

Cuicuilco 11

revista de la escuela nacional de antropología e historia



Estados Unidos, México y el machismo

Américo Paredes

Herbert Frey Transición del feudalismo al capitalismo: el debate actual Marcos Win-
cour De la condición animal a la condición humana Elio Masferrer El compadrazgo en
Santiago Nanacatlán, Puebla Peña, Freyermuth y Pérez Flores Organización del trabajo
en la producción azucarera Boege, Medina, Díaz Polanco, López y Rivas Polémica sobre
indigenismo Bárbara Cienfuentes Burguesía y lengua nacional

Cuicuilco 11

SUMARIO

ANTROPOLOGIAS

Estados Unidos, México y el machismo	<i>Américo Paredes</i>	3
¿A qué nos referimos con la palabra "palabra"?	<i>Boris Fridman</i>	13
El compadrazgo en Santiago Nanacatlán, Puebla	<i>Elio Masferrer</i>	23
Organización del trabajo en la producción azucarera y la salud de los trabajadores implicados en ella	<i>Florencia Peña, Graciela Freyermuth y Eusebio Pérez Flores</i>	30
De la condición animal a la condición humana	<i>Marcos Winocur</i>	42
Transición del feudalismo al capitalismo: el debate actual	<i>Herbert Frey</i>	45

ESPECIAL

Presentación de la maestría en historia y etnohistoria	<i>Hilda Iparraguirre y José Antonio Pérez</i>	52
--	--	----

DOCUMENTOS

Perspectivas actuales del indigenismo	<i>Arturo Warman</i>	54
El indigenismo y los indígenas. Presentado en el Foro de Consulta Popular sobre la Cuestión Étnica	<i>Eckart Boege, Héctor Díaz-Polanco, Andrés Medina y Gilberto López y Rivas</i>	56
Carta abierta de Francisco Emilio de los Ríos	<i>Francisco Emilio de los Ríos Boege,</i>	58
Respuesta a la carta de Francisco Emilio de los Ríos	<i>Medina, Díaz Polanco y López y Rivas</i>	59

POLEMICA

¿Herejías...? A propósito de las críticas de Luisa Paré y Samuel Villela	<i>Silvia Terán</i>	60
En contra de "El defensor y el defendido"	<i>Mauricio Rosas</i>	64

TESTIMONIOS

Comisión de filosofía e ideología de la indianidad	<i>Consejo Indio de Sud América (CISA)</i>	70
--	--	----

RESEÑAS

Burguesía y lengua nacional	<i>Bárbara Cifuentes</i>	76
-----------------------------	--------------------------	----

EDITORIAL

A partir de este número se inicia la segunda época de la revista CUI-CUILCO. Este cambio obedece a una nueva etapa en la política editorial de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, cuya larga tradición editorial se remonta al momento mismo de su fundación.

En marzo de 1980 iniciamos, con el número uno de la revista CUI-CUILCO, la última de las mismas. En ella presentábamos la política editorial de la Escuela, tomando en cuenta para la coyuntura interna y externa, la política de alianzas y de solidaridad impulsada por la ENAH a partir de lo anterior y los objetivos generales que se fijaba la revista.

Posteriormente, y aún bajo los mismos lineamientos, surgieron ediciones CUI-CUILCO con sus cuatro colecciones, y el Departamento de Publicaciones de la Escuela, el cual pasó a centralizar todas esas actividades, recogiendo los objetivos generales ya enunciados en el editorial de CUI-CUILCO Núm. 1.

Sin embargo, a los tres años de vida de la revista, y primero del Departamento de Publicaciones, se hizo necesario una recapitulación y análisis de lo trabajado, para evaluarlo y proponer líneas de trabajo que representen una instancia superadora del importante esfuerzo realizado.

A raíz de esta evaluación, se llegó a la conclusión de que las actividades editoriales de la ENAH deberían ser un fiel exponente de las actividades de docencia e investigación que se realizan en la misma, prestando un servicio a la comunidad antropológica y al país al poner a su alcance los avances realizados en el desarrollo de sus actividades.

De hecho, este objetivo existía ya desde 1980, pero no se le había dado toda la prioridad que ameritaba, de manera que en última instancia habían pesado más en la balanza tanto los objetivos de difusión hacia un público más vasto y menos especializado, como los de la solidaridad para con los pueblos de Centroamérica. Sin renegar de esto último, era necesario reubicar la perspectiva eminentemente científica de la revista; y abrir los espacios a otras expresiones de los movimientos sociales latinoamericanos sin por esto restarle importancia a la solidaridad con la lucha de los pueblos centroamericanos. La experiencia nos había mostrado que era imposible ser un canal de difusión de actividades cotidianas a la vez que convertirse en un medio de comunicación académica. Este doble papel le había dificultado la definición apropiada de su contenido.

Por lo tanto, se hizo necesario el planteamiento de una revista con un carácter más académico, que contuviera preferentemente los resultados de las investigaciones realizadas en la Escuela, un área de metodología y teoría que presentara traducciones de lo más avanzado en el saber antropológico, así como trabajos elaborados en otros centros de inves-

tigación, manteniendo abierta la sección testimonial donde CUICUILCO tenía ya interesantes experiencias. Esta sección apunta a que los antropólogos puedan tener acceso a las propuestas políticas y sociales de aquellos grupos con los cuales interactúan en su trabajo cotidiano. Además, las publicaciones de la ENAH se transforman en vehículos para las polémicas que atraviesan el campo antropológico, reflejando con esta actitud el carácter pluralista de la Escuela y su capacidad para actuar efectivamente como un foro de discusión y debate. Asimismo, dentro de esa nueva óptica y con esa redefinición del objetivo central, se cambió el formato de CUICUILCO a un tamaño más manuable y coleccionable, y que reflejara en su diseño la seriedad académica por encima de la gráfica dirigida a captar una divulgación más cotidiana e informativa.

