.* La mujer, históricamente aceptativa de su condición social, como lo es el hombre de la suya, y presuponiendo que lo es por "naturalidad", debió abrir la puerta a las interrogantes para defenderse de sus propias concepciones que la limitaban, y consolidando, aislada y organizadamente, una actitud feminista en el sentido estricto del término. El hombre, en muy contados casos, intenta apartarse del favoritismo histórico que lo erige como sujeto frente al "objeto" femenino, con intención de comprender la realidad.

En el terreno de las ciencias sociales se empiezan a cosechar un nutrido conjunto de saberes, frutos de la observación, el análisis, el replanteamiento teórico, la autocrítica social, etc. Por su parte, el estudio de lo biológico también obtiene sus cosechas, y finalmente el conocimiento debe oponerse a lo institucional, a través de la evidencia. Ahora bien, frente a las evidencias se levantan falacias, muchas veces "bienintencionadas", que apuntalan a las instituciones, dado que ninguna ciencia es, *per se*, objetiva o subjetiva, sino que esto depende de quien en ellas se desenvuelva, dónde, cómo y por qué lo hace: política científica.

Freud y más recientemente la sociobiología wilsoniana, en forma muchas veces opuestas, son dos claros ejemplos de parcialidad de determinismo (ambientalismo y biologicismo) y del vicio histórico que establece equívocos interpretativos de una realidad, vista a través de la lente de un condicionamiento histórico (ideológico), que anula los continuos en que se expresa lo real, manejando elementos discretos y polaridades. Y en esencia, partir de una concepción binominal o bimór-



fica, de lo que en realidad es un *continuum* polimórfico y multifactorial, supone partir del error. Gran cantidad de "verdades" no son más que la aparente explicación de algo que se nos presenta como indiscutible, deformada por la propia perspectiva del planteamiento inquisitivo e interpretativo, y que impide descubrir el error porque en él estamos parados.

"Lo femenino", al incrementarse los trabajos en genética, se explicó apresuradamente por la doble presencia del cromosoma X, al tiempo que "lo masculino" lo fue por la presencia de Y. Desde la endocrinología también se dieron explicaciones en este sentido: andrógenos y estrógenos asociados a los conceptos de "lo activo" y "lo pasivo" respectivamente. En neurología no ha dejado de buscarse lo mismo. El nativismo conductual y el ambientalismo freudiano psicoanalítico han cumplido

con las mismas premisas, apoyándose prioritariamente en el dimorfismo genital externo y en una concepción de la libido desde la perspectiva masculina del deseo y del orgasmo, así como de la complementariedad biológica del hombre y la mujer como entes reproductores. Sin embargo, los descubrimientos recientes en las diversas áreas de investigación, niegan poco a poco las concepciones simplistas.

De hecho, la mayoría de las diferencias sexuales, más que innatas son el producto de una historia y de la interacción de un infinito número de factores, tanto biológicos como socioculturales, que deben ser explicados, independientemente de lo que la tradición cultural imponga como punto de partida: lo que podríamos llamar, en forma de homenaje, *principio Gebhard* de la investigación científica.

Desde una perspectiva distinta, feminista o si se quiere no masculinizante y

falocéntrica, el estudio de lo que es *ser mujer* y lo que es *ser hombre* (más allá del terreno del *deber* en una sociedad en particular), no debe partir, equivocadamente, de una negación de las diferencias, sino de su detección o de asumirlas en su significación real.

Los cromosomas X y Y son estructural, bioquímica y funcionalmente distintos, por lo que los productos de sus codificaciones deben ser distintos, pero "la feminidad" y "la masculinidad", concebidas como *comportamientos tipo*, no dependen, esencialmente, de ellos, dado que no imponen conductas fijas (como pretendería una conceptualización instintivista del comportamiento). Como sabemos hoy por hoy, todo cigoto comienza por desarrollarse, durante la ortogénesis, en igual forma, hacia un proyecto de realización final de fenotipo femenino, contenga XX o XY. Alrededor de la sexta semana, la presencia de Y, codificador del Antígeno Hy, en virtud de un gene localizado en la zona pericéntrica de uno de sus brazos largos, impone un cambio de dirección hacia la diferenciación sexual masculina. Las hormonas, entran en juego inhibiendo los conductos de Müller de los que se debían desarrollar las estructuras uterinas y la parte superior de la vagina, así como activan a los conductos de Wolff, responsables de la conformación de los testículos y de otras estructuras genitales masculinas. La hormona inhibidora de los conductos de Müller, por una parte, y los andrógenos, por otra, particularmente la testosterona — que no puede actuar si no se encuentra presente la proteína citosólica nuclear receptora de andrógenos, codificada por un gene en el *Locus TFM* de uno de los brazos largos del cromosoma X, detriminan el cambio de rumbo de la ortogénesis ha-

cia la masculinidad genital y fisiológica.

¿Cómo podrían los estrógenos ser los responsables de conductas socialmente calificadas como "femeninas", si son los andrógenos los que determinan el cambio de dirección del proceso hacia lo que podemos llamar la masculinización fenotípica del producto? Como varios autores aseguran: ser hombre es ser mujer transformada por efecto de las hormonas. ¿Es tan grande la distancia, entonces, aún entre los extremos reproductivamente complementarios del *continuum* sexo? Asimismo, los andrógenos sólo parecen significarse como responsables, comportamentalmente, de umbrales más altos o más bajos en relación a ciertas aptitudes que los roles sociosexuales han exagerado.

De hecho, la mezcla prenatal de las hormonas sexuales no anula funciones ni determina otras distintas creando dimorfismos, de tal magnitud, que pudieran justificar las concepciones de "sexos opuestos", "sexos necesariamente complementarios", "sexo bello" y todas aquellas manifestaciones del sexismo imperan-

te. Consecuentemente, los "comportamientos pasivos y activos" (sic), impuestos a la mujer y al hombre respectivamente, intentan reflejar, en forma simplista y manipuladora, una realidad biológica, en gran medida relativa: el que por ejemplo, ante la presencia de altos niveles de andrógenos se pueden manifestar actividades físicas rudas o más actividades de este tipo durante períodos largos. Sólo en fuertes pruebas de resistencia se expresan como determinantes de diferencias de alguna forma significativas. Los andrógenos, indudablemente que influyen en la potencialidad responsiva, y ningún planteamiento feminista serio, más allá de algunas actitudes de las viejas sufragistas, concibe que la igualdad social suponga someter a la mujer o al hombre a actividades que no puede realizar (levantamientos de pesos exagerados, lactar, inseminar, etc.) o que requieren de un esfuerzo tal, que atenta, primero, en contra de su organismo, y segundo, de la efectividad de la acción, tornándola relativa o nula.

La realidad es que los niveles hormonales diferenciales determinan umbrales responsivos altos o bajos,

que requieren de estímulos de mayor o menor intensidad, para que la respuesta se manifieste o resulte efectiva. En definitiva, ni "lo activo" ni "lo pasivo" son una exclusividad biológica de uno u otro sexo, ni califican atinada, y menos descriptivamente, los comportamientos encasillados en roles genéricos, sólo caricaturizan valorativamente a los sexos en función de una mayor fuerza muscular en el hombre y un desgaste físico en la mujer durante los procesos de ovulación, embarazo, parto y lactancia, desde la perspectiva socioeconómica de una mayor explotación de la fuerza de trabajo.

Ahora bien, los niveles hormonales, aunque son diferenciales entre los sexos, también fluctúan entre los individuos de un mismo sexo (sin determinar direcciones comportamentales rígidas o estereotipadas) y aún en un mismo individuo, no sólo a lo largo de su ontogenia (el paso de la infancia a la llamada "adolescencia" y del estado de "madurez" al de "vejez"), sino en función de diversas variables, como los estados anímicos, las exigencias y los mismos condicionamientos sociales (lo que no implica postular razones de tipo conductista como explicación de los comportamientos sexuales). No podemos olvidar, además, que un gran número de mujeres, por ejemplo, poseen una fuerza física mayor a la de otro nutrido número de hombres, ya que ésta también depende, más allá de la anatomía, por el hecho de ser fenotípica, del medio ambiente en que el individuo se desarrolle y de las exigencias que éste le determina. El desarrollo muscular y la fuerza, como tantas otras aptitudes, no sólo se establece en función de un programa biológico (aunque los somatotipos sean inmodificables), sino por el ejercicio que estimula su expresividad. El hecho mis-



mo de que la mujer posea, según parece irse demostrando, una "mayor" aptitud, dado umbrales más bajos, para el análisis lingüístico, por ejemplo, no implica, tampoco, una superioridad de ésta frente al hombre, ni una efectividad femenina mayor, generalizada, en tareas que requieren de tales aptitudes.

Los innumerables equívocos que a lo largo de la historia han establecido las barreras entre los sexos, carecen de una biología explicativa, o por lo menos, las explicaciones biológicas que por lo general se han dado, no son determinantes, a grados tales, como para justificar la polaridad social de los sexos y los comportamientos.

Sin embargo, no es difícil comprender que se hayan establecido tales desigualdades (lo que no implica justificar que persistan), así como al consolidarse, se hayan asumido como inevitables y aún como "naturales". De hecho, las ideologías tampoco son producto de una voluntad repentina, individual y casual implantada burdamente a través de los puños, valga la metáfora. En la observación empírica de lo que a los seres nos rodea se arraigaron los principales equívocos que, tiempo des-

pués, pueden ser desenmascarados a través del conocimiento objetivo. Tales razones de la existencia de los roles, no obstante, y como ya se expresó, sólo son temporales y parciales, dependiendo de las variables que entran en juego. Sin embargo, la ciencia, o más justamente los científicos, han seguido apoyando, consciente o inconscientemente, las desigualdades útiles a un sistema político de explotación, en virtud de que han observado reales diferencias sin saberse explicar sus reales significados.

Freud, enclavado en una ideología concreta, como tantos otros científicos, fue incapaz de apartarse lo suficiente de lo que son falacias para comprender las contradicciones entre lo real y lo determinado históricamente (biología vs. tradición, cultura, ley, etc.). Sus estudios, por poner un ejemplo, sobre sexualidad femenina, distan tanto de la realidad como distan de ella los estudios sobre comportamiento animal, que pretenden llegar a conclusiones generales y definitivas, estudiando a éstos fuera de sus ambientes naturales, con muestras estadísticas insuficientes y sesgadas. Es imposible determinar las características específicas de la sexualidad femenina a través de la

muestra utilizada por Freud: mujeres de cierto estatus socioeconómico que acudían a él, psiquiatra, en busca de ayuda profesional, movidas por una depresión, angustia, temor, etc. Las mujeres esquimales, bantúes, amazónicas, etc., aún de su tiempo, distaban mucho de manifestar los mismos comportamientos y expresar iguales experiencias. Y sin embargo, Freud es sólo un ejemplo y son innegables sus aportaciones como revolucionador del estudio psicológico y comportamental.

Desde muchas otras corrientes, ciencias y teorías se han cometido errores semejantes y sólo a través de un mayor número de investigaciones, con planteamientos que limpien viejos postulados e hipótesis de rasgos ideológicos concretos y particulares, podrá iniciarse un verdadero estudio de las diferencias para el logro de una optimización de las mismas, anulando desigualdades sociales que caracterizan una política sexual tendenciosa. Si los resultados obtenidos por científicos como Masters y Johnson son aún incompletos y susceptibles de un gran número de mejoras, aún y cuando las variables fisiológicas son más fácilmente controlables ¿qué po-

demos esperar de un saber, sobre lo que es "ser mujer" y "ser hombre", cuando éste parte de una perspectiva errada y parcial: la masculinidad preponderante como rasgo característico de las instituciones y las expectativas sociales? Frecuentemente la investigación social, y esto es un hecho ampliamente reconocido, cae en errores graves por una tendencia etnocentrista de los postulados iniciales de la investigación; la antropología en general, no se ha salvado de caer, innumerables veces, en el antropocentrismo, y prácticamente ninguna investigación sociológica, antropológica, psicológica, biológica, etc. se ha percatado de que están fuertemente viciadas de un falocentrismo deformante. Con ello, desde el arranque, se establecen los equívocos, que sólo a través de un análisis de la política sexual impresa en las acciones, pueden ser desenmascarados.

La biología y la cultura, en sus más amplias acepciones, son elementos interrelacionados, la biología de los sexos y la política sexual son factores muchas veces confundidos, a partir de una desigualdad y una imposición de intereses en busca de una explotación intraespecífica e intersexual.



BIBLIOGRAFIA:
Alvarez-Gayou, J.L. y col. *ELEMENTOS DE SEXOLOGIA* Ed. Interamericana, México. 1979.
Monney, J. y P. Tucker. *ASIGNATURAS SEXUALES* Ed. A.T.E., Barcelona. 1978.

Wilson, Edward O. *SOBRE LA NATURALEZA HUMANA* Fondo de Cultura Económica, Col. C.P. 187, México. 1980.
Sullerot, Evelynne. *EL HECHO FEMENINO* Ed. Argos Vergara, Barcelona. 1979.
Millett, Kate. *POLITICA SEXUAL* Ed. Aguilar, México. 1968.

HOMBRES DE MAÍZ

UN MOTIVO MESOAMERICANO

por Perla Petrich

Nuestro propósito consiste en identificar la presencia del motivo del maíz en tres bases discursivas diferentes a fin de compararlas y demostrar que, en conjunto, configuran una especie de "diccionario cultural" en el que la denominación "maíz" tiene una definición propia y específica, definición que sólo será válida dentro de un área social, cultural y geográficamente limitada.

Nuestra comparación se sitúa como una aproximación a la textualidad y al mismo tiempo a la intertextualidad¹.

Entendemos por "texto" no un producto terminado, cerrado, sino un espacio en donde se operan procesos de significación que se conectan necesariamente con los de otros "espacios" textuales, con otros códigos,

con la sociedad, con la historia, en definitiva, con la intertextualidad.²

La intertextualidad puede estar determinada por bases discursivas y por dimensiones transtextuales como lo son los sustratos socio-culturales.

Dentro de los límites de este trabajo nos interesa en el primer caso identificar y analizar un motivo que emigra de una estructura discursiva a otra, conservando siempre el mismo núcleo sémico pero alterando o completando su manifestación figurativa y en el segundo caso determinar cómo se construye dentro de un contexto socio-cultural (el mesoamericano y específicamente el maya) la configuración del maíz.

1.1 Corpus considerado: Hemos seleccionado tres discursos que pertenecen a la tradición cultural mayense: en primer lugar el *Popol Vuh* —el libro de la tradición maya-quiché—, en segundo una versión actual del mito sobre el origen del maíz que es común a Guatemala y al sur de México y por último: *Hombres de Maíz*, de Miguel Angel Asturias.

En los dos primeros casos se trata de etno-literatura³ relatos anónimos que "cuentan" desde tiempos inmemoriales el origen de las tradiciones del pueblo maya; el tercero es un discurso

letrado, individual, que, sin embargo, por la idiosincrasia y la genialidad del autor, se fusiona con la memoria y el conocimiento colectivo

hasta tal punto que la comunidad y su mundo mítico parecen asumir la narración.

Estos tres discursos fun-

cionan como estructuras receptoras del motivo del maíz:⁴ cada uno pone de manifiesto connotaciones y modalidades determinadas por el momento histórico en que han sido producidos y por la función social que se les atribuyó.

1.2. Perspectiva metodológica.

La perspectiva de nuestro trabajo es semiótica y se inscribe en la orientación de los trabajos realizados por la escuela de Algirás Greimás.

Este método supone que todo objeto semiótico (ya



escrita en donde, al menos en gran parte, el código semántico está presente en el texto. En el primer caso podríamos hablar de implícito referencial (la creación individual supone una selección, una combinación de elementos para provocar un efecto de sentido cuya significación profunda conoce —y asume— el autor como responsable). Lo que se pone en evidencia en el caso de la literatura oral y de la literatura escrita es el rol del individuo en la creación y en consecuencia, la función de los intelectuales (cf., Goody J., 1979)

⁴ Otras fuentes importantes de etno-literatura en donde está presente el motivo del maíz son el *Chilam Balam de Chumayel* (Roys, R.L., 1933) y *Los Anales de los Cakchiqueles* (Recinos, 1950).

¹ La noción de "intertextualidad" fue formulada por primera vez por Bakhtine (1946) y retomada principalmente por Roland Barthes y Julia Kristeva.

² cf. Barthes R., 1973

³ El etno-texto puede ser definido como el discurso cultural oral de una comunidad. El etno-texto es parte integrante del conjunto cultural y es únicamente dentro de este contexto que adquiere verdadero sentido, extrapolado resulta a veces incomprensible y esto se debe a que su código semántico está siempre implícito, hasta tal grado que, en la mayoría de los casos, el mismo narrador ignora el sentido "simbólico" de lo que cuenta; todo lo contrario de la literatura

sea una imagen, una sinfonía, un poema, etc.) debe ser analizado teniendo en cuenta su modo de producción, de elaboración.

En el caso en que el discurso se convierte en objeto de estudio, el método propone describir su construcción teniendo en cuenta las plataformas que "soportan" y determinan la estructura.

Todo discurso que reúne las características de un relato literario se apoya en dos niveles: el superficial y el profundo.

El nivel superficial posee un componente *narrativo* que condiciona la sucesión y el encadenamiento de estados y transformaciones y un componente *discursivo* que determina la articulación de figuras y los efectos de sentido.

El nivel profundo constituye la base axiológica de todo discurso y es una estructura interna que está formada por unidades mínimas de significación (vida — muerte, individuo — sociedad, naturaleza — cultura, etc.). Según el tipo de relaciones que se establezcan entre estos términos se efectuará una determinada clasificación de valores. Esta estructura interna no es estática, supone un sistema de operaciones que organizan el paso de un nivel a otro.

Esta base-subyacente, interna, además de señalar las relaciones entre los valores, pone en evidencia las operaciones de transformación. Estas transformaciones se manifestarán en el nivel superficial a través de las acciones de los "actantes" en el caso del componente narrativo y a través de las "figuras" en el del componente discursivo. Por ejemplo, el paso de la vida a la muerte puede traducirse



narrativamente como una prueba principal llevada a cabo por el "sujeto" con la finalidad de alcanzar su "objeto" de deseo. Discursivamente este pasaje puede organizarse con las siguientes figuras: Orfeo baja al Hades para rescatar a Eurídice (su "objeto" perdido⁵): en otro relato la misma transformación profunda puede manifestarse de otra manera: con una prueba principal negativa que tendrá como consecuencia inmediata la muerte del héroe en manos del enemigo: Héctor muere al enfrentarse con Aquiles.

Las posibilidades de manifestación de un mismo tipo de axiología interna al discurso son casi infinitas.

A continuación aclararemos algunos términos específicos que se encuentran frecuentemente empleados en relación al nivel discursivo del que no ocuparemos especialmente.

Cuando leemos un relato registramos una su-

cesión de información y de efectos de sentido que nos permite, progresivamente, elaborar una significación. Esta significación es posible no sólo por el desarrollo narrativo sino también por la presencia de *figuras* (componente discursivo) que sirven para calificar, para "vestir" los actantes⁶, los estados y las transformaciones del nivel narrativo. En el *Popol Vuh* por ejemplo, en la tercera parte del capítulo primero, se relata cómo los dioses dieron vida a los hombres gracias al maíz. En este caso el rol actancial de "destinador" le corresponde a los dioses, el de "destinatario" a los hombres, el "objeto" es la vida y el "ayudante" el maíz. La transformación que modifica la situación inicial: hombres sin vida porque no se había empleado la materia adecuada, se resuelve a nivel discursivo

con "la creación" del hombre de maíz.

En *Hombres de Maíz* observamos otro tipo de manifestación actorial⁷: el sujeto narra-

tivo está investido semánticamente en la figura del jefe de la comunidad: Gaspar Ilóm; los oponentes en los cultivadores ladinos, etc. Las figuras del discurso representan una red de imágenes ligadas entre sí. A este tejido de relaciones se le llama: *trayecto figurativo*. En ciertos casos, después de realizar una comparación se suele observar puntos comunes entre los trayectos figurativos realizados en diferentes textos. Todos estos trayectos, que poseen un mismo núcleo, pueden ser reunidos en una *configuración discursiva*. Por ejemplo, podemos considerar como configura-

⁵ A través de un gráfico el relato podría representarse de la siguiente manera: Nivel superficial: a) Componente discursivo: Orfeo baja al Hades e intenta rescatar a Eurídice.

b) Componente narrativo: Un sujeto lleva a cabo una prueba para obtener así el objeto que desea y modificar la situación de separación. Nivel profundo: Los dos valores que entran en juego son "la vida" y "la muerte". Se produce un pasaje del primero al segundo.

⁶ Actantes: Unidades sintéticas de carácter exclusivamente formal, anterior a cualquier tipo de investimento semántico y/o ideológico (cfr. Greimá-Courtes, 1979). Las relaciones que los actantes mantienen entre sí constituyen el modelo actancial: sujeto-objeto-destinador-destinatario-oponente-ayudante.

⁷ Podemos hablar de actores cuando los actantes, se manifiestan como figuras: el sujeto está representado por el príncipe (actor), el objeto por la princesa, el ayudante por el hada madrina, etc.

ción discursiva "la vejez" y como trayectos figurativos desarrollados en diferentes relatos "la enfermedad", "la jubilación", "la impotencia", etc. Otro ejemplo: "derroche" puede suponer como trayectos figurativos "vida de libertino", dilapidación por el juego (cartas, casino. . .), dilapidación por "amor" (engaño, desilusión amorosa. . .)

1.3. Algunas consideraciones sobre los motivos en etno-literatura.

1.3.1. *El motivo: unidad narrativa-unidad figurativa*: Una de las definiciones clásicas del motivo es la que da Thompson refiriéndose al cuento folklórico: "el motivo es el elemento más pequeño que tiene el poder de persistir en la tradición".⁸

La clasificación de motivos realizada por Thompson parece estar basada sólo en el carácter anecdótico o llamativo de las unidades narrativas ("something out of ordinary" "unusual").⁹

Esta actitud etnocéntrica resta científicidad objetiva a la clasificación. Lo que para una cultura puede resultar "sorprendente" es "normal" para otra. Si aceptamos el principio de identidad y diferencia cultural tenemos que admitir que una clasificación "universal" de motivos, propuesta desde una visión exclusivamente occidental, tal como la de Thompson, no es posible.¹⁰

Con esto no pretendemos desmerecer la obra gigantesca y valiosa que realizó Thompson sino relativizar ciertos conceptos y ampliar perspectivas.

Actualmente ciertos semióticos intentan definir el motivo no sólo como un micro-relato elemental sino además como una secuencia de tipo figurativa que se inscribe generalmente en un relato mayor. Esta combinación figurativa, articulada sintácticamente bajo la forma de micro-relato, se ubica fácilmente en contextos discursivos diferentes y variados conservando un cierto contenido propio que permite su reconocimiento inmediato.

La combinación figurativa varía según los contextos de empleo pero ya no es "catalogada" según su mayor o menor grado de exotismo sino considerada como un referente cultural específico. Tanto el aspecto narrativo (micro-relato) como el discursivo (combinación figurativa) son definidos y al mismo tiempo definidores de un universo socio-cultural.

La organización sintáctica del micro relato y su manifestación figurativa se caracterizan por elementos invariables pero, al mismo tiempo, el motivo se caracteriza por la existencia, en estos dos niveles, de variables que dependen directamente de la estructura receptora.

Esta, creemos, es la situación en la que se inscribe el motivo del maíz dentro de un ámbito que podemos definir, considerando las constantes socio-geográficas, como mesoamericano.

El micro relato, que en forma más o menos variable, encontramos en las tres narraciones que comparamos será el siguiente: cuando hubo carencia de alimentos se buscó la comida —los granos de maíz— y se los encontró en una gruta en la montaña. Ciertos animales ayudaron a encontrarlos y a sacarlos. Desde entonces el hombre tuvo que comer.

Este micro-relato presenta la combinación figurativa básica que nos permitirá su identificación inmediata. Según el tipo de discurso receptor del motivo y según el tema que desarrolle se realizarán otras articulaciones figurativas sobre esta estructura elemental.

1.3.2 *El motivo: unidad cultural*: El sustrato cultural, como ya lo especificamos, determina un número posible y limitado de combinaciones figurativas y en este sentido el motivo puede ser considerado como un producto del universo socio-cultural que representa y sólo dentro de este contexto es comprendido en su total espesor semántico.

Cada motivo pone en juego dos dimensiones semánticas: una práctica y otra axiológica o mítica¹², ésta última subyacente.

Para comprender el sentido de un motivo es necesario acceder a estos

dos planos: el primero es interpretado sin mayores problemas y en forma inmediata: el maíz, por ejemplo, en cualquier lugar del mundo es asociado a una figura que representa granos alimenticios. En cambio el segundo nivel, en el caso del maíz, sólo es accesible a los que participan de una tradición mesoamericana y pueden reconocerlo en figuras tales como una gruta en la montaña, las hormigas que salen de ella llevando granos sobre las espaldas, la masa con la que se creó a los primeros hombres, las bebidas que sirvieron para darles fuerzas y alimentarlos.

Únicamente el referente cultural permite encontrar las relaciones profundas —míticas— que hacen significativas las imágenes. El motivo está comprendido con una realidad, está "significado" por una axiología determinada, es parte del sistema de representaciones, es la expresión de una visión única del mundo: "El motivo debido a su articulación sintáctica y semántica no lo convierte en micro-relato, toma fácilmente lugar en contextos discursivos variados; debido a su forma figurativa específica y estereotipada, ligada tal como lo está al uso (en el sentido hjelmsleviano) remite a todo un universo socio-cultural determinado".¹³

El referente externo carga de contenido al mito mucho antes de que éste se inscriba en el discurso pero, una vez ocurrido esto, una vez que el motivo comienza a "emigrar" de una estructura discursiva a otra, cada texto utilizará al anterior para ampliar y completar las

⁸ Thompson S., 1946

⁹ Thompson S., 1975

¹⁰ cf. Bremond C., 1980

¹¹ cf. Courtés J., 1979-1980

¹² Courtés J., 1980 bis

¹³ Courtés J., 1980 bis, pág. 47

figuras que manifiestan el motivo, para emplear en cada caso una virtualidad sémica hasta este momento desconocida.

"El motivo —dice Greimás— inscrito en un determinado texto es sólo un trayecto figurativo entre otros y en este caso recubre el desarrollo de un tema: cuando lo encontramos en otro texto se lo reconoce manifestando otro tema diferente. Es todo lo contrario de la parábola —dirá J. Courtés— quien la define como un conjunto de trayectos figurativos que manifiestan un solo tema mientras que el motivo es una configuración única capaz de explicitar varios. Pero el motivo es motivo en un texto únicamente porque se refiere a otro texto y éste incluso lo remite a otro; su modo de existencia no es el de una unidad discursiva realizada sino el de una virtualidad inscrita en una especie de "memoria" transtextual. El motivo no es una unidad "en discurso" sino "en lengua", dirían algunos lingüistas"¹⁴.

Greimás, de este modo, hace alusión no sólo al encadenamiento de figuras (aspecto sintagmático del motivo) sino fundamentalmente al origen cultural de las figuras. Además señala un aspecto que nos interesa particularmente: la relación entre tema y motivo. El tema se diferencia del motivo por su mayor grado de abstracción. Por ejemplo, el tema

"muerte" puede desarrollarse a través de ciertas secuencias discursivas de tipo figurativo (motivos) tales como "fantasmas", "velorio", "entierro", "enfermedad", "desintegración", etc.

A su vez, un mismo motivo puede referirse a temas diferentes, por ejemplo, el motivo del entierro puede aparecer manifestando el tema de "terror", de "vampirismo", de "la resurrección", etc.

La cantidad y variedad de explotaciones temáticas dependen del tamaño del corpus disponible.

1.2.3. *Polisemia del motivo*: El motivo está formado por una serie de virtualidades que se manifiestan siempre parcialmente y en relación directa con la estructura que lo acoge. Cada relato y por supuesto, cada pintura, cada melodía, cada escultura, etc., expresa sólo uno o algunos de los aspectos significativos.

La única manera de captar la "densidad" semántica de un motivo es realizar un estudio comparativo de sus diferentes manifestaciones.

Del mismo modo que cada palabra posee un significado fijo y puede, al mismo tiempo, "revelar" un sentido diferente en cada frase según la intención del locutor, el motivo —según el tema que desarrolle— conservará un núcleo sémico invariable pero tendrá manifestaciones variables.

Observaremos cómo, en el caso del maíz, todas las combinaciones figura-

tivas tienen un denominador común: el grano es el alimento por excelencia. Sin embargo, en el *Popol Vuh* se trata de la materia con la que los dioses construyeron al primer hombre, en los mitos de tradición oral del grano divino que los hombres roban a la Dueña de la montaña y en *Hombres de maíz* del símbolo de una raza, de la causa de una lucha.

Este mismo fenómeno se repite en infinitad de casos. Otro ejemplo significativo puede ser el motivo del laberinto: para los budistas se trata del tema de la purificación mística y lo representan con la figura de la mandala; para un escritor como Borges es el tema de la existencia humana y las figuras elegidas son bibliotecas infinitas, corredores interminables, puertas sin salida, escaleras hacia la nada... Para Cortázar es el motivo que sirve para desarrollar el tema de la iniciación de una forma de vida diferente y desconocida que es presentada como salvación posible para el hombre. El laberinto, en este caso, está representado por figuras lúdicas como la rayuela.

Podríamos seguir citando ejemplos sobre la figura del laberinto pero lo que nos interesa destacar en este caso es que existe una unidad narrativa que es común a todas las manifestaciones y que puede encontrarse explicitado o no pero que está, en todos los casos, sobreentendida: un sujeto intenta descubrir, dentro de una figura muy intrinca-

da (constante figurativa), la manera de encontrar el camino correcto para llegar al centro. Sólo los iniciados logran conocer el secreto, los demás fracasan.

L

as variaciones figurativas traducen dos situaciones: por una parte son signos de

la presencia de distintos *sustratos culturales*: el caso de las representaciones del laberinto a través de la mandala dentro de la tradición budista oriental y el de otro tipo de articulaciones figurativas elegidas en occidente para el mismo motivo. Por otra parte, indican un mismo *sustrato cultural* que da origen a muchas combinaciones, como es el caso del maíz dentro de la tradición maya. En esta situación las variaciones se deben a que cada estructura de recepción explota una posibilidad sémica del motivo estableciéndose una relación de complementariedad entre los discursos ya que cada uno completa la presentación anterior. Cada discurso dentro de esta cadena se convierte en contexto de otro y así indefinidamente.

2. Status semiótico del maíz

2.1. Inserción histórica

"El maíz que le salga será su maíz, la semilla para sus hijos y sus nietos y los hijos de sus nietos. El maíz que no le salga se-

¹⁴ Greimás A., 1979, pág. 6

rá su vergüenza y su hambre y su desdicha y la maldición de sus hijos y sus nietos y los hijos de sus nietos".

Mario Monteforte Toledo: *Llegaron del mar*.

La agricultura mesoamericana ha desarrollado conocimientos y técnicas que permitieron resolver eficazmente los problemas de subsistencia, pues la gama de productos era, y en ciertos casos sigue siendo, abundante.

Pero lo que sorprende profundamente en la relación del hombre mesoamericano con la naturaleza en que está inscrito es la importancia acordada a una de esas plantas —el maíz—¹⁵ tanto en el sistema de representaciones como en la relación significante de identificación y reconocimiento individual y social.

En el espacio social de los diferentes grupos mayas, "la milpa" es un referente determinante ya que el hombre encuentra en él su identificación: "Saber trabajar" máxima connotación de competencia como hombre —es sinónimo de "saber cultivar el maíz" y "trabajar" significa ocuparse de la milpa. El campo es el espacio masculino por excelencia y es en la relación con el mismo, en su trabajo y cuidado, que el hombre siente comprometido completamente su tiempo, su inteligencia, su identidad. . .

Esta relación de reconocimiento está expresada con gran precisión en la reflexión de uno de

nuestros informantes mochó¹⁶: "El maíz tal como se cocina se cultiva: con paciencia, sin descuidarlo un momento. Si la señora de la casa no atiende bien su comida o la hace sin cariño, los tamales no serán suaves ni dulces. Si yo descuido mi milpa, si no le hablo con buenas palabras, si no la limpio, si no estoy aquí para cuidar que no se la coman los pajaritos, no



saldrán las mazorcas, mi cosecha no será abundante, todo estará perdido."

Al mismo tiempo el "maíz" es uno de los elementos fundamentales del reconocimiento social. Cuando las diferentes autoridades discuten la posibilidad de que tal o cual persona sea designada para pasar "un cargo", es decir, asumir durante un año una función al interior del sistema tradicional de autoridad —reconocimiento social del individuo—, aparte de interrogarse sobre su fidelidad a la tradición, a las creencias. . . , plantean como condición "que disponga de su maíz", es decir, que sea capaz de

producir suficiente grano para afrontar los deberes y gastos que conlleva la función.

Esta misma mecánica de código referencial se aplica también a la mujer ya que socialmente está en relación con la "competencia culinaria". Preparar "la comida" es sinónimo de

—los elotes —primicias de la cosecha— son ofrecidos a la divinidad y a los ancestros como prueba de fidelidad y agradecimiento.

—los granos maduros de la mazorca son utilizados como medio de adivinación para conocer la voluntad de los dioses¹⁷.

—la caña se usa en ocasiones para construcción de los muros de la casa que serán después recubiertos de barro. También es utilizada como fertilizante en forma de ceniza.

—los "pelos de elote" tienen propiedades diuréticas y con ellos se prepara una infusión que se debe en ayunas.

—las hojas que envuelven la mazorca tiene también múltiples usos: para envolver cierto tipo de tamales, para envolver el copal blanco, para transportar y guardar el tabaco silvestre que fuman en ciertas ceremonias, para envolver los cigarrillos ordinarios. . .

—las hojas y el tallo sirven también como forraje para los animales, sobre todo la parte superior del tallo tierno. Esta misma parte de tallo contiene abundante líquido y los indígenas lo mascan cuando trabajan en el campo o cuando viajan por la montaña.

—el olote —corazón de la mazorca— es utilizada para desgranar: con sus asperezas se frota los granos de las mazorcas hasta desprenderlos. En ciertos lugares lo utilizan como combustible pero esto es poco frecuente pues, en general, se cree que "si se quema el corazón del maíz la cosecha

¹⁵ Entre otros productos queremos señalar: Frijol, calabaza, tomate, maíz, chile, yuca. . .

¹⁶ Julián Ramos. Motozintla (Chiapas), 1981

¹⁷ Popol Vuh, 1975, pág. 20

próxima se pudrirá como castigo".

—Con hojas de maíz se hacen las cruces de defensa individual que los mochó colocan en la parte interior de la puerta de la casa para que ésta esté protegida contra las malas fuerzas o las agresiones.

L

a vida cotidiana del hombre mesoamericano gira en torno a esta planta: el maíz es her-

vido con un poco de cal cada noche. La cal permite retirar la cáscara con facilidad y, al mismo tiempo, ablanda los granos.

A las cuatro-cinco de la mañana la mujer o las mujeres de la casa se levantan y comienzan a moler el maíz en el "metate". Así se obtiene una masa homogénea —"el nixtamal"— con el que serán hechas las tortillas del día. Una vez preparada la masa, la van separando en pequeñas bolas que son "torteadas", es decir golpeadas regularmente con las manos hasta que se extienden en forma de tortilla fina. Acabado este proceso se deposita la tortilla sobre el "comal" —placa de barro cocido que se coloca sobre el fuego— en donde se endurecen y doran. Las tortillas son colocadas luego en una calabaza a la que se le ha abierto en la parte superior un hueco redondo. Se las tapa con una ser-

villeta o una hoja de guineo para que se conserven tibias.

Si el hombre debe ir a trabajar a la milpa, la esposa le preparará una gran bola de masa de maíz cocido y pondrá agua en una calabaza —"pumpo"— para que pueda preparar su "pozol" a la hora de la comida. La preparación es simple: consiste en mezclar —"batir"— con las manos la masa de maíz con el agua hasta preparar una bebida espesa que se tomará acompañada de tortillas.

Si parte en viaje corto, le prepara el "pistón" o tortillas gruesas a las que se les disuelve grasa en las dos caras externas. De esta forma se conservan largo tiempo a condición de que cada día sean expuestas al sol. Estas mismas tortillas pueden estar rellenas de frijol. Si el viaje es largo —unos ocho o diez días— le preparan una masa gruesa de maíz que dura sin descomponerse varios días.

En la vida normal, cuando toda la familia se reúne en la casa al final de la jornada, las tortillas están siempre presentes acompañando al "atole" (bebida preparada a base de maíz) o a los frijoles.

Para el día de los muertos y para las fiestas de fin de año los mochó hacen una comida especial: los tamales de pollo o de cerdo. Para prepararlos la mujer y el hombre van a buscar hojas tiernas de guineo que luego tuestan



sobre el comal. Sobre estas hojas se colocará la masa de maíz, un poco de carne y una cucharada de mole (salsa a base de chocolate). El todo se envuelve quedando bien cubierto con la hoja. Terminada la operación los tamales se colocan en una olla y simplemente se los calienta.

Un último elemento que queremos señalar es la percepción que los mochó y numerosas comunidades mayas tienen sobre la función alimenticia del maíz: este grano está considerado —dentro de la taxonomía indígena mesoamericana— como alimento "caliente"¹⁸ pero es la única planta —junto con el copal— para la cual nuestros informantes se veían obligados a reflexionar. La definición taxonómica es ambivalente, en ciertos casos puede ser considerado como un alimento "caliente" y en otros como "frío". Esto es importante pues, junto con el copal, son las dos

plantas investidas con mayor carácter sagrado.

Por otra parte, dentro del esquema de la función nutritiva de los alimentos, el consumo del

maíz bajo la forma sólida tiene como misión "alimentar la carne del hombre", mientras que como alimento líquido —"atol", "pozol", "puzunke"— está destinado a la fortificación de la sangre. Si se les pregunta en qué consiste tener hambre, responden que "en no comer tortillas". Consideran insuficiente cualquier tipo de dieta que no incluya tortillas o por lo menos, el maíz preparado de una de las múltiples formas que conocen.

En la intimidad cotidiana el hombre maya mantiene una relación personal con esta planta que ha sido, y sigue siendo, considerada como un ser viviente sagrado.

¹⁸ Tanto los indígenas como los mestizos mexicanos establecen una clasificación dual de alimentos, enfermedades y medicinas a partir de la oposición: "frío"-"caliente". Este sistema taxonómico no está basado en la temperatura de las cosas sino en "calidades" de esas cosas. El equilibrio perfecto está concebido

como la ingestión por partes iguales de esos dos tipos de alimentos. El cuerpo puede enfermarse por exceso de frío o calor, la medicina tendrá que caracterizarse por contrarrestar el exceso: será "fresca" cuando se trata de una enfermedad caliente y viceversa.

Refiriéndose a las tradiciones actuales de Guatemala dice Valladares: "La Madre Maíz está identificada con la propia milpa y la forma religiosa "Nuestra Madre" con que es llamada, se refiere al maíz en general y en abstracto. Las costumbres del Santo Maíz nos revelan este ser, pues el objeto de estas revelaciones es el de congraciarse con el espíritu del grano. . . El propio grano ofrece también calidades de santidad participando así directamente de la naturaleza de la Dueña, como si fuera la expresión material de la deidad, tal es la veneración que se tiene al grano, que está prohibido tirarlo, pisotearlo o quemarlo. . . si algún indígena encuentra algunos granos abandonados en el suelo, inmediatamente los recoge con expresiones de indignación por el descuido y con frases de desagravio para el Maíz¹⁹.

Aún en la actualidad, en el caso de algunos grupos mayas, la buena cosecha, la producción abundante, están estrechamente ligadas al cuidado, al cariño y al cumplimiento fiel del deber de ofrecer "costumbres", es decir presentar las ofrendas requeridas: cuando el niño nace el cordón umbilical es cortado sobre una mazorca para que tenga "larga vida" y para que la cosecha próxima sea abundante; antes de cada siembra se ofrece copal, se encienden seis velas delante de las semillas que se sembrarán y se ruega para que "la vida salga de esos granos".

Cuando el elote comienza a crecer, el campesino va todos los días a la milpa y pasando la mano sobre las jóvenes mazorcas les habla "para que crezcan sin penas, para que la Madre Maíz esté contenta".

Thompson resume con emoción esta realidad refiriéndose a los mayas antiguos pero creemos que lo mismo puede decirse en la actualidad en relación al indígena que cultiva su maíz: "El maíz constituía más que la base de la civilización maya, era el punto focal del culto y todos los mayas que trabajaban la tierra le habían levantado un altar en su corazón"²⁰.

Es casi imposible pensar la vida de un indígena sin el maíz, a él le dedica la mayor parte de su tiempo y de su espacio: la milpa crece alrededor de la casa y en todas las laderas de las montañas, está sobre la mesa, servido como alimento preparado y gran parte de la cocina está ocupada por "la troje", depósito de madera en donde se conservan las mazorcas que serán desgranadas diariamente.

En esta situación no resulta difícil comprender que la vida del hombre depende del maíz, que está hecha de maíz.

2.2. Inserción narrativa.

2.2.1. *Popol Vuh*²¹

"He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.

Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores, que se llamaban Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo de amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los vasallos que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados, que aparezca el hombre, la humanidad sobre la superficie de la tierra". Así dijeron.

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche, luego buscaron y discutieron y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía

entrar en la carne del hombre.

Poco faltaba para que el sol, la luna y las estrellas aparecieran sobre los Creadores y los Formadores.

De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.

Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac (el gato de monte), Utiú (el coyote), Quel (una cotorra vulgarmente llamada chocoyo) y Hoh (cuervo). Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil. Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado, ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz (en la formación del hombre) por obra de los Progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y ma-



¹⁹ Valladares L., 1957, pág. 198

²⁰ Thompson E., 1975, pág. 254-55

²¹ *Popol Vuh*, 1975, pág. 103

zorcas blancas y abundante también en patate y cacao y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá.

Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los progenitores, Tepeu y Gucumatz así llamados.

A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne, de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados²².

Según el *Popol Vuh* los dioses primero intentaron hacer los hombres de barro; hablaban pero no comprendían, se mojaron con la lluvia y no pudieron subsistir. Luego los hicieron de madera pero no tenían ni alma ni



cerebro. Finalmente decidieron crearlos de maíz que resultó ser la materia perfecta.

Pero fueron demasiado inteligentes, quizá tanto como los dioses, por este motivo fue necesario que "el Corazón del cielo" les echara un vaho sobre los ojos y destruyera de este modo su sabiduría²³.

Los dioses necesitaban tener "vasallos" que los "sustentaran" y "nutrieran", que fueran capaces de venerarlos y ofrecerles los alimentos rituales (plegarias, incienso, velas. . .) y por este motivo se propusieron crear al hombre. Pero estos dioses, al contrario de las divinidades católicas, no son omnipotentes ni omniscientes, dependen de la naturaleza que se revela como la única fuerza creadora: el maíz es la sustancia primordial sin la cual el nacimiento del hombre no hubiese sido posible.

Por otra parte, sin la ayuda de los animales que encontraron el camino de Paxil y Cayalá el maíz nunca hubiese podido llegar a manos de los dioses.²⁴

La actuación de los dioses está explícitamente modalizada por un poder hacer limitado: la naturaleza posee el rol principal, el de fuerza englobante y determinante.

En la creación del hombre existe un intercambio de dones permanentes: los dioses dan la vida y el alimento a los hombres y estos, a cambio, les aseguran su alimento ritual (ofrendas, plegarias. . .)

En este caso es interesante destacar que la creación del hombre en el *Popol Vuh* es la representación de un tipo especial de relación entre la instancia sagrada y la humana. En el fondo del relato no se puede "leer" el reflejo de la sociedad sino su estructura ideológica funcionando: para los mayas en general la relación con la divinidad se establecía a partir de un intercambio²⁴ que implicaba deberes y beneficios para ambas partes; el hombre debía recibir favores de parte de la divinidad si cumplía con las obligaciones prometidas, en caso contrario merecía

su castigo. A su vez, si las divinidades no otorgaban los dones merecidos (lluvia, buena cosecha, salud, etc.) los hombres podían reclamar el cumplimiento del contrato e incluso en casos límites, enfrentar a la divinidad.

Frente a esta concepción la llegada y la imposición del catolicismo significó para el indígena un cambio total de vivencia religiosa.

El dogma católico sostiene una creación del hombre como resultado de un acto generoso y desinteresado por parte de un Dios que lo da todo porque puede todo. Aparentemente este Dios no necesita ni pide nada a cambio, sólo —y en este punto entramos en el campo de la manipulación²⁵— un agradecimiento eterno e incondicional frente a su "infinita bondad". En esta situación el hombre no puede exigir nada puesto que lo debe todo. Es a partir de este momento que se instaura la dominación mayor que consiste, no en la aplicación de la fuerza, sino en la aceptación de la dominación por parte de los dominados, lo cual legitima el poder del que ejerce la opresión.²⁶

Este mecanismo de "atribución" constituyó la base de la ideología de la colonia: el español llegó a América a "civilizar" a los indios, a

²² Cf. *Popol Vuh*, pág. 107

²³ En los *Anales de los Cackchiqueles* también se habla de la creación del hombre con el maíz: se descuartizó al coyote para recuperar los granos en sus entrañas. Posteriormente con la sangre de la danta y de la culebra se amasó el maíz.

²⁴ Para la transferencia de un objeto entre los sujetos existen dos posibilidades:

la apropiación o la atribución. Cuando existen dos objetos en comunicación entre dos sujetos es posible otro tipo de relación: el intercambio.

²⁵ La manipulación consiste en el ejercicio de una dominación por parte de un sujeto sobre otro a través de la persuasión. Desde una perspectiva semiótica puede definirse como un "hacer-hacer".

²⁶ Cf. Godelier M, 1978.

ofrecerles como don a la salvación espiritual. El indio reducido a una situación negativa, negado de todos los valores incluso del humano en algunos casos —recordemos las interminables discusiones de la época sobre la consideración o no del indio como ser humano²⁷—, tenía que contentarse con “recibir de parte de los evangelizadores todas las “virtudes” que, supuestamente, no poseía. La “única” condición que se le imponía era la obediencia y el acatamiento de las nuevas normas.

Frente a este dios cristiano autosuficiente, los dioses en el *Popol Vuh* admiten que ellos no pueden vivir si sus hijos no los alimentan y se sobreentiende que los hombres no pueden vivir si los dioses no los crean y los nutren con maíz. Los dioses al elegir al alimento como materia para formar la carne del hombre sacralizaron este objeto y establecieron una relación de dependencia frente al objeto natural: gracias al maíz los dioses tuvieron “vasallos”, gracias al maíz los hombres tuvieron vida y comida, gracias al maíz los animales gozaron de reconocimiento. En esta relación de intercambio e interdependencia, el maíz es siempre el objeto que circula para establecer y asegurar el equilibrio.

2.2.2. Mito sobre el origen del maíz²⁸.

“Cuentan que el maíz viene de allá arriba y que al comienzo pertenecía a la Dueña del lugar²⁹; a la Dueña de la montaña que vivía allá en una cueva. En aquella época la gente tenía mucha hambre y entonces vieron salir a las hormigas de la cueva de la Dueña y las vieron salir con granos de maíz sobre sus espaldas. Entonces la gente llamó al pájaro carpintero para que abriera con su pico un hueco en la piedra. El pájaro no pudo. Entonces llamaron al rayo que lanzó una descarga muy fuerte. Toda la roca tembló y se rompió y entonces los granos quedaron libres.

“Los hombres tendieron las manos para recibir el grano sagrado y se lo llevaron a sus casas y lo plantaron y tuvieron muy buena cosecha.

“Un día apareció una mujer en la milpa y dijo: “Yo soy la Dueña del maíz, yo soy el grano que entierran, espero que aprecien esto, espero que no me olviden y me celebren muchas costumbres”.

El motivo del maíz desarrolla en este caso el tema del origen de la planta alimenticia y fundamentalmente de su cultivo.

Gracias a la técnica, el hombre domina la tierra, la hace productiva, la saca de un estado salvaje y desorganizado.

El cultivo del maíz implica una actividad exclusivamente técnica.

El autor de esta “modalidad” de la naturaleza es el hombre, la divinidad está excluida. Esta oposición a nivel de la representación mítica está mediatizada al presentar la gruta que pertenece a la divinidad, su propio cuerpo, y las semillas que son su posesión más valiosa.

La configuración discursiva del robo, de la violencia de la apertura, del sacrificio de las divinidades es el medio a través del cual se establece la comunicación entre la divinidad y los hombres, es la forma de instalar el ciclo de prestaciones recíprocas por intermedio de las cuales los hombres gozarán del alimento y la divinidad de los tributos y las plegarias.

El mito asienta como lícita la imposición del orden humano sobre la naturaleza fecunda pero salvaje representada por la gruta impenetrable, dura y hostil. Los hombres iban a morir, tenían hambre y esto justifica la violencia empleada para “domesticar” la naturaleza, para extraer el alimento de base para la subsistencia. El robo, el trabajo del pájaro carpintero, la fuerza destructiva del rayo son actos de fecundación, actos de “cultura” que suponen la unión de contrarios: de lo femenino (la gruta³⁰ —matriz de la tierra—) y lo masculino (la penetra-

ción en el sentido amplio equivale al acto de “cultivar”, acto masculino por definición.)

La divinidad es sacrificada³¹ (robada, violada, fecundada) y de ella —en ella— nace el alimento, el maíz que el grupo utilizará como sustento básico.

La divinidad no es violada —fecundada— por los hombres: son los pequeños animales —zompos— los que roban el maíz, es el rayo el que rompe la roca. El rayo es la presentación del dios de la lluvia³², quien es la causa más importante de la germinación del maíz. El maíz nace de la unión de la Madre Tierra³³ y de la lluvia.

En esta perspectiva el hombre no es más que el beneficiario puesto que los verdaderos creadores del maíz son las divinidades, en definitiva la naturaleza permanentemente divinizada.

Ninguna versión presenta al hombre como autosuficiente, en todos los casos debe pedir ayuda a los animales, a los rayos, a las fuerzas naturales.

De esta manera se establece un origen divino para el objeto que ha provocado un cambio fundamental: el pasaje de un modo de producción (caza-recolección) a otro (agricultura organizada).

El campesino no entierra un objeto que posee sólo valores alimenticios, entierra a la divinidad

27 Cf. cronistas como Las Casas, Fray Tomás ortiz etc.

28 Según versión de Julián Ramos-Motozintla-1980

29 Según la tradición cada montaña tiene propietario-duño- y todo lo que allí vive o crece le pertenece. Es necesario “rogar” con tributos al “Dueño” del lugar para poder cazar, para poder realizar la roza o cualquier otro tipo de actividad.

30 Se trata de una divinidad que habita al interior de la montaña; a veces las grutas son consideradas como la entrada a su morada.

31 La gruta está considerada por el folklore como la matriz universal; el psico-

análisis sostiene que se trata del órgano femenino. Toda cavidad está siempre sexualmente determinada. (cfr Durand G, 1969)

32 El sacrificio tiene como finalidad establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una víctima que es destruida durante la ceremonia (cfr. Mauss M, 1968)

33 En el *Chilam Balam* de Tizimin y en el de Chumayel aparecen los Chacs —dioses de la lluvia— representados por conejos, pájaros carpinteros y buitres. Los Chacs tienen en sus manos bastones de rayos en zig-zag y lanzan sobre la tierra truenos y rayos (cfr. Thompson, 1975,pág.312)

que morirá y renacerá en la tierra bajo la forma del alimento sagrado. Esta creencia es la que convierte a la instancia sagrada en englobante de la cultura.

Todo hecho capaz de modificar fundamentalmente la sociedad, todo fenómeno reiterativo debe necesariamente ser explicado para poder integrarlo a las normas, a cierto orden social existente y anterior, a un referente ideológico que es común al grupo.

Es evidente que la mayoría de los relatos míticos-legendarios no son la reproducción fiel de los hechos reales —en este caso la domesticación de un planta salvaje— sino el eco cultural, socialmente interpretado, de crisis, que hubiesen implicado una modificación de los lazos establecidos entre los individuos.

El "olvido" de las circunstancias incompatibles con la axiología del grupo y su "reelaboración" narrativa permite la aceptación del nuevo fenómeno o acontecimiento, su incorporación y su asimilación social.

En el *Popol Vuh*, el "alimento" tiene carácter sagrado porque los dioses hicieron con su masa la carne del hombre, en las versiones del mito porque la divinidad —tierra, agua— se convierte en grano para

entregarse al hombre.

En el caso del mito sobre el origen del maíz el motivo se ha desamentizado, posiblemente por el carácter más restrictivo del tema: no se trata de narrar la génesis del hombre sino el origen de la planta que lo nutre, en poquísimas versiones se hace alusión a la figura del maíz como "carne del hombre"³⁴. Esta ausencia puede explicarse por varias razones: la memoria cultural conserva la relación del objeto con lo cotidiano, con la vida práctica de todos los días, o sea, fundamentalmente, con su valor alimenticio. El grupo ha perdido conciencia histórica del valor creador del maíz. El maíz del mito actual está en relación con una divinidad más cotidiana: la Dueña de la montaña que habita cerca de la comunidad y del lugar de trabajo del indígena.

Otra explicación puede encontrarse en la presión ejercida durante siglos por la evangelización. La presencia constante y vigilante de la iglesia impone una ideología y al mismo tiempo controla y censura el pensamiento y la expresión. Esto obliga a suprimir toda alusión a un posible mundo "idolátrico" y a realizar una transferencia de objetos simbólicos como es el caso de ciertas versiones en donde el papel de la divinidad civilizadora está atribuido a Cristo y es él, el que se encarga de distribuir el maíz entre los hombres.³⁵

2.2.3. Hombres de Maíz:

Una tercera estructura receptora del motivo del maíz será el discurso letrado, obra de un autor individual.

En el *Popol Vuh* se cuenta cómo los hombres fueron hechos de maíz gracias a la intervención de las divinidades, en el mito sobre el origen del maíz se explica por qué la agricultura tiene carácter sagrado y en *Hombres de maíz* se defienden estas creencias y esta defensa se convierte en una reafirmación, a veces sangrienta, de la identidad.

En *Hombres de Maíz* el objeto maíz circula entre dos espacios axiológicos diferentes: el del indio y el del ladino. En el primer caso el maíz ocupa el centro de la creencia, es el signo de la raza, de la diferencia que identifica al grupo, que lo define como unidad étnica y como universo cultural. En el segundo caso se le niegan estos valores "míticos" y esto trae como consecuencia un proceso de desamentización: el maíz se reduce a un objeto con valor predominantemente comercial.

La comunicación y el enfrentamiento entre dos mundos debido a la circulación de un mismo

objeto al que se invisten con valores diferentes, es una de las tantas posibles manifestaciones figurativas capaces de plantear la oposición subyacente: la de una visión tradicional del indígena contrapuesta a una visión importada por el colonialismo.

En esta situación de desequilibrio provocada por la negación de valores (valores concentrados en un solo objeto cultural), Gaspar ocupa el rol de defensor de la tradición y toda su acción está orientada a re-semantizar el objeto, a restituírle su valor sagrado. Gaspar quiere establecer el estado de comunión entre el hombre y la tierra, entre el hombre, el alimento y la tierra.

Gaspar es el primer testigo consciente de la ambición de los ladinos y es el primero en adjudicarles el papel de oponentes y en emprender una acción reivindicadora.

En un primer momento Gaspar está modalizado



³³ En el *Chilam Balam de Chumayel* el maíz se identifica a una piedra preciosa que aparece cuando la roca es pulverizada. Según dice, se encontraba dentro de la noche, dentro de la "gracia", lo que puede interpretarse como una alusión a la oscuridad profunda de la montaña.

El maíz se llama "tum", palabra con la que se designa a la piedra y particularmente al jade. El jade simboliza al maíz porque es verde y sobre todo precioso (crf. Thompson, 1975, pág. 345).

³⁴ Una excepción es una versión tojolabal recopilada por Mario Ruz y Otto Shumann en donde se habla de la formación del hombre a partir del maíz.

³⁵ Cf. Mayers, 1958: ciertas versiones pocomchi tienen como destinatario a Dios quien reparte el maíz "a manos llenas" (pág. 3-15). En una versión muy interesante que recopiló Otto Shumann (1958) el maíz proviene de la sangre de Cristo.

por un no-querer y un no-poder actual: "El Gaspar llóm deja que a la tierra le roben el sueño de dos con hacha. . . El Gaspar llóm deja que a la tierra de llóm le chamusquen la ramazón de las pestañas con las quemas que ponen la luna color de hormiga vieja. . . El Gaspar llóm movía la cabeza de un lado a otro. Negar, moler la acusación del suelo en que estaba dormido con su petate, su sombra y su mujer. . ."36.

Pero esta pasividad inicial desaparece y frente al abuso y al ultraje de los hombres que sólo buscan el lucro, el indio se identifica con la naturaleza: "Gaspar se fue volviendo tierra que cae de donde cae la tierra, es decir, sueño que no encuentra sombra para soñar en el suelo llóm. . ."37. Esta simbiosis lo califica como apto para llevar a cabo el enfrentamiento: "Empezará la guerra de Gaspar llóm arrastrado por su sangre, por su río, por su habla de nudos ciegos"38.

Esta secuencia se resuelve negativamente: Gaspar se suicida arrojándose al río al ver a todos sus hombres exterminados por la policía. A partir de este momento empieza a desarrollarse un segundo programa narrativo que tiene como sujeto a los ancianos curanderos que vengarán a Gaspar matando a todos los que, directa o indirectamente, intervinieron para su derrota.

Un curandero —Venado de las siete rosas— cuenta: ". . . La degollación de los Zaca-

tón que yo, Curandero Venado de las siete rozas, ordené indirectamente por intermedio del Calistros Tecún, cuando los Tecún tenían a su nana enferma de hipo grillo. Los Zacatón fueron descabezados por ser hijos y nietos del farmacéutico que preparó y vendió a sabiendas el veneno que paralizó la guerra del invencible Gaspar llóm, contra maiceros que siembran maíz para negociar con las cosechas. ¡Igual que hombres que preñaran mujeres para vender la carne de sus hijos, para comerciar con la vida de su carne, con la sangre de su sangre, con los maiceros que siembran no para sustentarse y mantener a su familia, sino codiciosamente, para levantar cabeza de ricos!"39

Este programa narrativo concluye con un resultado premonitorio, positivo pero apenas sugerido: la recuperación del maíz valorizado como objeto sagrado, como grano que se cultiva y se come con respeto. Ese "grano-hombre-divinidad" está representado por el hijo de Gaspar, el niño que su mujer lleva a las espaldas: "María la lluvia, la Piojosa Grande, la que echó a correr como agua que se despena, huyendo de la muerte, la noche del último festín en el campamento de Gaspar llóm. ¡Llevaba a su espalda al hijo del invencible Gaspar y fue paralizada allí donde está, entre el cielo,

la tierra y el vacío! ¡María la lluvia es la lluvia! ¡La Piojosa Grande es la lluvia! A sus espaldas de mujer de cuerpo de aire, de sólo aire y de pelo mucho, (. . .) llevaba a su hijo el maíz del llóm y erguida estará en el tiempo que está por venir, entre el cielo, la tierra y el vacío"40.

Gaspar es la tierra, su mujer es la lluvia, su hijo el maíz. El hombre vive en la naturaleza y al mismo tiempo es parte de ella.



Esta es la única posibilidad de estar en el mundo: apropiarse de la naturaleza sintiéndose al mismo tiempo apropiado por ella.

El epílogo de la novela puede considerarse como la realización de la premonición; los hombres se vuelven hormigas y el ciclo mítico recomienza: el hombre-hormiga buscará el maíz en la cueva divina y así reconocerá su propio origen y el origen del grano, así sabrá cómo fue formado su cuerpo y cómo pudo comenzar a alimentarse gracias a los dioses que la entregaron el maíz: "viejos, hombres y mujeres, se volvían hormigas después de la cosecha para acarrear el

maíz, hormigas, hormigas, hormigas. . ."41

A pesar de la máxima condensación, podemos distinguir en esta narración el micro-relato que nos permite identificar inmediatamente el motivo del maíz. Los elementos semánticos y sintácticos fundamentales están presentes.

Si para el lector tienen sentido las figuras de las hormigas y el rol de acarreadoras que se les atribuye, esto no es debido a que el texto de Astu-

rias otorgue contenido a estas imágenes sino a que ya existe un conocimiento previo sobre el universo social que las ha hecho significativas, que les ha atribuido el valor mítico.

Todos los elementos simbólicos que representan al maíz pertenecen a una percepción cultural y convencional, propia a un tipo determinado de sociedad. Este aspecto socio-cultural es fundamental del mismo modo que lo es, en un sentido más amplio, para toda la tradición mítica de un grupo que puede ser interpretada como el resultado cultural de la inteligencia histórica y social que un pueblo posee sobre su sociedad, sobre

36 Asturias M.A., 1957, pág. 9
37 op. cit. pág. 10

38 op. cit. pág. 10

39 Asturias M.A., 1957, pág. 267

40 op. cit. pág. 268
41 op. cit. pág. 269

42 Meillassoux Cl., 1979
43 Cf. Barthes R., 1973

sus cambios y sus contradicciones²²

Sin embargo, es necesario no confundir ciertos conceptos: captar el sentido de ciertas imágenes no quiere decir aprehender la significación. La significación es una especie de escenario giratorio en donde con permanencia y simultaneidad, el sentido está produciéndose. Ningún texto encierra la significación definitiva pero en su apertura²³ la recrea y modifica, encadenándose a otros textos. Cada texto es el resultado y la absorción de otros textos y el todo está penetrado por la transtextualidad socio-cultural.

Si consideramos —arbitrariamente— como último discurso receptor del motivo del maíz a *Hombres de Maíz* podemos suponer que los otros discursos que hemos analizado actúan al mismo tiempo como contexto discursivo y como contexto cultural. En relación a este último aspecto creemos que tanto el *Popol Vuh* como las innumerables versiones del mito sobre el origen del maíz han sido determinadas y al mismo tiempo

determinantes de la creencia, de la tradición y de la idiosincrasia del pueblo maya y sus descendientes.

Cada discurso receptor del motivo no logra definirlo totalmente, lo que hace es seleccionar y llevar a cabo la realización de ciertas virtualidades sémicas.

De este modo cada discurso utiliza al anterior como contexto para ampliar y completar las combinaciones figurativas o para realizar otras; al compararlas, constatamos la existencia de variables que, en lugar de oponerse, se complementan y, consideradas en conjunto, constituyen la configuración del maíz.

La configuración es una polisemia realizada, una manifestación de todos los significados que un motivo posee dentro de un determinado universo cultural.

Esta conclusión nos lleva a ampliar nuestra inicial definición del motivo y a considerarlo no sólo como micro-relato, como una secuencia figurativa, sino fundamentalmente como la *recurrencia* de figuras (configuración), cultural y socialmente significativas.

Dentro de esta perspectiva el motivo del maíz

está formado por la articulación de tres trayectos figurativos que determinan una especie de tejido alrededor del objeto y es en esa trama —o configuración total— en donde se define como unidad sémica.

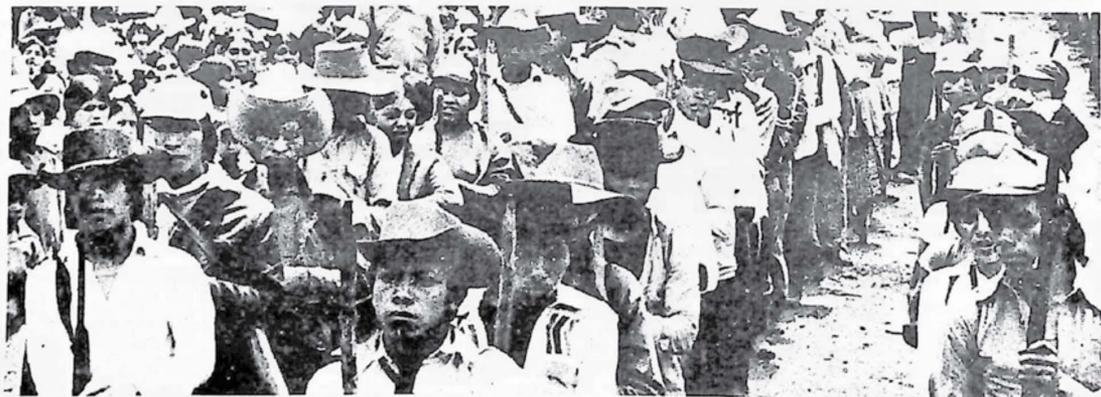
Hombres de Maíz, más que completar la configuración, la concentra y hace converger todas las posibles combinaciones figurativas en una configuración total, en una realización terminal del motivo que cumple la función de una especie de diccionario cultural en donde el maíz es definido bajo el aspecto práctico como "el alimento fundamental mesoamericano" y bajo el aspecto mítico como "la masa sagrada con la que se creó a los primeros hombres", como "la divinidad que se convierte en semilla y se entrega al hombre cada año para ser cultivada, para morir y renacer de la tierra", como "el grano divino que la Dueña de la montaña escondía en una gruta antes de entregarlo a los hombres". . .

3. Consideraciones finales: La cotidianeidad del uso y del consumo del maíz ha hecho que la linealidad diacrónica del motivo permanezca in-

quebrantable y se enriquezca o varíe con ciertas connotaciones en relación directa con la evolución de las comunidades, adaptándose a la nueva especificidad de los contextos y a la organización social de los grupos.

En la medida en que la base de relación de las fuerzas productivas no ha sido modificada y en que la dependencia de la tierra, con la lluvia y con el maíz sigue vigente como medio de subsistencia, la representación elaborada por la imaginación social guarda su significación.

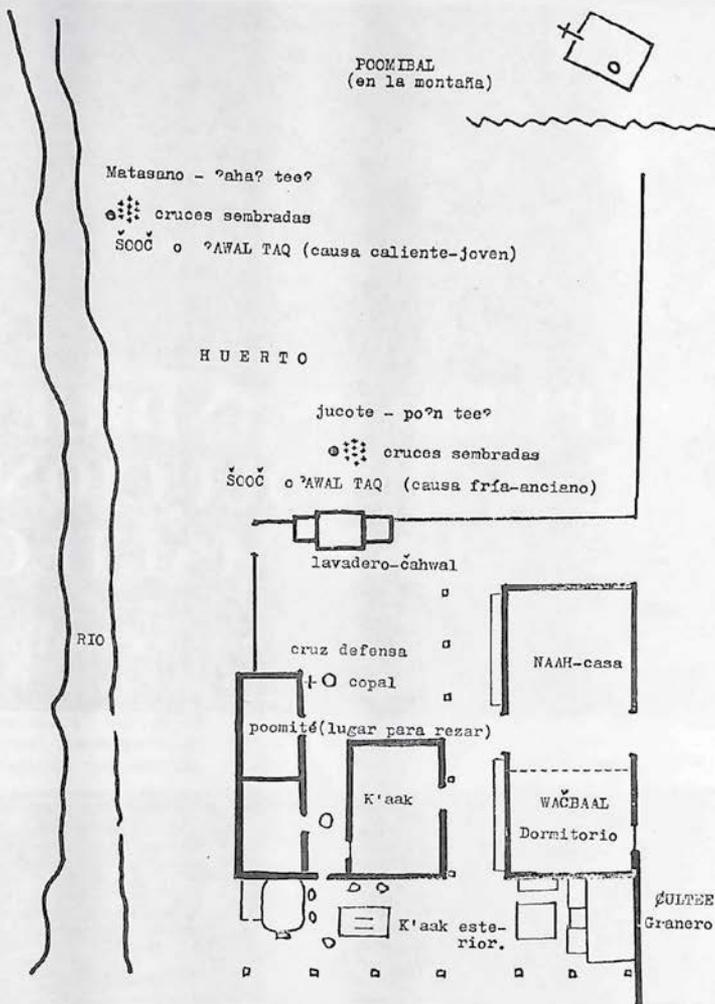
Mientras la naturaleza sigue siendo el lugar de epifanía de lo sagrado, la dependencia y la necesidad de explicar y justificar esta relación jerarquizada frente a todos los elementos naturales —fundamentalmente los alimenticios— ocupa un lugar privilegiado dentro del sistema de representaciones. Por esta causa el motivo del maíz, a través de todo su recorrido histórico, ha mantenido su forma referencial de base y lo encontramos discursivamente reproduciendo las transformaciones que el grupo ha ido experimentando: el contacto entre el mundo indígena y la cultura occidental; la



fricción permanente entre indios y ladinos.

Este trabajo sólo es el inicio de un proyecto más amplio. Hasta este momento sólo hemos tenido en cuenta el motivo del maíz tratado en ciertos discursos que pertenecen a la tradición maya. El paso siguiente, que podría cuestionar o ratificar algunas de nuestras hipótesis, consistiría en analizar el mismo motivo instaurado en textos nahuas como "La leyenda de los soles" (Códice Chimalpopoca) en donde Quetzalcóatl se transforma en hormiga negra para entrar en la gruta y apoderarse del maíz o como algunas versiones sobre el mito del origen del maíz que circulan en el valle de México.

Es posible que posteriormente, al comparar no ya las diferentes combinaciones figurativas que poseen un mismo sustrato cultural (el maya) sino variaciones combinatorias que traducen una organización social diferente (maya y azteca) se llegue a ciertas conclusiones que permitan un avance importante en el estudio de los motivos en etno-literatura.



REFERENCIAS.

- ASTURIAS, M.A. *Hombres de Maíz*, Argentina, Losada, 1957.
 BAKHTINE, M. *Rabelais et la culture populaire sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, (edición rusa: 1946), 1970.
 BARTHES, R. "Analyse textuelle, d'un conte d'Edgar Poe", in *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973.
 BREMOND, C. "Comment concevoir un index de motifs", in *Le Bulletin*, n.º 16, E.H.E.S.S., Paris, 1980.
 COURTES, J. "La 'lettre' dans le conte populaire merveilleux français", in *Documents* n.º 14, Paris, E.H.E.S.S., 1980.
 ——— "Le motif: unité narrative et/ou culturelle", in *Le Bulletin* n.º 16, Paris, E.H.E.S.S., 1980 bis.
 DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.
 GREIMAS, A.J. "Avant-propos à Courtès 'La Lettre' dans le conte populaire merveilleux français", in *Documents*, n.º 9, Paris, E.H.E.S.S., 1979.
 GREIMAS, A.J. et COURTES, J. *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
 GODELIER, M. "Pouvoir et Langage", in *Communications*, n.º 28, Seuil, Paris, 1978.
 GOODY, J. *La raison graphique*, Paris, Ed. Minuit, 1967.

- MAUSS, M. *Manuel d'ethnologie*, Payot, Paris, 1967.
 MAYERS, M. *Pokomchi texts*, Instituto Lingüístico de Verano, University of Oklahoma, Norman, 1958.
 MEILLASSOUX, C. "Le mâle en gésine ou De l'historicité des mythes" in *Cahiers d'Etudes africaines*, 73-76, XIX, Paris, 1979.
 RECINOS, A. *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiquiles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
 ——— *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
 ROYS, R.L. *The book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie Institution of Washington Publication 438, 1933.
 RUZ, M. y SCHUMAMM, O. "Los dos mundos: leyenda tojolabal", in *Los Legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. I UNAM, México, en prensa.
 SCHUMAMM, O. "Mitos y Leyendas", in *Xinca de Guuzacapan*, tesis de Maestría, ENAH, México, 1967.
 THOMPSON, E. *Historia y religión de los mayas*, Ed. Siglo XXI, Méx. 1975.
 THOMPSON, S. *The folk tale*. New York, Dyden Press, 1946.
 ——— *Motif—Index of Folk—Literature*. 3ª edit. Bloomington, 1975.
 VALLADARES, L. *El hombre y el maíz*, México, Costa-Amic edit, 1957.



LOS PUEBLOS INDIGENAS Y LA REVOLUCION GUATEMALTECA

por el Ejército Guerrillero de los Pobres

1 En principio, habría que partir de lo ya indiscutible: el "trabajo industrial" tiene una connotación específica: alude a los productores que fueron históricamente separados de la propiedad de los medios de producción y luego concentrados como fuerza libre de trabajo en unidades fabriles más o menos homogéneas y remunerados por el régimen de salario (en sus diversas formas). La *fábrica* se constituyó en el eje económico social de un nuevo sistema de división del trabajo, el capitalista, que colocó a los productores directos —con todo y sus distinciones internas de oficio, calificación, habilidad y especialización como la clase subalterna en todos los terrenos del cuadro social en formación.

2 Si el trabajo industrial es específico y se corresponde históricamente con el modelo capitalista de división

social del trabajo, no es el único ni mucho menos único. Es, en rigor, uno de los tantos eventos de producir en determinadas circunstancias, con ciertas técnicas y oficios; una de tantas formas de asociarse para fabricar objetos útiles en sociedades diferentes y con diversos bagajes históricos.

"Como en el caso de las transformaciones debidas a diversas formaciones geológicas, tampoco en el caso de

los diversos sistemas económicos es preciso creer en períodos aparecidos de improviso y claramente separados uno del otro . . . las bases materiales de la forma posterior de producción —tanto las condiciones tecnológicas como la estructura económica de la empresa, correspondiente a las mismas— se crean en la forma inmediatamente anterior". (Marx, 1980: 17-118, ss.)

3 El trabajo humano y sus diversas y específicas divisiones sociales, es el evento de *creación social* fundamental en toda organización. Es también la posibilidad material de referencia de los individuos con las estructuras sociales en las que se encuentran inmersos; para los productores, el trabajo constituye la fuente tanto de su inserción objetiva en el variado, contradictorio y complementario entramado social, como de acceso al conocimiento colectivo acumulado por la humanidad. Por ello, el trabajo no es un mero dato de evolución tecnológica —y que por tanto está sujeto a cambios en su organización y en los sistemas de implementación productiva—; es, más bien, la específica y cambiante manera en que las sociedades se relacionan, poseen y apropian de la naturaleza para satisfacer las necesidades de existencia de sus miembros.

¡Ay! didxazá, didxazá,
ca ni biidiiche lii,
qui gannadica' pabia'
jñanca' guanaxhica' lii

¡Ay! didxazá, didxazá,
diidxa' rusibani naa,
naa nanna zanitulu,
dxi initi gubidxocá.

¡Ay! zapoteco, zapoteco / lengua que me das la vida / quienes te menosprecian ignoran / cuánto sus madres te amaron!

¡Ay! zapoteco, zapoteco / lengua que me das la vida / yo sé que morirás / ¡el día que muera el sol!

Canción Popular

4 Visto en una perspectiva de largo alcance histórico, el trabajo industrial no borró de un plumazo la diversidad real del conocimiento productivo, ni generó su desarrollo tecnológico al margen del entorno social y cultural que lo alumbró. Fue producto del típico desenvolvimiento de las sociedades occidentales, "gracias precisamente al descubrimiento del período artesanal. . . Nada puede estar tan equivocado como mirar las corporaciones y los departamentos medievales, en que la división del trabajo en artesanos independientes es al mismo tiempo la base de la organización social y política, como algo 'no libre'. Esta fue la forma en que el trabajo se liberó de la propiedad agraria y, sin duda, este fue el período en que el trabajo alcanzó social y políticamente al nivel más alto". (Marx, *ibid.*, subr. mio). Y más todavía: la revolución ocurrida (1750-1830, por tan solo poner fechas) en las fuerzas productivas y en las relaciones de producción, (despunte sostenido de la producción basada en las máquinas y la división del trabajo artesanal-manufacturero) sólo podría hoy ser explicada gracias al sistema colonial y al mercado mundial que Europa constituyó violentamente en relación a las otras civilizaciones. (Hobsbawn, 1979; Vilar, et. al., 1981).

5 En particular, la forma capitalista del trabajo se ha distinguido por propiciar "la separación entre la ciencia, en cuanto ciencia aplicada a la producción, y el trabajo directo, mientras en las fases anteriores* de la producción la experiencia y el intercambio limitado de los conocimientos estaban ligados directamente [subr. mio] con el trabajo mismo. . . El brazo y la mente no estaban separados. . ." (Marx, op. cit.: 162) La separación históri-

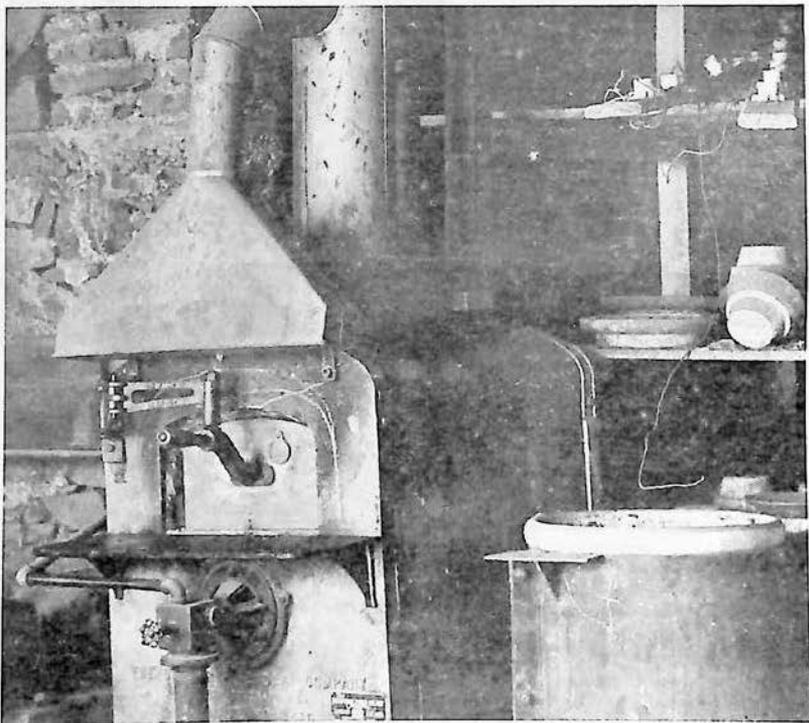
ca" alude a la especificidad de la clase obrera como expresión de la nueva división social trabajo-capital, pero no suprime sus componentes: brazo y mente; concepción y ejecución; intelecto y operación. Por el contrario, la alusión de Marx obedece a una necesaria distinción metodológica, y como tal no perseguiría borrar y mucho menos suprimir la unidad histórica de los componentes del mundo del trabajo social: "el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, el proceso de producción de sus relaciones sociales y las representaciones intelectuales que surgen de ellas". (Marx, citado en op. cit.: 23).

6 Si esta unidad es históricamente fiel y consistente —con excepción de la forma capitalista—, ¿en dónde reside la separación "momentánea" que ahora tratamos? Precisamente, en un elemento que acontece

de hecho en las relaciones sociales y se introduce en su seno: brazo y mente son cortados de tajo por relaciones de poder, [¿extraeconómicas?] necesarias e inherentes al nuevo sistema en expansión, que le permiten —no importa en nombre de qué— aplicar la violencia para desencadenar fuerzas productivas embrionariamente ya generadas. Así, la ideología del capital no sería una "superestructura" forjada "posteriormente": operaría de inmediato legitimando el hecho de haber desposeído al productor de su capacidad histórica de decisión, y de expropiarlo del resultado de su propia creación y creatividad. La instauración del salario como término de intercambio social entre el productor colectivo y la estructura económica, coloca a éste en una situación cosificada, de mercancía; alienado, además, en la maraña tecnoproductiva que separa a las fuerzas espirituales del proceso de trabajo. (Marx,

ibid.: 163). El resultado no podría ser más dramático: se ha roto no sólo con el equilibrio —que no igualdad— al interior del campo de las relaciones sociales, sino también con el de éstas y la naturaleza.

7 Componentes y constantes del trabajo social en sistemas de producción diversos, brazo y mente constituyen temas de producción con la naturaleza: continua, recóndita e inesperada búsqueda de equilibrios inestables entre la historia hecha por los hombres y de las leyes naturales. Que la cronología del capitalismo, (esa "idea" de la historia) lo haga aparecer después de las llamadas fases anteriores, no debería hacernos concluir hoy que la existencia de una sociedad se justifica o no a la luz de lo que ha ocurrido posteriormente. Como se ha dicho en otro lado: "a fin de cuentas, tampoco nosotros estamos al final de la evolución social". (Thompson, 1977:13).



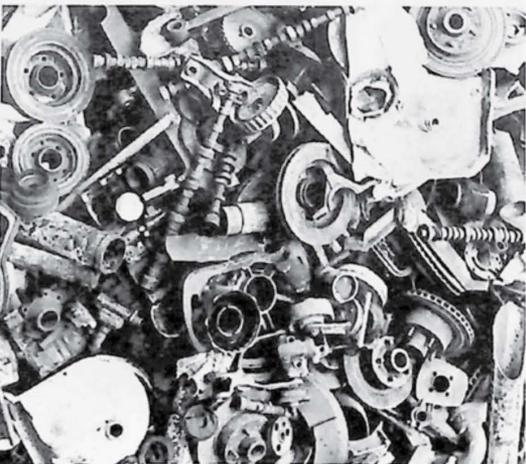
Y si citando al propio Marx, las bases materiales de toda forma posterior se crean en la forma inmediatamente anterior, cada sociedad puede establecer su propio equilibrio con la naturaleza que le circunda, representarlo intelectualmente, y objetivarlo en sus sistema de trabajo que a la luz de su propia experiencia histórica es válido, legítimo para su cultura y políticamente sostenible en tanto conserve la totalidad o autonomía de sus aspiraciones.

8 Que la unidad de los componentes constantes del trabajo social haya sido objetivamente separada por la división capitalista, tampoco debería permitirnos eliminar del mapa histórico vigente las diversidades tecno-productivas que la conservaron, no sólo no superadas, sino hoy actuantes y en procesos plenos de resistencia, readaptación, sobrevivencia e, incluso, recomposición abierta. Las culturas no industriales pueden ser ahora doblemente "víctimas" del proceso civilizatorio capitalista y de una sola "idea" de la historia: la que persigue, sin reconocer a quienes murieron durante siglos gracias a sus empresas y comercios, condenarlos en vida y perpetuarlos como víctimas.

9 Tampoco habría que olvidar el hecho, por cierto poco reconocido, de que el flagrante colonialismo de la sociedad industrial en expansión (que Marx llamaba "reacción en toda la línea"), significó, para el conjunto de las clases subalternas que soportaron el peso de este proceso, (Lenin, et al., 1976) —esa "realidad obrera que se compone de grupos, de organizaciones amistosas, de fraternidades... en momentos en que afluyen a París los campesinos... arruinados por los cambios producidos en el campo durante la revolución y el imperio"— (Du-

vignaud, 1977:47) también un "colonialismo interno" ejercido, precisamente, sobre la parte más activa de los productores sociales. (ibid.:48). Esto es, y aunque cierto abismo ideológico pretenda abonar un doble terreno de separación, "aquí y allá, fuera de Europa y en Europa, el salvaje y el proletario sin saberlo [subr. mío] reivindican una existencia distinta de la que pretende imponer una sociedad industrial imperialista y devastadora". (ibid.:49) Resistieron y resisten a la violencia hegemónica de las burguesías industriales.

10 Esta 'aparente' oposición entre salvaje y proletario podría ser radicalmente pensada: "en algunas de las causas perdidas de los hombres... podemos descubrir una profunda comprensión de males sociales que aún están por curar. Por lo demás, la mayor parte de nuestro mundo sufre todavía problemas de industrialización y de formación de instituciones democráticas, problemas ambos análogos por muchos conceptos a los que padecieron nuestros antepasados durante la Revolución industrial. Causas perdidas en Inglaterra, quizá podrían ganarse en Asia o África". (Thompson, op. cit.:13).



11 En todos los modelos culturales, incluido el capitalista en su fase de Revolución Industrial, la conservación de la unidad entre brazo y mente significó, también, el establecimiento de un equilibrio entre otros dos componentes estratégicos del orden social: el trabajo y vida cotidiana. Por ello, la creación de riqueza podría ser tanto una formación cultural como económica, algo que acontece de hecho en las relaciones humanas. La teoría del valor, por así decirlo, no operaría exclusivamente por un "ciego" dinamismo de las fuerzas productivas y sin el concurso activo de los productores. La generación de valor no podría operar sin la autovaloración de los productores y sin las complejas mediaciones de tipo cultural y moral implicadas en las relaciones especiales, determinadas y de producción, a través de las cuales brazo y mente se organizan y —ni modo— organizan el mundo que les ha tocado vivir. La ley del valor encuentra su contrario en la autovaloración: el modo de producción material es accionado por vastas y silenciosas significaciones sociales imaginarias; es, al mismo tiempo, un modo de producción social. (Lowy, 1972, Touraine, 1979;

Thompson, 1978; Castoriadis, 1979).

12 El campo de las relaciones sociales es un escenario privilegiado de la combinación valor autovaloración del trabajo-productor colectivo; en él se generan incesantemente producciones alternativas de desarrollo social y un constante, sordo e informal campo de batallas cotidiano. Como la creación de valor, la invención social autovalorada de los productores es también expresión de la actividad intelectual y culturalmente colectiva. Puede constituirse así en la respuesta (en costumbres, tradiciones, justicia, moral, seguridad, economía familiar, etcétera); en la reacción social al acicate de esa antinomia economía-valores cuya mediación es, justamente, el entramado en donde se "dramatizan" las opciones de organización y desarrollo sociales; donde los hombres recrean ("con acuerdo a ese ser suyo") su propia existencia.

13 Las llamadas fases anteriores, no por mucho insistir en sus propios equilibrios y/o "rudimentos" tecnoproducidos deben ser vistas como superadas y condenadas inexorablemente a desaparecer. Si alguna consecuencia crítica queda frente al evolucionismo unilineal, el capitalismo no puede estar "antes", ni "después", ni "cerca"; su historia no es precisamente la del "progreso social", y sí de la ignominia. Lo llamado 'tradición' no es reaccionario per se: de cara a su vigencia contemporánea requiere ser revalorado con urgencia.

14 La fractura del gozne significativo en la historia del trabajo no debería hacernos creer, tampoco, que la vida silenciosa de la sociedad haya succumbido sin dejar rastro. Desde el comienzo, los productores resistieron y continúan ha-

ciéndolo ante toda escisión de brazo y mente: aunque derrotados, los *luditas* del siglo XVIII destruyeron máquinas, sembraron terror en la burguesía de su época y murieron por un proyecto de desarrollo social (el basado en la ayuda mutua) claramente contrapuesto al de sus antagonistas de clase.

Es insoslayable una profunda crítica del etnocentrismo tecnológico: ¿cuál puede ser el modelo tecnoproductivo al que aspirar, el capitalista que se intenta superar, o bien, el implementado realmente en las economías industriales centralmente planificadas? O, podríamos decir con una revista de respetable marxismo, "los países llamados socialistas aceptaron desde Lenin la implantación del taylorismo y no son ejemplo alguno para los trabajadores..." (Baravalle, 1980:24). Una cosa es cier-

ta: el recuerdo capitalista del *porvenir* socialista en la historia del trabajo humano no es un simple juego de espejos. Encierra, dentro de una verdadera caja de Pandora, la profunda crisis de ideologías tales como la del progreso occidental, las ventajas comparativas y de toda patraña civilizatoria por el estilo.

Hoy como ayer, con todo y su violencia, el trabajo industrial no se ha constituido en la única vía tecnoproductiva; ni a pesar de su hegemonía, en la inexorable imagen del desarrollo orgiástico, en el modelo de cultura deseado. A la luz de los movimientos sociales contemporáneos, el etnocentrismo capitalista de occidente —que ahora ni siquiera disfraza la tecnología nucleomilitar como su punta de lanza— ha hecho ingresar a la humanidad a

una de sus crisis más desenfrenadas y peligrosas.

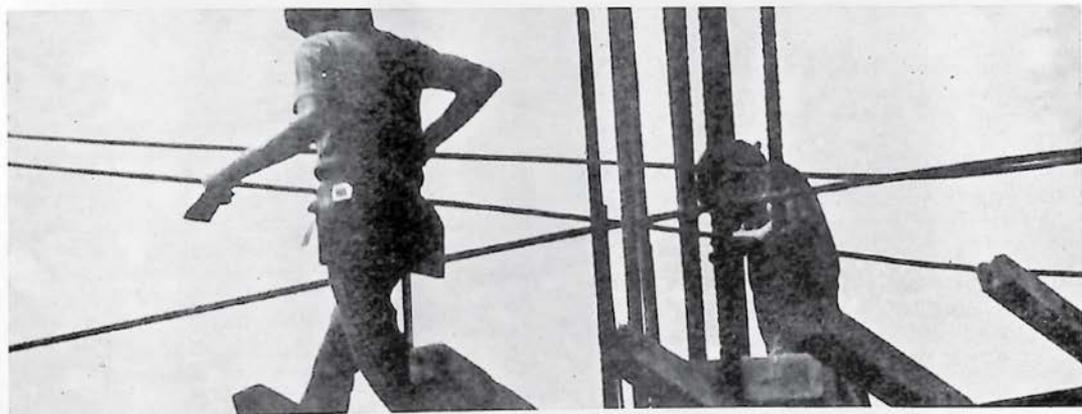
La mente es dominio del brazo y su articulación histórica no está perdida. Como en todos los lados y en todas las épocas, (Duvignaud, op. cit.: 49) las "condiciones del proceso de la vida social han entrado bajo los controles del intelecto colectivo y remodeladas conforme al mismo". (Marx, citado en op. cit.: 25). La mente es posibilidad de remodelación a partir de la conciencia: genera siempre, aunque no de la misma manera, la hermosa capacidad de subvertir o mantener las condiciones del proceso de la vida social.

Por su parte, la acción es el brazo de sentido común en toda sociedad, y la acción-ejecución es también instinto: es experiencia que se constituye a partir de hechos históricos.

19 Así, la historia del trabajo puede ser también una teoría del conflicto social y la protesta. Revela la rebeldía: no sólo en lo que toca a la resistencia (tanto de los que arañan las entrañas de las ballenas como de los que se niegan a ser devorados por ella), sino en la propuesta estratégica que se desprende: cómo reintegrar cabalmente la unidad brazo-mente en el tenso y dramático punto de no retorno que la sociedad actual atraviesa.

20 La historia del trabajo contiene muchas lecciones pero una es esencial aunque se encuentra inédita: la lucha a contracorriente y de muchas formas de los productores por mantener y aún restaurar la gran conquista del trabajo humano. La rebeldía es tanto del brazo como de la mente.

Cuicuilco, marzo de 1982



"El sueño de la razón engendra monstruos: máquinas para construir máquinas. El telar automático propulsado con rueda hidráulica única y cadenas sin fin. Perfección y economía. Si algo significa el término 'otro mundo', significa algo que no nos explicamos".

H. M. Enzensberger.

* Marx adoptó, en las condiciones realmente existentes del pensamiento social de su época, el darwinismo y el evolucionismo como tendencias radicales y progresistas del campo científico; por lo mismo, y aunque corresponde a otro análisis, su "evolucionismo social" se emparenta con la concepción unilineal del desarrollo, así como con su terminología.

Referencias bibliográficas.

Baravalle, Graziella, *El trabajador del futuro: ¿arquitecto o abeja?*, Monthly Review, dic. 1980, vol. 4, núm. 3:23-27.
Castoriadis, Cornelius, *La experiencia del movimiento obrero*. Tusquets Ed., Barcelona, 1979. 2 vols.

Duvignaud, Jean, *El lenguaje perdido*. Siglo XXI Ed., México, 1977.
Enzensberger, Hanz Magnus, *Mausoleo. 37 baladas de la historia del progreso*. Anagrama, Barcelona, 1979.
Hobsbawm, E.J., *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*. Grijalbo, Barcelona, 1979.
Lenin, V.I., et. al., *La aristocracia obrera*. Anagrama, Barcelona, 1976.
Lowy, Michel, *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Siglo XXI. Ed., México, 1972.
Marx, Karl, *Capital y tecnología. Manuscritos inéditos 1861-1863*. Ed. Terra Nova, México, 1980.
Touraine, Alain, *Las sociedades dependientes*. Siglo XXI Eds., México, 1979.
Thompson, Edward P., *La formación histórica de la clase obrera*. Inglaterra: 1780-1832. Ed. Laia, Barcelona, 1977. 3 vols.
"Historia social, historia marxista", *Monthly Review*. nov. 1978, vol. 2, núm. 4:45-60.
Thompson, William Irvin, "Más allá de lo civilizado y lo salvaje", *Ciencia y desarrollo*. mayo-junio 1981, núm. 38, año VII. México, CONACYT.
Vilar, Pierre, et. al., *La industrialización europea*. Grijalbo, Barcelona, 1981.



DOCUMENTOS



EL BRONCEO EN GUATEMALA: APUNTES PARA LA HISTORIA DEL TRABAJO

por Augusto Curiel

Acerca de la cuestión nacional en Guatemala no existe todavía una línea sistematizada ni homogénea por parte del Movimiento Revolucionario. Es una de nuestras más grandes deficiencias, no sólo por la importancia que por sí mismo tiene abordar y esclarecer este problema en un país multinacional, como el nuestro, sino porque el hecho de la destacada participación de los pueblos indígenas junto al pueblo ladino en una extensa y pujante guerra popular revolucionaria librada contra sus opresores y explotadores. Y en las filas guerrilleras, en la práctica de la lucha, se comienzan a sentar las bases de la futura unidad nacional.

Con el propósito de aportar nuestra experiencia, nuestro punto de vista a esta magna tarea, publicamos ahora las presentes notas, las cuales constituyen únicamente un esbozo preliminar de nuestra visión del problema y una iniciativa para comenzar la discusión, estamos convencidos de que el esclarecimiento de esta cuestión fundamental de la Revolución Guatemalteca sólo puede ser producto de un esfuerzo colectivo, teórico y práctico, de investigación, análisis y discusión por parte de quienes de una u otra manera tenemos algo que decir acerca de esta vital problemática.

Estos apuntes son producto de los diez años de experiencia revolucionaria con que cuenta el Ejército Guerrillero de los Pobres entre los pueblos indígenas. Sin embargo, cuando en 1972 iniciamos esta tarea, no partíamos de cero. Contábamos ya con grandes lineamientos, con orientaciones cardinales —las que señalan

laban el nor-occidente indígena como área de asentamientos fundamental para las fuerzas revolucionarias en esta nueva etapa de la guerra—. Estas orientaciones, no obstante su carácter de atisbos iniciales representaron esfuerzos importantes para trazar el rumbo de nuestro quehacer revolucionario en este aspecto. Nos referimos a los documentos *Carta de la Guerrilla "Edgar Ibarra"*, de 1964, y *Biografía de Luis Turcios Lima*, de 1968. En ambos están consignados los planteamientos iniciales de la preocupación estratégica respecto a la integración de los pueblos indígenas guatemaltecos a la guerra popular revolucionaria.

Una década de lucha nos ha permitido enriquecer esta visión, hacerla más científica, aproximarnos más al conocimiento del fenómeno étnico-nacional, y permitiéndonos avanzar significativamente en la tarea de transformar los datos científicos, y las inquietudes revolucionarias en estrategia política-militar.

El camino a recorrer es todavía largo. Sobre todo porque recién se ha iniciado el proceso en el que los indígenas que han luchado con las armas en la mano por su emancipación nacional y social, han comenzado a explicarse a sí mismos y a explicarle a quienes no son indígenas cuáles son sus aspiraciones y la visión que se hacen del futuro común, y lo que piensan que se debe incorporar de su rica historia e identidad a la nueva sociedad, esa que estábamos comenzando a configurar en las montañas, llanos y ciudades de Guatemala.

Nuestra América es un continente que fue colonizado en la época temprana del desarrollo en Europa del modo de producción capitalista y en lo que Marx llamó el período de la acumulación originaria. Fue, por decirlo así, la primera experiencia colonial de la época burguesa. Esto hay que recordarlo para explicarse, en parte, muchos fenómenos que caracterizan la América Latina de hoy, en contraste con países de Asia y de África que fueron colonizados posteriormente.

Por otra parte, está el hecho muy importante de que en varias regiones de América, a la llegada de los conquistadores, había sociedades indígenas con un alto grado de desarrollo, como era el caso en la llamada Mesoamérica, donde se ubica Guatemala. Allí había florecido un mundo humano que se caracterizó por haber alcanzado formas de organización social desarrolladas y logros extraordinarios en la ciencia y en el arte.

Y en los países que colonizaron nuestra América el capitalismo no constituía todavía el modo de producción dominante.

Estos tres hechos, entre otros, determinaron la superposición de rasgos de modo de producción distintos y una dinámica histórica lenta, refleja y contradictoria. Así, los rasgos iniciales de lo que se han podido caracterizar como feudalismo colonial, fueron dinamizados lentamente por los efectos de la constitución y desarrollo del mercado mundial y de la división internacional del trabajo, mientras las superestructuras correspondientes al colonialismo, las ideologías y las instituciones burocráticas peninsulares y criollas cristalizaban y ejercían resistencias e impulsos al cambio propios, según el caso, de los intereses de clase de que ellas eran expresión.

Nuevas clases y sectores de clase, con intereses distintos a los de la metrópoli colonizadora y colonialista, aunque en muchos sentidos complementarios, aparecieron. Por ejemplo, los criollos y las capas medias urbanas que, por una parte, aspiraban al pleno ejercicio del poder político y, por otra, compartían con los peninsulares o europeos los beneficios de la opresión y explotación del indio. Con el tiempo, en la sociedad colonial se diferenciaron económicamente las clases y se produjo una diversificación social por el mestizaje. La sociedad, en fin, que resultó de todo esto fue una sociedad que podemos llamar de síntesis: un fenómeno nuevo, distinto tanto a lo que se daba en España como de lo que fue la sociedad indígena original, y montado sobre las espaldas y a expensas de ésta.

En el caso de Guatemala, pues, no se formó una sociedad polarizada entre indios, por un lado, y españoles castellanos, por otro, sino una sociedad piramidal, en cuya base más castigada y menos reconocida en sus formas propias, se hallaba el indígena, y en la cual se escalonaban progresivamente, hacia su cúspide dominante y reconocida, estratos de síntesis, re-

matada por los criollos más destacados e influyentes y la burocracia imperial.

En la configuración de esta sociedad jugaron numerosos factores concomitantes: militares (la guerra de conquista y la represión colonialista), económicos (repartimientos, encomiendas, mandamientos), político-administrativos (la peculiar administración y gobierno coloniales que combinaban los intereses de la Corona, de la Iglesia y las órdenes religiosas y de los criollos), sociológicos (el mestizaje) e ideológicos (la religión, las nociones del orden social autoritario, y jerárquico, la opresión y discriminación étnico-culturales).

En esto, la experiencia colonial española en muchas regiones de América alcanzó un orden extraordinariamente completo y sistemático, frente a otras experiencias coloniales europeas que se iniciaron un siglo más tarde que ella, como en el caso de las colonizaciones anglosajonas, francesas y holandesas. Es bien sabido que la colonización anglosajona fue agudamente racista y segregacionista no sólo en un sentido discriminatorio, puesto que se tradujo en el práctico exterminio de la población aborigen y, cuando no fue éste el caso, en la constitución de enclaves que o bien prescindían de la población aborigen o simplemente la utilizaban como mano de obra esclava o servil en sus modalidades coloniales modernas, prohibiendo todo mestizaje. Ese fue el caso, por ejemplo, de la colonización del Oeste norteamericano o el del sur africano, fenómenos coloniales consumados en la época de la Revolución Industrial.

La explicación de las modalidades que adoptó el colonialismo español en Guatemala hay que buscarla en primer lugar en la economía. El imperio colonial español remodeló las sociedades autóctonas para adecuarlas a sus intereses de explotación colonial, pero aprovechando la organización económico-social que hallaron en el país. En Guatemala, el interés económico fundamental en la Corona residía en la explotación de la agricultura, más que en las riquezas minerales, y para ello era imprescindible no sólo preservar la mano de obra sino mucho de la organización so-

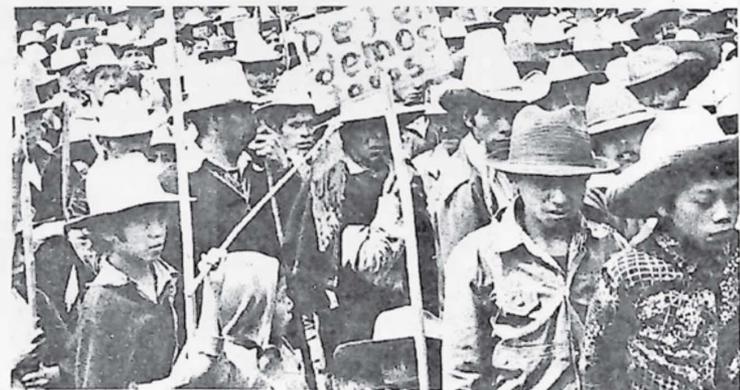
cial autóctona que tenía como base precisamente la agricultura. El estado social y tecnológico de España en el momento de la Conquista determinó que la explotación de las sociedades indígenas guatemaltecas se planteara más en términos extensivos y con rasgos feudales que en términos intensivos y con rasgos burgueses.

Pero todo esto que es bien conocido debe verse en el cuadro de unas sociedades indígenas en las que se incubaban o estaban en proceso de formación diferentes Estados nacionales. En efecto, los quichés, los mames, los cakchiqueles, los zutuhiles, entre otros, comenzaban a conformar distintas naciones, organizándose en ciudades-estados que guerreaban entre sí por sus fronteras y su predominio. Y aunque todos los grupos nacionales provenían del mismo gran tronco común maya-quiché, comenzaban a diferenciarse cultural, política y territorialmente. Esto es lo que nos hace reconocer a Guatemala, ya en esos días, como un territorio multinacional.

La Conquista española truncó violentamente esos procesos, pero no logró revertirlos del todo, ni se lo propuso, y así el territorio multinacional que ya comenzaba a ser Guatemala hubo de enriquecerse y hacerse más complejo con el transcurso del tiempo en su misma composición étnico-cultural, al surgir el mestizaje y la cultura de síntesis de que fue sujeto el tipo de hombre —el mestizo— que surgió al fundirse la sangre española con la sangre india.

La complejidad del mundo indígena

El mundo indígena está presente prácticamente en todo el territorio de la República de Guatemala. En las selvas del norte, en las planicies de la costa del Pacífico, en el oriente y en los departamentos centrales, la presencia indígena aparece en los rasgos físicos, en las actividades fundamentales de la producción de la riqueza, en el pequeño comercio o en las ricas artesanías que abarrotan los mercados locales. Pero es en los departamentos centro y noroccidentales del altiplano guatemalteco



donde históricamente se han asentado las más grandes concentraciones poblacionales de estos antiguos dueños de la Patria.

Los mapas étnicos y lingüísticos del país registran la existencia de 22 grupos étnico-nacionales indígenas o de las lenguas o dialectos llamados mayances que en algún momento fueron su expresión idiomática. Algunos de ellos, en la actualidad, son poco numerosos, han sido absorbidos por la población ladina o se hallan dispersos en las fronteras con México, Belice y Honduras, y tienden en algunos casos a desaparecer como grupo e incluso como expresión cultural e idiomática.

Entre los grupos étnico-nacionales indígenas, los quichés, los mames, los cakchiquiles y los kekchís son los más numerosos, sumando el conjunto cerca de 3 millones de personas, es decir, aproximadamente el 40 por ciento del total de la población guatemalteca. Kanjobales, chujes, jacaltecos, aguatecos, uspatecos, ixiles, achíes, pocomchies, pocomames del centro, pocomames orientales y tzutuhiles son grupos étnico-nacionales menos numerosos y representan entre 600 mil y 700 mil personas, aproximadamente el 10 por ciento de la población total.

Así de los 7,262,419 habitantes del país estimado en 1980, aproximadamente el 50 por ciento son indígenas, constituyendo minorías étnico-nacionales que en conjunto representan la mayoría de la población guatemalteca.

Lo que resta es población no indígena, mestiza o ladina, denominación esta última que ha perdido en la actualidad su connotación despectiva original. Aunque los ladinos tienen como lengua común el castellano y participan de una u otra manera de la llamada cultura occidental, carecen de unidad étnico-cultural y no conforman ni una etnia ni una nacionalidad diferenciabiles.

Todas estas proporciones numéricas no llegan, sin embargo, a reflejar las complejidades y situaciones muy fluidas y relativas del mestizaje, donde es prácticamente imposible cuantificar o calificar los elementos entrelazados y dinámicos que componen una cultura en tanto expresión humana específica.

La lengua, las costumbres, las formas de organización familiar, comunal y social, los valores, las tradiciones, la psicología, etc. que previenen y provienen de la cultura maya-quiché, con las modificaciones que suponen cuatro siglos y medio de dominación colonial, es lo que constituye la especificidad de la cultura indígena guatemalteca. El particularismo étnico-cultural que caracteriza a los actuales pueblos indígenas como se expresa en variaciones idiomáticas y dialectales, la diferenciación del vestuario, las distintas manifestaciones regionales y locales de esa cultura genérica, tiene su origen en la peculiar situación de dominación en que conquistadores y colonizadores colocaron a la población indígena a lo largo del período colonial, al violentar sus formas de organización comunal,

aislándolos en reducciones o en pueblos de indios, con lo cual se fragmentó la unidad de la etnia y se distorsionó la dinámica social prehispánica al encuadrarla en el régimen colonial. Muchas de las expresiones culturales indígenas que han trascendido son el resultado de las formas de organización económica, las relaciones jurídicas, los mecanismos políticos y las manifestaciones ideológicas de la dominación colonial y en general de la influencia cultural española, aunque impregnadas de la visión del mundo de la vida heredada de la cultura maya-quiché, que les dan su sello propio.

A lo dicho es preciso agregar la forma concreta en que ha descansado sobre las espaldas del productor indígena el peso principal de la producción de la riqueza social, por lo cual, en Guatemala, la condición étnico-cultural del indígena es equivalente a la condición económica de explotado. Pero, asimismo, es preciso registrar el hecho histórico de la diferenciación clasista que de todas maneras ha tenido lugar. Esta diferenciación corresponde, en general, a la coexistencia y complementación o articulación de diferentes formas de producción en la formación social guatemalteca. Así, en las zonas agrícolas donde predominan las relaciones precapitalistas de producción, la mayoría de los indígenas mantienen su condición de campesinos autoconsumidores, vinculados apenas por el mercado local del lugar al sistema capitalista agroexportador dependiente. En las zonas donde las relaciones capitalistas de producción tienden a imponerse, en cambio, el indígena sufre un proceso de proletarianización, que por las características del sistema latifundista agroexportador, no se consume de manera sistemática, generándose una enorme masa de semiproletarios que producen como trabajadores asalariados en las plantaciones capitalistas durante ciertas épocas del año y como autoconsumidores en sus pequeñas parcelas o minifundios el resto del tiempo.

En las zonas agrarias fuertemente integradas a la economía capitalista, la estratificación del campesino determina la existencia de capas medias rurales mediante sistemas de terracería, regadío y fertilizantes y cuyos productos se destinan al mercado nacional y centroamericano. Pero la incapacidad del sistema para absorber productivamente el crecimiento de la población, proporcionando trabajo o tierras, determina que una masa creciente de campesinos pobres, tanto indígenas como ladinos, se vea obligada a emigrar a las ciudades en busca de ocupación, convirtiéndose en trabajadores serviles o en productores asalariados a domicilio de la industria nacional extranjera y nutriendo las filas del ejército de desempleados y subempleados que se hacina en las áreas marginales y en los barrancos de la capital del país.

Algunos núcleos de indígenas ricos, sobre todo en el Occidente del país y en las cabeceras departamentales de la región propiamente indígena, acceden a los estratos inferiores de las clases dominantes,

dando lugar a la presencia de una burguesía indígena que ha acumulado capital principalmente sobre la base del comercio y que, sin embargo, pese a su condición de clase, no escapa a la opresión y a la discriminación étnico-cultural.

Jóvenes indígenas que, por una particular capacidad económica o mediante los mecanismos de las instituciones indígenas burguesas, han tenido oportunidad de asistir a la escuela secundaria y a la universidad, constituyen élites intelectuales de identidad étnica más acendrada, pero con frecuencia matizada también por ideologías indígenas y racistas, por el hecho mismo de que, al adquirir niveles superiores de cultura y al hacerlo sin una base teórica revolucionaria, racionalizan a partir de falsas premisas su amarga experiencia de la opresión y de la discriminación étnico-cultural de que son víctimas, sobre todo en la medida en que las experimentan dentro del grupo ladino urbano y en el contexto de la cultura dominante de clase.

No obstante que ellos constituyen la mayoría de la población guatemalteca, los grupos étnico-nacionales indígenas no llegan a conformar tampoco una nacionalidad. Su exclusión del poder político, desde la época de la Conquista, la fragmentación sufrida en términos de espacio y en términos de los particularismos étnico-culturales, y su condición de campesinado en proceso de descomposición por el mismo avance de las relaciones capitalistas de producción han sido factores más que suficientes para impedirlo. Sin embargo, el vigor, la resistencia que han demostrado históricamente no sólo para sobrevivir y reproducirse local y regionalmente sino también, para adaptarse a los cambios que debió sufrir cuatro siglos la sociedad colonizada y convertida luego en dependiente por el capitalismo y el imperialismo, se basa en definitiva en el fenómeno profundo y difícil de definir en qué consiste el sentido de identidad étnico-cultural, esa forma particular de ser y sentir de las colectividades que se hallan vinculadas por los definitivos y peculiares contenidos de conciencia que dejan en el ser humano factores tan disímiles y complejos como son el idioma materno, los ámbitos de la infancia, las vivencias, la relación con la tierra y con los alimentos fundamentales, los hábitos, las costumbres y las tradiciones en un espacio y un tiempo insustituible e irrepetibles.

El peso que esta manera de ser, que esta manera de ver la vida y el mundo tienen en la sociedad guatemalteca no se pueden cuantificar. Está en todas partes, aflora por doquier, es Guatemala misma. La inmensa mayoría de quienes no son indígenas tienen algo de ello, en los rasgos físicos, en la psicología, en las costumbres o en muchas de las palabras indígenas que han invadido la lengua castellana y sin las cuales no podríamos expresar mucho de lo que es nuestro. Guatemala es profundamente indígena y seguirá siéndolo en el futuro.

La dominación de los pueblos indígenas en el marco del sistema colonial español se realizó en función de la explotación de la mano de obra nativa. Esta dominación, como hemos visto, adoptó modalidades militares, económicas, políticas e ideológicas. La supremacía castellana en la guerra de conquista residió en el uso del acero, la pólvora y la caballería, medios que se sintetizaron en la posesión de una táctica superior, producto de la experiencia acumulada por los españoles en su prolongada guerra contra los moros. La dominación económica se basó en el despojo de la tierra y en la conversión de la población indígena a la esclavitud, inicialmente, y luego a la servidumbre colonial, en la explotación mediante la encomienda, los repartimientos, los mandamientos y otras formas menos frecuentes o caracterizadas. Políticamente se les excluyó del ejercicio del poder y se les concentró en reducciones y en los llamados pueblos de indios, sujetos a Alcaldías Mayores, Corregimientos y Alcaldías, rigiéndolos por una legislación que si bien los preservaba del exterminio, permitía su explotación y control por parte de la Corona, la Iglesia y los criollos. La dominación ideológica se realizó a través de la religión católica que legitimaba el derecho del vencedor y mediante la institucionalización del mito de la superioridad española y la consiguiente inferioridad del indio. La discriminación étnico-cultural fue una de sus consecuencias.

La necesidad colonialista de preservar las formas básicas de organización económico-social de los indígenas mesoamericanos, en función de la explotación de la mano de obra agrícola, es uno de los factores que explican que la cultura indígena, basada en la agricultura del maíz en forma precapitalista, y en las formas de organización social que corresponden a ese grado de desarrollo de las fuerzas productivas sociales, sobreviviera en la nueva sociedad colonial; pero explica también que la organización económico-social de ellos no lograra desarrollarse.

La cultura impuesta por lo colonialistas españoles (occidental, greco-latina, judeo-cristiana) se impuso sobre la cultura maya-quiché, porque en definitiva era la expresión de modos de producción superiores a las formas de producción precapitalistas de los indígenas mesoamericanos. La cultura de ningún grupo humano logra desarrollarse cuando la base material que la sustenta y que le dió origen es descompuesta violentamente por relaciones de producción externas, superiores, excluyentes esencialmente, aunque necesitadas de complementación. En el caso de los indígenas guatemaltecos se trata de una cultura sustentada en la agricultura del maíz, en la cual la tierra era poseída y explotada en común y donde las clases sociales apenas comenzaban a diferenciarse. Violentada la forma tradicional de posesión de la tierra,

obligados a reagruparse en poblados creados en función de la explotación de la mano de obra, sometidos militarmente e ideologizados por misioneros al servicio del régimen colonial, los indígenas guatemaltecos resistieron y rechazaron las nuevas relaciones de producción y la cultura de los hombres que las imponían. Esa resistencia y rechazo iba desde el sincretismo religioso hasta los levantamientos armados locales, pasando por todas las formas de resistencia cultural que el sentido de identidad étnico lleva a crear al hombre oprimido en circunstancias semejantes. El sentido de identidad étnico-cultural —la otra clave de la sobrevivencia de la cultura indígena tal como la conocemos hoy— tiene explicación científica en definitiva en la relativa independencia de las superestructuras respecto a la base material que les da origen en un momento determinado.

La opresión cultural —y la discriminación como una de sus manifestaciones prácticas—, tiene históricamente, pues, origen económico y contenido de clase. Los conquistadores y colonizadores españoles necesitaban justificar el dominio de los pueblos indígenas en función de su explotación económica. Al convertirse la dominación en sistema, crea históricamente una superestructura en función de la opresión, de la cual hace partícipe al ladino en general, aunque éste sea explotado, y que se reproduce a sí misma. El desarrollo del capitalismo agrario y dependiente perpetúa, profundiza y agudiza este fenómeno, fundiendo las contradicciones propias de la estructura económico-social con las contradicciones específicas del carácter multinacional del país, en el cual la cultura de los pueblos maya-quichés es cultura dominada y la cultura occidental impuesta históricamente por las sucesivas clases explotadoras es cultura dominante.

Relaciones de producción y cultura

Al penetrar e imponerse progresivamente en el campo guatemalteco, las relaciones de producción capitalistas descomponen las formas de producción y las relaciones precapitalistas que históricamente han caracterizado a los pueblos indígenas y en las que originariamente se sustenta su cultura. Al ser despojados de la tierra, pierden la base en que su cultura descansa. En otras palabras, al transformar en semiproletario o en proletario al productor precapitalista, éste sufre simultáneamente la influencia cultural o comienza a incorporar elementos de la cultura que corresponde a las nuevas relaciones de producción, en las cuales se ve forzosamente inmerso y encuadrado. En medio de la cultura hostil que lo discrimina, que lo rebaja, obligándolo a cerrarse en sí mismo, a mimetizarse, a acumular odio y desconfianza por el sistema y por lo hombres que le pagan salario pero a la vez lo despojan, lo despersonalizan y niegan lo que más vale para él: su propia identidad étnico-cultural. El semiproletario indígena se ve obligado a

aprender castellano en las plantaciones; la economía familiar basada en una valoración distinta del tiempo libre-social que las nuevas relaciones de producción permiten a la comunidad campesina en descomposición. La bota de hule sustituye a la sandalia o caite de cuero, la blusa de tejido sintético al huipil elaborado en el telar de mano, el radio de transistores a la tradición oral.

Es en este proceso en el que la conciencia de clase y el sentido de identidad étnico-cultural entran en la compleja dialéctica en que se sintetiza la contradicción étnico-nacional. Autoconsumidores y semiproletarios indígenas, por ejemplo, producen y piensan de manera diferente, aunque ambos compartan el mismo sentido de identidad étnico-cultural, diferenciándose entre sí por rasgos ideológicos provenientes de su diferente condición socio-económica. Entre los autoconsumidores hay correspondencia entre la manera de producir y la conciencia nacional-étnica, ya que viven y producen en las circunstancias básicas de la sociedad prehispánica-precapitalista, por lo cual sus circunstancias culturales no resultan contradictorias con las circunstancias económico-sociales en que producen. Pero entre los semiproletarios indígenas la conciencia étnico-nacional aparece permeada por elementos políticos e ideológicos propios de las relaciones de producción en que se hallan encuadrados, como son la incipiente conciencia de la explotación, atisbos de diferenciación clasista para visualizar a los indígenas ricos, conciencia de clase en relación a ladinos explotadores y explotados, etc.

Para los autoconsumidores, la relación con el ladino se da en términos de opresión étnico-cultural y discriminación. Para el semiproletario, en cambio, el opresor y el discriminador es el ladino también, pero a la vez comienza a entender que el explotador es el rico. De esta manera, en su conciencia se introducen dos sistemas de contradicciones paralelos y aparentemente incoherentes, pues del segundo aspecto se desprende que también hay ladinos explotados, aunque no sean culturalmente oprimidos. La discriminación defensiva de que hace objeto al ladino y más aún, la conciencia de que a ambos los unen intereses comunes contra un enemigo común —el explotador, reproductor y beneficiario a la vez del sistema que oprime y explota— sólo se resolverá ideológica y políticamente al asimilar una concepción científica revolucionaria que le explique ambas cosas, la explotación y la opresión, como partes complementarias del sistema social que afecta por igual a indígenas y ladinos.

La contradicción étnico-nacional

La transformación revolucionaria de la sociedad implica la solución de las contradicciones clasistas presentes en ella, en el sentido de su desarrollo, proceso del cual

son protagonistas grupos sociales diferenciados por su relación con los medios de producción. En este sentido, el planteamiento llega a reducirse a una fórmula fundamental: fuerzas productivas-relaciones de producción, síntesis que, naturalmente, no se reduce a los factores materiales o económicos que expresa, sino que abarca toda una multiplicidad superestructural de elementos políticos e ideológicos extremadamente compleja y rica. El conjunto de los factores económico-sociales y superestructurales presentes en una sociedad dada constituye lo que se llama la formación económico-social, que nunca aparece homogénea ni pura, sino más bien formada por la superposición o por la coexistencia de rasgos de diferentes modos de producción, aunque entre éstos uno sea el dominante, sobre todo a nivel de las tendencias del desarrollo.

Ahora bien, uno de nuestros planteamientos fundamentales de línea —quizá el menos ortodoxo dentro de los objetivos programáticos que se derivan de la complejidad de la sociedad guatemalteca y de los problemas a resolver para su transformación revolucionaria— es la tesis de que en Guatemala LA CONTRADICCIÓN ÉTNICO-NACIONAL CONSTITUYE UNO DE LOS FACTORES FUNDAMENTALES DE TODO POSIBLE CAMBIO REVOLUCIONARIO, convicción política que se basa en el hecho de que más de la mitad de la población guatemalteca es indígena y de que ella está formada en su mayoría por productores asalariados o semiasalariados que tienen con el sistema diferentes contradicciones. AL HECHO DE QUE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SU IDENTIDAD ÉTNICO-CULTURAL SE HALLEN EN RELACION DE SUJECIÓN CON EL SISTEMA CAPITALISTA AGROEXPORTADOR DEPENDIENTE DE DOMINACIÓN QUE HAN CREADO HISTÓRICAMENTE LAS CLASES EXPLOTADORAS EN NUESTRO PAÍS Y LA NECESIDAD DE ELIMINAR LA BASE ECONÓMICO-CLASISTA Y POLÍTICA EN QUE ESTA RELACION DE DOMINIO SE SUSTENTA, LE LLAMAMOS CONTRADICCIÓN ÉTNICO-NACIONAL. Cambiar las relaciones de producción existentes para terminar con la explotación de unas clases por otras es el objetivo económico clasista de la revolución, y se cumplirá al derrocar el régimen terrateniente-burgués proimperialista y llevar a cabo una revolución agraria, antiimperialista y anticapitalista, a través de las fases y etapas que la compleja situación de la correlación global de fuerzas imponen a nuestras revoluciones en el área. Liquidar las relaciones de dominio étnico-nacionales y eliminar la opresión y la discriminación de que son objeto los pueblos indígenas por el sistema de clases explotadoras, es el objetivo étnico-nacional de la revolución. Este objetivo podrá comenzar a cumplirse al derrocar al actual régimen y llevar a cabo una revolución que además de los contenidos clasistas señalados tenga un carácter étnico-nacional liberador. En este sentido decimos que la contradicción clasista tiene como

complemento en nuestro país la contradicción étnico-nacional. Y que la segunda no puede resolverse sino en el marco de solución de la primera. Que ambas están indisolublemente entrelazadas en la medida en que surgieron históricamente como partes esenciales de un mismo sistema de dominación-explotación, forma que adoptó el capitalismo temprano al desarrollarse en su modalidad colonial en América.

Los indígenas en tanto que tales no son parte de las fuerzas motrices de la revolución. Pero en tanto que campesinos pobres, en tanto que semiproletarios, en tanto que proletarios agrícolas e industriales aportan el contingente mayoritario de clase a obreros y campesinos, fuerzas motrices de la revolución. En el nivel de la estrategia política revolucionaria, esto quiere decir que la alianza obrero-campesina debe ser complementada por la gran unidad indígena-ladina. LA DOBLE CONDICIÓN DEL INDÍGENA COMO EXPLOTADO Y COMO OPRIMIDO; EL ESCLARECIMIENTO DE LA ESPECIFICIDAD DE ESTA SEGUNDA CONTRADICCIÓN; LA UBICACIÓN DE LA CONTRADICCIÓN ÉTNICO-NACIONAL COMO COMPLEMENTO FUNDAMENTAL DE LA CONTRADICCIÓN CLASISTA Y EL ACERTADO PLANTEAMIENTO Y SOLUCIÓN DE AMBAS CONTRADICCIONES EN EL MARCO DE LA PROBLEMÁTICA

GLOBAL DE NUESTRO PAÍS, ES UNA DE LAS CLAVES DE LA ESTRATEGIA REVOLUCIONARIA Y LO QUE LE OTORGA SU ESPECIFICIDAD A LA REVOLUCIÓN GUATEMALTECA. La peculiaridad de nuestro proceso revolucionario en este sentido reside en el hecho de que LA SUMA DE LAS MINORÍAS ÉTNICO-NACIONALES CONSTITUYEN LA MAYORÍA DE LA POBLACION Y DE QUE LA CONDICIÓN DE CLASE DE ESTA MAYORÍA ES LA DE EXPLOTADOS, por lo cual nuestra tarea no puede consistir simplemente en trazar una política sobre las minorías étnico-nacionales o en reducir su problemática al planteamiento clasista, sino que ha de traducirse en todo un planteamiento programático que englobe ambas contradicciones y plantee su solución al nivel de la sociedad en su conjunto. Los sectores de clases indígenas que no son explotados —las capas medias rurales y urbanas y los núcleos de burguesía comercial e industrial— tienen en el proyecto revolucionario de indígenas y ladinos pobres más coincidencias y alternativas económicas, sociales y políticas, en todo caso, que con el actual régimen de explotación, opresión y discriminación, sobre todo en la medida en que estos sectores a pesar de su condición de clase, no escapan a los efectos de la opresión y la discriminación étnico-cultural que genera el sistema.



La conquista sorprendió, como se ve, a los pueblos indígenas de Guatemala en un momento histórico en el cual, si bien no habían logrado un desarrollo social y político capaz de dotarlos de unidad y de conciencia nacionales, tampoco se hallaban en un grado de atraso que hubiera permitido la destrucción por la conquista y la colonización de sus formas de organización económico-sociales autóctonas. Y esto mismo es lo que permitió que el invasor y el colono no pudieran dejar de reparar en ellas y de aprovecharlas, readecuándolas a sus intereses.

Carentes de la unidad y la conciencia nacional necesarias para estructurar una resistencia organizada que se opusiera efectivamente al invasor, la lucha de liberación nacional no logró desarrollarse, a pesar de la resistencia inicial, dispersa y desorganizada de los reinos en derrota. El ulterior desarrollo del capitalismo hizo que la sociedad indígena, en proceso de descomposición, comenzara a ser penetrada por nuevas contradicciones, las propias del capitalismo dependiente. Las contradicciones clasistas propias de la explotación capitalista se fundieron con las contradicciones derivadas del carácter multinacional del país, dando lugar a un ser social que es a la vez oprimido y explotado. Este hecho es el que nos permite analizar el sentimiento étnico-nacional hacia soluciones políticas clasistas, puesto que el sistema de las clases dominantes, instaurado, readecuado y reproducido históricamente, es la matriz de ambas contradicciones. En este sentido, la tarea de los revolucionarios consiste en vigorizar la conciencia nacional-étnica, reconociendo su especificidad y su valor revolucionario intrínseco, pero a la vez revistiendo, reforzando, complementando esa conciencia con contenidos políticos clasistas revolucionarios. De otra manera, el proceso revolucionario correría el riesgo de distorsionarse, convirtiéndose en una lucha de liberación tardía que cuatro siglos después ya no podría tener contenido revolucionario.

Ante el movimiento revolucionario, por lo tanto, se alzan tareas políticas complejas y riesgosas. **EL PELIGRO PRINCIPAL CONSISTE EN EL PROBLEMA DE DESBORDE DE LOS FACTORES NACIONAL-ETNICOS EN DETRIMENTO DE LOS FACTORES CLASISTAS.** Este riesgo es el precio del programa revolucionario en una etapa histórica en que las tareas de la lucha de liberación nacional de los pueblos indígenas deben fundirse con las tareas clasistas de la revolución agraria, anticapitalista y antiimperialista, en una nueva síntesis política en la cual es de importancia vital mantener el equilibrio de ambos factores. La lucha de liberación nacional de los pueblos indígenas habría tenido sentido de haberse producido en otra etapa histórica, cuando en Guatemala únicamente existían indígenas y castellanos. No ahora, cuatro siglos después, cuando la sociedad se diferenció y se estratificó desde el punto de vista de clase; cuando el suelo guatemalteco es compartido por clases y sectores sociales que emergieron de la colonia, tan explotados como los indígenas y con reivindicaciones tan genuinas como las de éstos —frente a la burguesía y frente al imperialismo—, aunque estas reivindicaciones tengan diferentes contenidos y no se presenten con igual apremio histórico. La correcta visualización de esta problemática por parte del movimiento revolucionario es la clave para garantizar la canalización de la lucha por las reivindicaciones étnico-nacionales en sentido revolucionario, en el sentido de **DARLE A LA CONTRADICCION ETNICO-NACIONAL LA SOLUCION QUE REQUIERE EN EL MARCO DE LA LUCHA DE CLASES, EN CONFLUENCIA Y COMPLEMENTACION CON ELLA, EN UNA SINTESIS SUPERIOR REVOLUCIONARIA.**

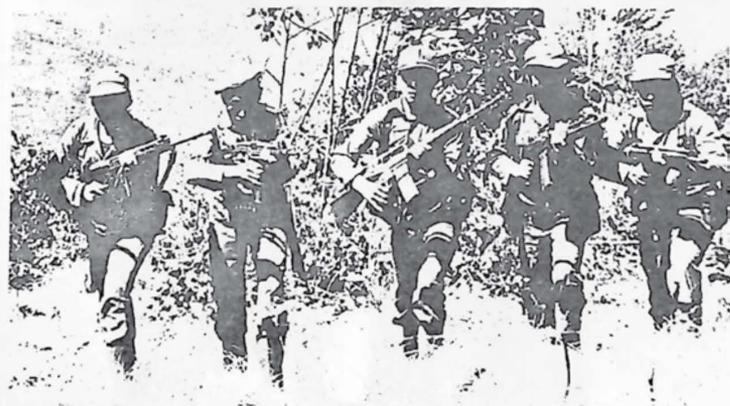
La Nueva Patria Multinacional no podrá evitar que las nuevas relaciones de producción que habrán de instaurarse en nuestro país al eliminar la explotación de unos hombres por otros erosionen la cultura que originariamente se basa en las relaciones de producción precapitalistas. Proponerse

lo contrario sería tanto como negarnos a que en nuestro país se desarrollen las fuerzas productivas sociales, a rechazar las conquistas de la ciencia y la técnica que en su desarrollo sí puede y debe lograr es que la cultura de los pueblos indígenas —lo que tiene de permanente, de válido, de valioso— deje de ser objeto de descomposición, distorsión y rebajamiento por las leyes ciegas y deshumanizantes del capitalismo y por las superestructuras de presión y discriminación que generan las sociedades basadas en la propiedad privada y en la explotación de unos hombres por otros.

La cuestión de la integración nacional ha sido generalmente contemplada en relación a los grupos nacionales estructurales y que históricamente han tenido la oportunidad de elaborar un sistema cultural racionalizado, muy ligado al desarrollo de la industria y de las relaciones capitalistas. Para la burguesía y el imperialismo, los pueblos oprimidos y colonizados quedan fuera del horizonte visual del problema nacional. Es decir, no se ha tratado de poner en un mismo plano a los blancos, a los negros, a los indígenas, a los pueblos "cultos" y a los pueblos "incultos". Las conquistas científicas y técnicas logradas a través de la opresión y la explotación de unos pueblos por otros no le dan derecho a nadie a destruir elementos de identidad étnico-cultural que pueden seguir siendo válidos históricamente para la construcción de sociedades más justas y de funcionamiento más armónico.

Clásicamente se habla de autodeterminación. Pero esto constituye un concepto muy general que no toma en consideración una serie de elementos particulares en el seno mismo de Estados ya constituidos. Nosotros creemos que hay que distinguir la autodeterminación en general, del derecho a la identidad étnica y cultural y del derecho a la autonomía política local. Estos tres factores se pueden hacer converger armonizar en un todo mucho más global. Las proclamas declarativas sobre la igualdad de las masas populares en un país multinacional como el nuestro, si no resuelven organizada y armónicamente los problemas de la desigualdad objetiva existente en los aspectos étnicos y culturales, se quedan en lo abstracto. La política de las reivindicaciones económicas para proporcionar un nivel general de vida que haga que nuestros pueblos tengan acceso a las conquistas de la ciencia y la técnica, no necesariamente tiene que borrar los rasgos de identidad y los factores culturales propios.

Por eso nosotros consideramos que el movimiento revolucionario debe respetar decidida y enérgicamente los derechos legítimos de los grupos étnico-nacionales, sentando las bases económicas y políticas que les permitan su equiparación real, al nivel de la sociedad en su conjunto. La participación y el ejercicio del poder local y en los organismos de dirección a todo nivel en los frentes guerrilleros actuales, así como su participación plena, a nivel nacional, en el poder político luego de la toma del po-



der, es prerrequisito de toda posible reivindicación.

Para nosotros, el camino del triunfo de la revolución entrelaza la lucha del pueblo en general contra la explotación de clase y contra la dominación del imperialismo norteamericano, con la lucha por sus derechos de los grupos étnico-culturales que forman nuestro pueblo, complementándolos de manera dialéctica y sin producir antagonismos. La cuestión nacional es parte de la cuestión general de la Revolución. En los grupos étnico-nacionales indígenas hay fuerzas revolucionarias que no sólo no pueden quedar al margen de la Guerra Popular Revolucionaria, sino que constituyen un elemento decisivo de la victoria de ésta. Pero no debemos dejar de un lado que al mismo tiempo, ellos contienen elementos revolucionarios que no pueden quedar marginados porque también constituyen factores decisivos para la construcción de la nueva sociedad revolucionaria. La cultura indígena, su vigor, sus profundas raíces en lo nuestro —sin idealizar lo que tiene de atraso, pero tampoco subestimándola—, es un venero inmenso de riqueza humana del cual la nueva sociedad no puede prescindir sin negarse a sí misma. El sentido que el indígena tiene de lo colectivo, su austeridad, su valentía, su valoración de la solidaridad, su laboriosidad,

su sencillez, su llaneza, entre otros, son aportes que principalmente provendrán de quienes a lo largo de siglos de opresión y explotación han llegado a hacer de estas cualidades y de estos valores componentes esenciales de su íntima naturaleza.

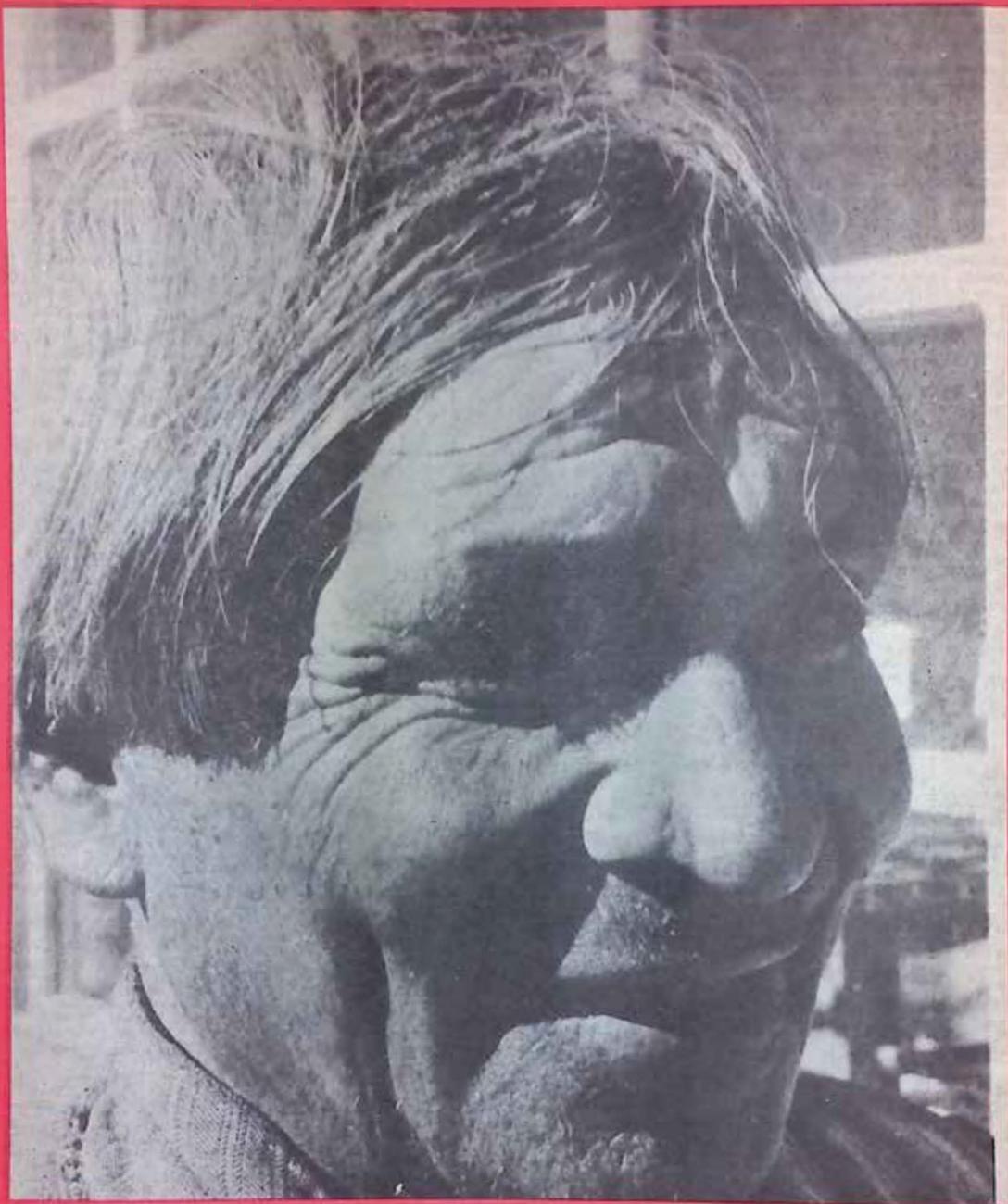
La existencia de estos factores revolucionarios en los grupos étnico-nacionales no presupone —de ninguna manera— que no existan también elementos negativos que en determinado momento puedan entrar en contradicción con el desarrollo de la guerra y con la construcción de la nueva sociedad. Esto quiere decir, en otras palabras, que no toda corriente o tendencia que reivindique aspectos o derechos propios de los pueblos indígenas, en confrontación con la opresión y la explotación que los ricos han convertido en sistema, sea automática y complementamente revolucionaria. Es obligación de la Dirección del Movimiento Revolucionario investigar y esclarecer cada aspecto, para que se establezcan las diferencias necesarias entre los elementos positivos y los elementos negativos, se aprovechen los primeros y se vayan eliminando los segundos.

La gran unidad de indígenas y ladinos en la nueva sociedad y hoy mismo, en la Guerra Popular Revolucionaria, sólo puede ser una unidad consciente y voluntaria, establecida sobre la base del respeto, la con-

fianza mutua y las relaciones fraternales entre todos los grupos étnicos y culturales que componen la sociedad multinacional de nuestro país. Implica una profunda tarea de organización, educación y formación de cuadros y masas. Debemos infundir en nuestro pueblo la convicción de que luchar contra todas las formas de opresión nacional es un elemento clave para forjar el espíritu del internacionalismo revolucionario. El camino hacia el objetivo común es complejo, y por lo tanto debe seguir distintas rutas concretas. La investigación, la sistematización y la participación práctica en todas las tareas de la guerra —crisol de esa gran unidad de nuestro pueblo— es un espíritu de pleno respeto, confianza, fraternidad y conciencia del destino común, así como de la enorme responsabilidad que compartimos, son las orientaciones que debemos seguir para encontrar, en definitiva, la solución acertada y justa.

Podemos anticipar que luego de la toma del poder por las fuerzas revolucionarias, será en los organismos clasistas y étnico-nacionales revolucionarios de dirección del Estado, donde, de común acuerdo, libre, voluntariamente, los pueblos indígenas y el pueblo ladino decidan la configuración económica, social y política que habrá de tener la Nueva Patria Multinacional.





IN SITU

INDICE BIBLIOGRAFICO DE CUICUILCO (Nos. 1 al 8)

POR ALEJANDRO LOZANO

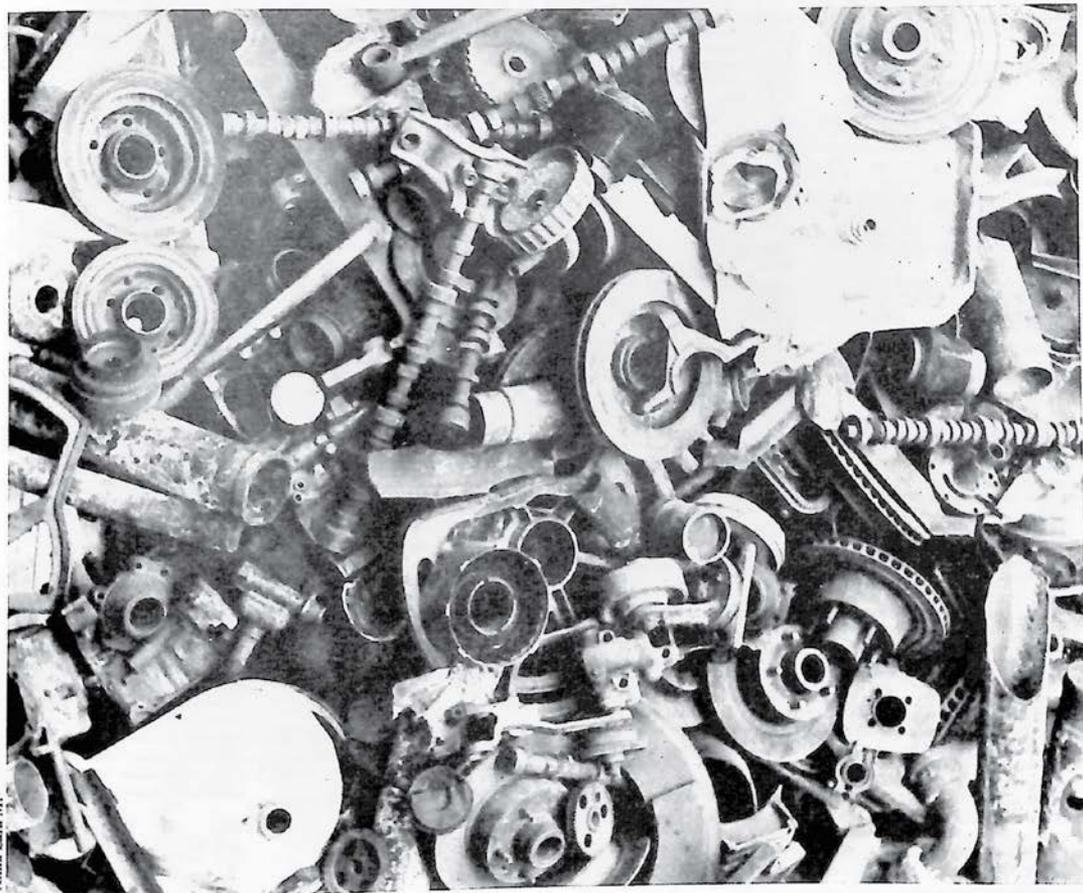
Con el presente número de ocho, CUICUILCO cumple años de existencia. Por esta razón, presentamos a los lectores un índice bibliográfico que permita ubicar el material publicado durante este período de tiempo, a manera de facilitar el acceso al mismo así como su empleo como referencia o material de apoyo en cualquier trabajo de corte académico o investigación, tanto dentro como fuera de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

No.	ARTICULO	PAGS	
1	Contradicciones de clase en las sociedades de linajes. Pierre Philippe Rey.	10-18	Análisis Político en la porción austral de la Cuenca de México. Lauro González Quintero.
	Hetero/Homosexualidad: una modificación de la tabla de Kinsey. Xabier Lizarraga.	19-21	La dinámica del asentamiento prehispánico en la región Chalco-Xochimilco. J.R. Parsons.
	La vida obrera, un nuevo campo para la etnología. Victoria Novelo.	22-24	Relevancia histórica del señorío de Culhuacán, Ma. Esther Caamaño.
	Problemas Técnicos de la reconstrucciónes familiares de Tula, 1592-1813. Elsa Malvido.	25-29	Naturaleza y sociedad en Chalco-Amecameca. Carlos García Mora.
	Dos lingüistas hablan sobre su campo de estudio: Lingüistas, hagan su fiesta al lenguaje. Laurent Aubague.	30-32	El movimiento campesino en el oriente del Estado de México: el caso de Juchitepec. Laura Espejel López.
	Máscaras, fórmulas y representaciones. Raymundo Mier.	33-40	Consideraciones generales para el estudio de un movimiento armado: la zona zapatista de Genovevo de la O. Salvador Rueda.
	Fiesta de Santa Catarina en Chicontepec. Jesús Vargas y Ma. del Refugio Cabrera.	41-47	Crisis socio-política contemporánea en la región chinampera. Plácido Villanueva P.
	Arqueología y Etnohistoria. Bruce G. Trigger. Introd. José Antonio Pérez.	13-17	Dos cambios debidos a la influencia del español en el náhuatl de Santa Catarina, Morelos. Ignacio Guzmán Betancourt.
	Taxonomía Molecular y evolución humana. José Luis Fernández Torres.	18-19	Teorías y metodología para el análisis de la literatura étnica. Perla Petrich.
	Parentesco (1929). Bronislaw Malinowski.	20-28	La adaptación. Irene Vargas y Victoria Barkey.
2	Corona Española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México. Johanna Broda.	29-36	Uso del suelo y los fertilizantes en la época prehispánica. Antonio Flores Díaz.
	Cultura, Ideología y Poder. Néstor García Canclini.	37-45	Chinampa-metepancho-caanche: tres sistemas de producción agrícola en México prehispánico. Eduardo Corona.
	Los trabajos de investigación regional: El sur de la Cuenca de México. Eduardo Corona.	8-11	
4			

No.	ARTICULO	PAGS.	SECCION No.	DOCUMENTOS ARTICULO	PAGS.
	Algunas observaciones sobre los estudios de superficie en Arqueología. Manuel Gándara.	30-37	2	Índice bibliográfico de "Tlatoani". Ricardo Melgar, Dagmar Freisinger y Luis J. Morales.	54-58
	Discurso del poder y poder del discurso. Daniel Coppalle y Bernard Gardin.	38-44		Una relación inédita de Tiayacapan, Morelos, en el siglo XVIII (1743) de Joseph Manuel de Castro. Teresa Rojas Rabiela.	59-62
	El rostro indígena de la revolución guatemalteca. Manuela Ocampo de la Paz.	45-49	3	Bibliografía sobre Nicaragua. Víctor Manuel González Matrínez.	55-59
5	La práctica de la antropología social durante el cardenismo. Luiz Vázquez León.	8-17	4	Tribunal Permanente de los Pueblos: sesión sobre El Salvador.	51-56
	El sistema de mercado azteca y patrones de asentamiento en el Valle de México: un análisis de lugares centrales. Michael E. Smith.	18-26		La última entrevista de Alaíde Foppa. Stella Quan.	57-58
	Dialectología Mixteca: la sintaxis de las oraciones transitivas. Kathryn Josserand.	27-30	6	América Central: una década después. Estéban Ríos	48-51
	Seguridad nacional y población indígena en América Latina. Mercedes Olivera y Ricardo Melgar.	31-42		Declaración final del Primer Encuentro por la Soberanía de los Pueblos de nuestra América.	52
	Conciencia social e ideología campesina. Francisco Julián.	43-51		Carta al pueblo y a los intelectuales norteamericanos.	53
6	Encuentro con Frans Blom en el rincón de una vieja biblioteca. Carlos Navarrete.	10-16	7	Movimientos indígenas del Brasil: su lucha. Margarita Zárate y Florence Rosemberg.	41-45
	Actitudes metalingüísticas en un sector de la Ciudad de México. Héctor Muñoz.	17-24	8	Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ejército Guerrillero de los Pobres.	47
	El problema de lo nacional en el Ecuador. Ileana Almeida.	25-29		SECCION TESTIMONIOS	
	Vida cotidiana de un barrio obrero: la aportación de la historia oral. Giovana Levi, Lisa Passerini y Lucella Scaraffia.	30-35	1	Los pueblos indígenas de Guatemala ante el mundo. . .	2-5
	Tres aspectos generales de la evolución y de desarrollo del lenguaje. José Luis Fernández.	36-39	2	Cronología de la insurrección popular campesina de 1932 en El Salvador. Itala López Valdecillos.	2-8
	Actividades económicas complementarias: caza y pesca en Lomas del Dorado, Ixhuatlán de Madero. Jesús Vargas y Severiano López.	40-46	3	El indígena guatemalteco ante la lucha armada: un fragmento de <i>Los días de la selva</i> . Mario Payeras.	2-3
7	Clases y parentesco en las sociedades segmentarias. Pierre Bonte.	8-14	4	Un día de mayo. José Luis Morales.	2-7
	Nombres de lugar en Oaxaca. Rosa María Zúñiga.	15-19	5	El Salvador: testimonio gráfico de una guerra. Christine Spengler y Christian Poveda.	2-4
	Para discutir sobre el corrido. Catherine Heau.	20-28	6	Exodo de campesinos guatemaltecos a México. Frente Democrático Contra la Represión.	2-5
	Aspectos bioantropológicos de la selección de pareja. Gabriel G. Loyola.	29-31	7	Habla un miembro del CUC.	2-3
	La raza: un hecho, un concepto y un significado. Teresa Durán.	32-39	8	Proclama unitaria de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas.	2
8	El defensor y el defendido: dialéctica de la agresión entre los Mochó. Jesús García Ruiz.	12		SECCION EXTRAMUROS	
	Los sexos biológicos y los sexos políticos. Xabier Lizarraga.	22	2	Una nueva experiencia: el Primer Coloquio de Antropología Física "Juan Comas". Introd. Xabier Lizarraga.	47-52
	Hombres de maíz: un motivo mesoamericano. Perla Petrich.	29	5	Con los indios Terena hoy: cuando la Historia esté en la memoria. Teresa Porzecanski.	53
	El brazo y la mente: notas a la historia del trabajo. Augusto Urteaga.	42	6	Mauss, del Don antagonico al Don apacible. Claude Meillassoux.	55
				Ignacio Marquina, In Memoriam. Ignacio Bernal.	56
				SECCION IN SITU	
			1	Discurso pronunciado por la Dra. Mercedes Olivera en la toma de posesión como Directora de la E.N.A.H. (26 de julio de 1979).	56-57
				Trayectoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Wigberto Jiménez Moreno.	58-59
			2	Surge la Licenciatura en Historia.	67
			3	40 años en la historia de la ENAH. Daniel Cazés.	64-65
			4	Perfil de Sartre a través de Simone de Beauvoir. Oralba Castillo Nájera.	63-66



No.	ARTICULO	PAGS.	SECCION	RESEÑAS (De libros y de investigaciones).	PAGS.
5	Carta de renuncia de la Dra. Mercedes Olivera.	60	No.	ARTICULO	
6	Discurso pronunciado por el Dr. Gilberto López y Rivas en la toma de posesión como Director de la E.N.A.H.	61	2	El hecho femenino: una panorámica biopsicosociocultural. Xabier Lizarraga.	64
	Conferencia de Kurt Baldinger. José Luis Fernández.	62		Biología y conducta: comentarios a un texto. José Luis Fernández Torres.	65
7	Convenio de colaboración con la Universidad Autónoma de Guerrero.	55	3	Asignaturas sexuales. Xabier Lizarraga.	61
	Juan Pablo Chang Navarro. Hilda Tizoc y Ricardo Melgar.	56-58		Las barriadas como una necesidad capitalista. Alejandro Figueroa.	62
8	Índice bibliográfico del <i>Cuicuilco</i> : Nos. 1 al 8. Alejandro Lozano.	55	4	La lactancia del hambre. Juan Claudio Zuckermann. (Reseña de investigación).	60-61
	Polémica Lorenzo/ENAH	58	5	Una investigación antropológica en la Sierra Norte de Puebla. Sergio López Alfonso y Ma. Guadalupe Estrada Reyes. (Reseña de investigación).	55-56
A partir del número 3, la Sección In Situ se complementa con la Sección de Notas Breves, la cual comprende información de todas aquellas actividades académicas, de investigación, políticas y administrativas, que se desarrollan al interior de la ENAH y que conforman una parte importante dentro del proceso organizativo de la Escuela.				Todas estamos despiertas: testimonios de la mujer nicaraguense hoy. Pantxika Cazaux.	57-58
SECCION POLEMICA			6	La infancia como pregunta. Xabier Lizarraga.	58
3	Comentario a un artículo de Silvia Terán, Luisa Paré.	50-53		Parentesco. Victor Manuel Esponda.	59
7	De cómo la "nueva" Antropología se estrelló ante el Marxismo. Samuel Villela.	47-51	7	Jean Monod, el antropológico caníbal. Luis Muñiz.	53
			8	La investigación obrera actual.	61



POLEMICA LORENZO/ENAH

EL 19 de febrero del presente año, el departamento de Etnología de la ENAH recibió una carta del célebre arqueólogo mexicano José Luis Lorenzo. Allí atacaba con crudeza, indigna del nivel cultural de este profesional, a la institución que lo invitaba a colaborar de la manera más amigable y respetuosa. Asimismo, el distinguido profesor, no contento con sus epítetos, buscó que trascendieran el intercambio privado de puntos de vista opuestos, al enviar copia de su carta al director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), profesor Gastón García Cantú. Dicha actitud forzó una respuesta, igualmente pública, del director de la ENAH, Dr. Gilberto López y Rivas. Ante tal situación, el consejo editorial de **CUICUILCO** juzgó prudente que, ya que el propio arqueólogo Lorenzo deseó darle publicidad a su misiva, publicar tanto su carta como la respuesta del doctor Gilberto López y Rivas. Que sea el lector nacional e internacional quien se forme una opinión acerca de seriedad y juicio crítico en que se mueven tanto el prestigiado arqueólogo como la dirección de la ENAH.

Matehuala, S.L.P. a 18 de febrero de 1982

Maestra Gloria Arís
Especialidad de Etnología
Escuela Nacional de Antropología e Historia
PRESENTE

A través de los buenos oficios de nuestro amigo Jesús Nérez he recibido la suya del 28 de enero de este año, y aprovecho que él regresa a México para que le haga llegar esta respuesta.

Se me solicita que imparta el curso de Arqueología y Etnología para los alumnos de 4a. semestre, matutino y vespertino, el que debo dar, en vista del stress que, por distintas causas, ha tenido.

Siento muchísimo manifestarle que no voy a dar ese curso, ni ninguno otro, mientras la llamada Escuela siga en el plan en el que está desde hace años.

Tratando de cumplir con lo estipulado en mis nombramientos, los cuales, por cierto, se han hecho humo, dí clases y me encontré con algo que, moderando la expresión justa, calificaré simplemente de fraude académico. No es posible participar en un organismo que otorga títulos, aunque sean de una licenciatura de carácter dudoso, mediante materias que imparten estudiantes habilitados de profesores, lo cual es ilegal a todas luces; tampoco es posible admitir una inscripción de alrededor de 50 alumnos, de los cuales asisten unos 15, para presentar examen final la totalidad, pues de esta manera y con el ukasé de que no se puede reprobar con menos de 5.5, todos los reprobados tienen automáticamente derecho a examen extraordinario, el cual organizan, con el visto bueno de la Dirección, con un alumno ascendido en ese momento a profesor de la materia, quien lógicamente, les da el pase. Si a esto unimos el que existen profesores de tiempo completo que no llegan ni a pasantes, el panorama es grave. Comprenda que habiendo hecho mi vida de la profesión de arqueólogo, titulado en ese que ahora llaman Escuela, no puedo ser parte en, repito, tamaño fraude.

Siento mucho tener que expresarme así, pero no creo justo más que mantenerme alejado.

Volveré con todo gusto a dar clase, si alguna vez la Escuela vuelve a serlo, entre otras cosas re-estableciendo un rígido examen de admisión, aunque sólo sea para volver a la realidad el mercado profesional, pues el populismo de abrir la Escuela a todos y entregar becas a quien sea, podría ser el origen, entre otros, del problema que plantea el estacionamiento de los automóviles de los estudiantes que, como todos sabemos, provienen de las capas proletarias y campesinas de México.

Espero que entienda lo que antecedo, que esta dictado por mi amor y respeto a la profesión.

Prof. José Luis Lorenzo.

c.c.p. Prof. Gastón García Cantú,
Director General del I.N.A.H.
c.c.p. Dr. Gilberto López y Rivas,
Director de la E.N.A.H.

México, D. F., a 23 de febrero de 1982.

PROFR. JOSE LUIS LORENZO
MATEHUALA, S.L.P.
SAN LUIS POTOSI, MEXICO

Profesor Lorenzo:

Recibir copia de la carta que usted dirigió a la maestra Gloria Arís con su rechazo a la petición de impartir cursos en esta Escuela, ha sido una desagradable sorpresa que no puede más que motivar indignación.

Resulta extraordinario que un científico social se muestre tan ligero en sus juicios y tan superficial para, sin investigar a fondo una problemática, la califique, la condene y la declare sin remedio.

Es cierto lo que dice en cuanto a los grandes errores que arrastra nuestra Escuela; ya lo hablamos visto antes que usted, muchos de los que aquí estamos y otros más que han profundizado nuestra autorreflexión con su crítica fraternal y constructiva pero que, a di-

ferencia suya, descartamos la fácil solución de la "retrada heroica" y preferimos enfrentarnos a la dura tarea de llevar adelante todo un programa de transformaciones académicas y administrativas que recuperan para la Escuela un excelente nivel académico, en el marco del compromiso histórico que tenemos los Antropólogos con la realidad social de nuestro pueblo y del pueblo latinoamericano. Hemos realizado un esfuerzo considerable cuyos resultados empiezan a verse y considero que tal esfuerzo debe ser reconocido y respetado, por no decir apoyado, por todos aquellos que dicen interés en la Escuela.

Que exista oportunismo en algunos profesores, que participamos del grave cáncer nacional del ausentismo en algunos—cada vez menos—de nuestros docentes, que en ocasiones nos equivocamos en nuestros objetivos y en nuestros procedimientos, no le da derecho a nadie para afirmar que nosotros participamos dentro de lo que usted califica como "fraude académico" y poner en duda, así, la integridad moral y el compromiso político que muchos de nosotros hemos asumido con nuestra Escuela.

Habría sido conveniente que antes de formular sus juicios se hubiera tomado el trabajo de enterarse de que existe ya en la Escuela un Consejo Académico paritario que, desde hace varios meses, inició la revisión de los planes de estudio y la reglamentación de Exámenes Profesionales y Extraordinarios, del sistema de inscripción, del régimen académico, de la política de investigación, etc.; que con base en ello se ha adelantado la reestructuración del Departamento de Servicios Escolares, bastante avanzada ya aunque no completa todavía, porque estas transformaciones—igual que todas—sólo resultan del esfuerzo común y cotidiano y no todos, como podrá verlo por usted mismo, se han sumado a la tarea.

A usted le preocupa que la Escuela "vuelva a serlo"; nosotros, aquí, nos proponemos metas en orden a lo que tiene que llegar a ser; a lo mejor usted no comparta nuestros intereses actuales, pero de todas formas sería adecuado, ya que tanto le preocupamos, que estuviera enterado de nuestros esfuerzos editoriales por

construir una revista como **Cuicuilco** de la cual tenemos ya siete números publicados inintermitentemente; de los títulos ya publicados por nuestra editorial **Cuicuilco** y de otros más que están por publicarse; de los permanentes ciclos de conferencias que hemos llevado a cabo sobre temas relacionados con el qué hacer de las diversas ramas de la Antropología en los diferentes terrenos y de su actividad como ciencia social de nuestra época, nuestro país y nuestro continente; de los convenios culturales y académicos que hemos firmado con instituciones mexicanas y extranjeras; de la importante labor solidaria que hemos realizado en Nicaragua con investigaciones sobre la problemática orino nacional, a través de las cuales nuestros antropólogos han contribuido, modesta pero eficazmente, al rescate histórico de la Revolución Popular Sandinista.

Comparo su inquietud, Maestro Lorenzo, por el nivel académico de la Escuela y por la capacidad de nuestros maestros para sostenerlo y enriquecerlo y, para su tranquilidad, puedo informarle que disponemos ahora de 46 profesores de tiempo completo y 12 de medio tiempo, de los cuales 11 son Maestros, 6 Doctores y 19 Licenciados en las diversas disciplinas sociales, el resto, 21, son pasantes totales; imparten cursos además, como Profesores horosomana-mes, 184 Licenciados que son titulares de materia y 59 Pasantes totales y 9 Pasantes administrativos en calidad de adjuntos. Difiero si de su criterio que ve en los grados académicos del personal contratado, la unidad de medida del nivel académico de la Escuela; en mi opinión, otras cosas tienen más peso, como por ejemplo, el hecho de que pueda usted constatar que en los diferentes Congresos de Antropólogos que se han realizado en los dos últimos años, los Profesores y estudiantes de la Escuela, con grados y sin ellos, han estado presentes con ponencias que en muchos casos fueron eje de las discusiones; que las tres convocatorias al concurso "Julio de la Fuente" del I.N.I. hayan sido ganadas por los proyectos de tesis presentados por estudiantes egresados de este "fraude"; para usar sus propias palabras; que hayamos recibido solicitudes de diferentes centros de

enseñanza de la Antropología en el país y fuera de él para que nuestros profesores y pasantes impartan clases y dirijan investigaciones; que ya fueron exhibidos los primeros trabajos de los talleres de cine etnográfico, etnomusicología y danza popular que la especialidad de Etnología abrió a la participación de todos los estamentos de la Escuela; que la mayor parte de los estudiantes de Arqueología estén preparando investigación de campo para el próximo periodo que será en abril y que todos ellos participen en proyectos propios de la especialidad y bajo la dirección de sus maestros; que las especialidades de Antropología Física y Lingüística estén desarrollando ahora proyectos propios de investigación que incluyen el desarrollo mismo de los cursos y trabajo de campo con participación de grupos académicos completos; que estén en funcionamiento el Centro de Documentación Histórica y el Centro de Investigaciones Etnológicas de las especiali-

des de Historia y Etnología respectivamente; que los talleres de Social hayan presentado, exitosamente por lo demás, sus trabajos a los Simposios Nacionales efectuados en relación con sus temas de investigación, algunos de ellos publicados en libros y memorias y reseñados por la prensa. La actividad académica e investigativa de la Escuela ha sido intensa y de calidad a pesar de sus fallas y usted la desconoce tal vez por haber estado ausente de ella.

Antes de terminar, quisiera aclararle que muchas veces no son los estudiantes los responsables de no tener cursos con los mejores y más adecuados maestros. Un grupo de Etnología, por ejemplo, le solicitó a usted que le dictara el curso de Arqueología y Etnología cuando prepararon su planta de maestros para segundo semestre y como usted no pudo, preferió aplazar el curso a buscar otro maestro; repitió su solicitud para el tercer semestre, pero tampoco

usted pudo, repitió ahora para el cuarto pero usted se niega en una actitud que a los únicos que defrauda es a aquellos que han creído en usted y en sus cualidades como maestro; ese grupo, igual que otros en similares situaciones, tendrán que recibir el curso con un maestro que probablemente, como ha ocurrido con frecuencia, se entregue a la docencia con entusiasmo y sin condiciones y venga a engrasarse las filas de los optimistas irreductibles empeñados en hacer de la E.N.A.H. el logro más acabado en cuanto a escuelas de Antropología se refiere.

Siento mucho que usted haya iniciado esta polémica y que no lo haya hecho de una manera fraternal, dado que al enviar una copia de su carta al Director General del I.N.A.H., su finalidad difícilmente puede entenderse como apoyo a la rectificación de posibles errores, sino que más bien parece el intento de sostener una posición que solamente puede calificarse de

resentida y revanchista, contra una Escuela que lo sollicitaba tenerlo de nuevo entre sus profesores. Es una lástima haber recibido de usted una carta que no expresa más que su pesimismo y su falta de confianza en un futuro que indudablemente será mejor que nuestro presente.

ATENTAMENTE

EL DIRECTOR DE LA E. N. A. H.

DR. GILBERTO LOPEZ Y RIVAS

- ccp.- Prof. Gastón García Cantú,
Director General del INAH,
para su conocimiento.
- ccp.- Consejo Técnico
- ccp.- Consejo Académico
- ccp.- la Especialidad de Etnología.
- ccp.- para cada una de las Coordinaciones de las diferentes especialidades de la E.N.A.H.

CARTAS A LA REDACCION

Chicontepec, Ver., 26 de enero de 1962.

Señores Directores de la Revista
Culcúlcot de la E.N.A.H.

Les mandamos saludos desde donde estamos trabajando.

Y queremos hacer unos comentarios sobre el artículo de Lomas del Dorado que escribieron de forma conjunta Severiano López y Jesús Vargas.

En dicho artículo que apareció en el No. 6 de su revista, omitieron datos en los que se aclara quién es el compañero Severiano, que está laborando para la D.G.C.P.-S.E.P. y que su capacitación fue apoyada con una beca y recursos materiales del I.N.I., igual que los otros 34 compañeros de su generación.

En este segundo artículo que les enviamos, al igual que en el primero, ocurrieron algunos accidentes que estamos seguros se encontraban fuera de su alcance, por lo cual no pudieron evitar los errores y omisiones.

Queremos finalmente, sugerirles que publiquen la introducción al artículo de "Actividades complementarias, caza, pesca, recolección en Lomas del Dorado Ich, Ver.," donde aclaramos lo relativo al trabajo que presentamos.

Atte. Jesús Vargas.
Coordinador Regional.

Severiano López Cortés

Técnico Bilingüe en Cultura Indígena. Becario del I.N.I. de octubre de 1958 a junio de 1959 en el Curso de Capacitación de Técni-



México D.F., 9 de febrero de 1962
Arturo Arias
Coordinador de la Revista Culcúlcot

cos Bilingües dependiente de la Dirección General de Culturas Populares en Ahíuentno, Chicontepec, dirigido por los Antropólogos Ma. del Refugio Cabrera y Jesús Vargas. Actualmente realiza trabajos de investigación bajo la dirección de Jesús Vargas en el Proyecto de Etnolingüística de la misma Dirección. Originario de Lomas del Dorado, Sbañtlen de Medero. Junto con su trabajo de investigador, cursa el 2o. año de Secundaria Ahíentno.

Lamentablemente, este fragmento de la introducción a dicho artículo se traspapeló, restándole crédito al compañero Severiano López Cortés. Mi excusas. La redacción.

Por la presente quiero hacerle llegar a Ud. la corrección de algunos errores que se han cometido en el artículo "Arqueología y etnohistoria" del que es autor Bruce G. Trigger que apareció en número 2 de esa revista.

En la página 9, donde se hace la presentación de los colaboradores del número, dice que Bruce G. Trigger es de nacionalidad norteamericana, cuando debería decir que es canadiense. Más abajo debe decir "Cayuga County Historical Society".

En la página 12, línea 20 de la primera columna debe decir: "Pero la situación de los

norteamericanos de ascendencia europea es otra, alienados como están del compromiso histórico y social que implica la indagación del pasado." En el último párrafo de la segunda columna de la misma página debe decir: "Detrás de las diferencias asoma el interrogante de si la arqueología, y también la etnohistoria, son esencialmente disciplinas históricas, a la vez que científicas, que tratan de explicar el desarrollo de la humanidad, o, si, por el contrario, forman parte de la antropología que —según los neopositivistas— deriva su pretendido rigor "científico" del hecho de considerarla una disciplina generalizadora que establece leyes generales de validez universal referidas a la conducta humana."

En la página 13, columna segunda, línea 32, debe decir: "La distribución entre etnohistoria y antropología es equivalente a la distinción entre "nosotros" y "todos los otros".

En la página 17, cuarta columna, línea 20, debe decir: "En cierto grado, esta tendencia ha invitado a la antropología social a ignorar los marcos temporales, tratando sus datos como si pertenecieran a un "tiempo etnográfico" atemporal (Staud 1976:85)."

En la misma página 17, la última frase debe decir: "Este enfoque puede llevar a los prehistoriadores a formularse nuevas preguntas y ver significados hasta ahora inapreciados. La participación activa de prehistoriadores y etnohistoriadores dentro del marco más amplio de la historia indígena, sin duda, contribuirá a eliminar la dicotomía acuñada por el hombre blanco que define la historia como el estudio de él mismo, y la antropología como el estudio de los otros pueblos."

Sin otro particular, saludo a Ud muy atentamente

José Antonio Pérez



RESEÑAS

La investigación obrera actual

Introducción

En la especialidad de Antropología Social es un hecho regularmente aceptado —aunque infortunadamente poco practicado—, que los talleres de investigación deben constituir la columna vertebral de la enseñanza. Son el medio a través del cual los estudiantes entran en contacto con los problemas tangibles de las clases dominadas, aprenden a investigar investigando y, de esta manera, ponen a prueba el conjunto de elementos adquiridos en las asignaturas teóricas y metodológicas, con el fin de comprobar su validez, su pertinencia para una realidad como la nuestra o, si fuera el caso, transformarlos o reemplazarlos por otros más convenientes.

Con el objeto de dar una visión sobre las investigaciones que actualmente se realizan, de ampliar el horizonte en cuanto a métodos y técnicas se refiere y, asimismo, de preparar a los alumnos para que eviten hasta donde sea posible los errores más comunes del análisis

social, los seminarios de indagación deberían buscar caminos que les permitieran recibir el influjo enriquecedor de experiencias que, con diferentes ópticas y perspectivas, investigadores de las más variadas disciplinas humanas ponen hoy en práctica en ámbitos de estudio semejantes.

Intentando lograr este último aspecto, mismo que conciben como un proceso necesario de intercambios entre el estudiante —investigador potencial— y los profesionales de la indagación en ciencias sociales, el taller HISTORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO MEXICANO organizó durante el semestre que acaba de concluir, el ciclo "La investigación obrera actual. (Experiencias de los antropólogos y otros analistas sociales)"; al que fueron invitados trabajadores de la cultura cuyas tareas teóricas —y, en la mayoría de los casos, políticas— se vinculan con la clase obrera del país.

Como su nombre lo indica, el mencionado ciclo no perseguía tanto la presentación de resultados —aunque la hubo— como la

transmisión de experiencias concretas. Dicha de otra forma, se trataba en lo fundamental de dar a conocer y poner a debate aspectos metodológicos e instrumentales de proyectos actualmente en curso.

Los temas que se presentaron son los siguientes: Arturo Obregón del Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero, habló entre "Problemas de la recuperación histórica en la investigación obrera". Esperanza Tuñón del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM), expuso "La investigación de la mujer obrera en México".

El viernes 12 de febrero en una sesión dedicada a trabajos sobre el proletariado minero-metalúrgico, Josefina Ramírez del Centro Regional Hidalgo (Instituto Nacional de Antropología e Historia), presentó el proyecto "Antropología física y clase obrera. Un estudio sobre los mineros de Real del Monte". Por su parte, Dionisio Garza de la Maestría de Antropología Social de la ENAH, habló a cerca de la "Influencia de

la organización sindical en la colectividad. La sección 147 de Monclova".

Othón Quiróz, profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, pero —como él mismo lo aclaró— investigador por oficio de los trabajadores mexicanos, expuso "El estudio del proceso de trabajo en la industria automotriz". Finalmente, Irma Beatrix García del Centro Nacional de Estudios del Trabajo, habló sobre "Industria y trabajadores. Una investigación sobre el sector nuclear".

Dada la importancia de las ponencias que se presentaron y debido a que sus conclusiones pueden ser de inestimable ayuda para estudiantes e investigadores preocupados por las dificultades que afrontan los explotados del país, a partir de este número presentamos reseñas elaboradas por los propios alumnos del taller.

Sergio Yañez



El movimiento de reivindicación de la mujer se coloca en planos cada vez más elevados y de mayor trascendencia social, no solamente en cuanto a sus objetivos sino también en cuanto a la teorización de los problemas a resolver. Esto se debe a que la mujer en los países del capitalismo desarrollado es un protagonista sumamente importante de la lucha de clases y los elementos integrantes de su condición social van directamente integrados al contexto de la contradicción principal del capitalismo.

Por todo lo anterior, la propuesta de investigación que realiza Esperanza Tuñón (investigadora del C.E.L.A.) es de vital importancia ya que aún cuando sea de tipo histórico (la mujer en los años 30's) el aporte que brinda a la problemática social de la mujer trabajadora en México es sumamente importante, puesto que no se trata solamente de denunciar sino de ofrecer soluciones.

En la conferencia realizada el 22 de enero, Esperanza Tuñón plantea que el estudio de la mujer obrera sólo ha sido abordado desde dos puntos de vista:

a) Histórico: con monografías en las que se resalta el papel desempeñado por la mujer en momentos coyunturales haciéndola ver como mujer excepcional; esto, sólo en situaciones de conflicto en las que se hace caso omiso de la vida cotidiana.

b) Económico o estadístico: relacionado con la producción en donde se analizan los porcentajes de la participación de las mujeres en la industria, siendo así "una variable más en las estadísticas y proyecciones netamente económicas", reduciéndose el estudio de la mujer obrera, y el de la clase en general, a una mera categoría económica.

Analizada desde este punto de vista, no se considera su aspecto real de clase social ni se le ha analizado como a un macrogrupo estructurado en su interior e interrelacionado con otras clases.

Para Esperanza Tuñón, la historia obrera no puede hacerse a partir de grupos o líderes sino de la generalidad; asimismo, el estudio de la mujer obrera debe ser abordado como un sector diferenciado con demandas propias. Ya que este ha sido un tema despreciado por la historia, lo cual "no es casual, ya que es una cuestión social de la investigación", Esperanza Tuñón considera que "ya no deben hacerse más monografías de investigaciones históricas sobre huelgas de mujeres, sino que hay que ir más allá de la definición de la clase obrera".

Plantea que la clase obrera se nutre de la familia obrera y peses a que no todos los miembros son asalariados, no por esto deben ser desclasados y por tanto, debe considerarse a la esposa del obrero como a una obrera más, ya que "el estudio Histórico de la mujer obrera debe partir de considerarla como una categoría altamente compleja de la realidad social en la que no sólo se ubican aquellas que por su origen, inserción social, conciencia de grupo y patrones culturales, pertenecen a la clase obrera".

Lo anterior, nos hace pensar en un nuevo punto de vista del concepto de clase social y aún cuando esto nos parezca poco preciso y que para su definición tome elementos extra-económicos, es importante resaltar que esto es un resultado histórico, una propuesta o como ella misma afirma "... el fenómeno de movilidad social debe verse en una perspectiva histórica en la medida en que modifique esencialmente el conjunto de los determinantes clasistas".

Pero aún así, el estudio de la mujer obrera no puede hacerse en la totalidad sino a partir de "análisis particulares para cada uno de los sectores que lo conforman".

De esta manera, es importante analizar la forma en que la mujer se incorpora al trabajo industrial así como los cambios que dicha incorporación traen a su vida cotidiana. Asimismo, habría que analizar las posibilidades con que cuenta para participar en cuestiones sindicales y lograr demandas específicas de las trabajadoras.

Esperanza Tuñón incluye en su análisis de la mujer obrera a la trabajadora doméstica asalariada, a la cual ve como parte de la clase obrera en la medida en que "su pertenencia a la clase viene dada además de por carecer de medios de producción y de contratarse por un salario, por compartir o ir compartiendo el ámbito social del resto de los obreros".

En cuanto a las amas de casa, esposas del obrero —incluidas en el análisis como un sector de la clase proletaria— será importante ver el papel que juegan en la reproducción del sistema capitalista, ya que ellas, al igual que el trabajador, sufren las consecuencias de las relaciones sociales imperantes; por lo demás aún cuando el trabajo doméstico no sea un trabajo socialmente reconocido, no se puede negar que es un trabajo socialmente necesario y explotado por el capital.

Puede concluirse que uno de los aspectos característicos de la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, es su naturaleza contradictoria y difícil y esta contradicción se revela en la función básica e indispensable asignada a la mujer con carácter social

pero desempeñada en forma individual, y la existencia de un proceso de socialización de las fuerzas productivas fundamentales en la apropiación privada.

ANTROPOLOGÍA FÍSICA Y LA CLASE OBRERA: UN ESTUDIO SOBRE LOS MINEROS DE REAL DEL MONTE por Miguel Ángel Licona y Patricia González Serna.

En la ponencia presentada el 29 de enero de 1982, por Josefina Ramírez "Antropología física y clase obrera; un estudio sobre los mineros de Real del Monte", que realiza en colaboración con Aída Castilleja González y Ana Graciela Bedolla Giles como parte de las actividades del Centro Regional Hidalgo y dentro del campo de investigación de la Antropología Física, son de destacar la importancia de que la Antropología física se plantee incursionar en el campo de la vida obrera, pues el punto de vista específico de la Antropología física enriquece la investigación y las siguientes características esenciales de su proyecto de trabajo.

El objetivo general de este proyecto es investigar la forma de producir, el cómo producen y cómo viven los mineros de Hidalgo.

"La forma como se ha planteado —dice Josefina Ramírez— abordar esta variedad de condiciones, es por medio del estudio de grupos que tengan como factor común la actividad productiva que desarrollan. Este interés se fundamenta en la necesidad de analizar distintos aspectos de la vida de uno o varios grupos de trabajadores que conforman una población, considerando que la actividad productiva que se realiza constituye un elemento determinante en la medida que se ubica al grupo de estudio como parte de una clase social y en consecuencia lo homogeniza en cuanto a las relaciones sociales que inciden en él: el salario, la organización de la producción, el grado de explotación, etc. Por otra parte, la actividad productiva, por sus características intrínsecas y en tanto propias de una clase, tiene repercusiones directas y/o indirectas sobre el trabajador —en primera instancia— y sobre su familia y localidad, a diferentes niveles; el más general es el de la reproducción en varios sentidos: la inmediata del trabajador como tal, que implica la recuperación de la energía invertida en la jornada de trabajo mediante alimentación, descanso y recreación; la de la fuerza de trabajo futura, es decir la reproducción biológica de los trabajadores y la de los trabajadores potenciales, esto es, sus hijos; la del sector de los trabajadores que en tanto consumidores contribuyen a la reproducción del sistema en su conjunto; y la repro-

ducción de las formas de conciencia social, propias de su clase".

Es decir se está planteando que las especificidades de la forma o género de la vida de los trabajadores mineros marcan su condición de clase, condición de explotados. Condición de que incide en su esfera de consumo, de los satisfactores de la vida a que tienen acceso a través de su salario. Donde el salario determina la calidad, cantidad y distribución de alimentos, estableciéndose con esto límites para la reproducción adecuada de la fuerza de trabajo, concretamente del propio trabajador y de su familia.

"La información que obtenemos sobre la cantidad y regularidad de la ingesta la relacionaremos con datos antropométricos de los mineros y de sus hijos para poder determinar el estado de nutrición que guarden estos". Otra característica importante es poder comparar qué enfermedades provienen de la esfera de consumo y cuáles del proceso directo de trabajo.

En otro plano de la investigación se hace necesario conocer como influye en la fisiología y morfología del obrero minero, la división del trabajo al interior de la mina, en donde existen diferencias entre los extractos y transformadores, o si son trabajadores de base, a contrato y eventuales. Repercutiendo esto en un amplio escalafón, en su salud mental, rendimiento, el tipo de contaminación a que se expone, el grado de riesgo, el aislamiento, etc.

De este trabajo se pueden desprender algunas consideraciones: El Proyecto de investigación está enmarcando dentro de la perspectiva marxista de las clases sociales. Este es el enfoque adecuado para desarrollar a la antropología física como ciencia social, pues el planteamiento de derivar el género o modo de vida del trabajador minero a partir de como producen. Es correcto, ya que ofrece todas las posibilidades de realizar una denuncia contundente de la explotación a que estos obreros de la minería son sometidos y como ésta se refleja en su desarrollo fisiológico y morfológico, en como su propia reproducción (en primer plano como fuerza de trabajo) y la de su familia (fuerza de trabajo potencial) tienen una función de reproducción del modo capitalista de producción.

Sólo precisaríamos que no se trata de investigar a los "mineros" en general, como se menciona en el trabajo, sino a los trabajadores mineros; ya que decir mineros en general podría implicar la posibilidad de incluir al capitalista explotador de la mina.



EDICIONES



Los días de la selva

Mario Payeras

Polémica en torno a las teorías del campesinado

Guillermo Fosalari

Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas

Francisco Javier Guerrero

Cultura y liberación nacional (t. I)

Amílcar Cabral

Historia y crónicas de la clase obrera en México

Ana María Prieto H., Rogelio Viscaíno, Francisco I. Taibo, Florence Rosenberg, Margarita Zárate V., Sergio Yáñez R. y Rosalía Pérez L.

**escuela nacional
de antropología
e historia**

PROXIMOS TITULOS:

CUATRO DECADAS DE LA ENAH. VARIOS AUTORES

TRABAJO DE CAMPO Y TEORIA. CLAUDE MEILLASSOUX

LA TORTILLA PROTEINADA. JUAN CLAUDIO ZUCKERMANN

PALEOINDIO Y ARCAICO EN CHILE. LAUTARO NUÑEZ

ORIGENES DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA EN PATAGONIA. LUIS FELIPE BATE

cui cui lco

CONTENIDO

PROCLAMA UNITARIA DE LAS
ORGANIZACIONES REVOLUCIONARIAS

EL DEFENSOR Y EL DEFENDIDO: DIALECTICA
DE LA AGRESION ENTRE LOS MOCHO

LOS SEXOS BIOLOGICOS VS. LOS SEXOS
POLITICOS

EL BRAZO Y LA MENTE: NOTAS A LA
HISTORIA DEL TRABAJO

HOMBRES DE MAIZ: UN MOTIVO
MESOAMERICANO

LOS PUEBLOS INDIGENAS Y LA REVOLUCION
GUATEMALTECA

INDICE BIBLIOGRAFICO DE CUICUILCO
(Nos. 1 al 8)

POLEMICA LORENZO/ENAH

CARTAS A LA REDACCION