Dentro de los cambios cualitativos resultantes de todo este período evaluativo, podemos mencionar a la vez, la división de las actividades del Departamento de Publicaciones en áreas de publicaciones periódicas y no periódicas.

En el área de publicaciones periódicas se incluiría la revista propiamente dicha y el BOLETIN CUICUILCO. Este último, destinado a circular al interior de la comunidad de la ENAH, tendría por función informar y divulgar mensualmente todas las actividades realizadas o por realizarse, convirtiéndose en un medio de comunicación ágil y sistemático para todos los sectores interesados.

En el área de publicaciones no periódicas se incluirían las colecciones de ediciones CUICUILCO ya existentes, pero también la creación de nuevos espacios de trabajo, entre los cuales ofrecemos los cuadernos de trabajo, avances de investigación, ediciones de tesis y la elaboración de paquetes didácticos. Quedan a su vez abiertas las posibilidades de ampliar esta área hacia nuevas alternativas, desde la creación de una nueva colección de libros que podría denominarse Clásicos de la ENAH, hasta el trabajo en formatos no tradicionales, tales como el microfilm, microfichas y audiovisuales en general.

Asimismo, se han creado comisiones de alumnos y maestros para que participen en la elaboración de los distintos materiales, pues además de representar una ayuda sustancial, creemos importante que los futuros graduados de la Escuela tengan conocimientos adecuados sobre lo que es y significa un proceso editorial.

Sin duda ésta no será la última reestructuración de la política editorial de la ENAH, en la medida en que la Escuela se suscribe al principio de la planificación permanente y evaluación sistemática como método adecuado de trabajo, y de este proceso se derivan siempre ajustes y variaciones que modifican el curso de las cosas. Lo importante a resaltar es que de esta última evaluación, de la cual apenas estamos saliendo, se da un indiscutible salto de calidad en la producción editorial de la Escuela, y esto no puede sino redundar en beneficio de todos los miembros de la comunidad antropológica y de todo aquello que se desprende de su trabajo y estudios.

Américo Paredes^b

Entre las figuras mexicanas más discutidas resalta el macho, el superhombre del vulgo. Ha sido preocupación de sicólogos, sociólogos, filósofos, historiadores, poetas y hasta folkloristas. Algunos, como el folklorista Vicente T. Mendoza, lo han explicado como fenómeno causado por el clima, o tendencia heredada por los mexicanos de los andaluces¹. Por otra parte, muchos otros comentaristas le han dado al machismo explicaciones basadas en las teorías de Freud. El machismo —se nos dice— tiene sus orígenes en la Conquista, cuando Hernán Cortés y sus conquistadores llegan a México y violan a las mujeres de los aztecas. De este acto de violencia nace el mestizo, quien odia y envidia al padre español y desprecia a la madre india —en ambos casos como resultado de sus complejos edípicos—. Varios han sido los autores mexicanos que han tomado este derrotero, pero sirve señalar a Samuel Ramos como iniciador y a Octavio Paz como uno de los más elocuentes defensores de esta teoría. En Argentina también, notemos de paso, Ezequiel Martínez Estrada intentó aplicar similar punto de vista al gaucho². Los rasgos característicos del machismo son ya bien conocidos, encontrándose entre ellos la bravata exagerada, el marcado simbolismo fálico, la identificación del hombre con el animal macho y la ambivalencia hacia la mujer, que varía de una actitud abyecta y llorona al desprecio abusivo. El macho mexicano, nos dice Santiago Ramírez, “es terriblemente aficionado a todas aquellas prendas de

vestir, simbólicas de lo masculino: el sombrero, ya sea de charro o el borsalino; la pistola, el caballo o el automóvil serán su lujo y orgullo”³. El machismo encuentra expresión en el folklore mexicano, sobre todo en la canción. Así nos dice Felipe Montemayor, “Las canciones del mexicano son abiertamente lloronas y dirigidas a la mujer que se fue ‘sin duda con otro más hombre que yo’,... en las que confiesa paladinamente su frustración y fracaso; el resto son una serie de frases típicas del despechado, de quien pretende encubrir su humillación o el desprecio de que es víctima recurriendo a formas agresivas o compensatorias”⁴.

Si todo esto es resultado de la violación de algunas mujeres indias por los soldados de Cortés, entonces el machismo mexicano es muy antiguo; ha existido unos cuatro siglos por lo menos, suponiendo que el efecto no tarda mucho en aparecer después que se presenta su causa. Entonces se podría hacer un interesante estudio de las expresiones folklóricas del machismo mexicano, desde tiempos del primer mestizo hasta el presente. Tal obra no se puede esperar ni de los sicólogos ni de los poetas, a quienes debemos solamente someras referencias a la canción mexicana y otros géneros folklóricos. La esperaríamos de un folklorista, un Vicente T. Mendoza por ejemplo. Y en efecto existe por lo menos un estudio de la pluma de Vicente T. Mendoza sobre el tema, “El machismo en México a través de las canciones, corridos y cantares”, publicado en Buenos Aires en 1962⁵. En dicho ensayo, uno de los últimos que nos dejó el finado folklorista mexicano, se hace constar que “existen dos clases de machismo: uno que podríamos llamar auténtico, caracteri-

^a Este trabajo fue leído ante la Sección de Folklore del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, Mar de la Plata, Argentina, el 9 de septiembre de 1966. Está basado principalmente en investigaciones hechas con la asistencia de una beca de la fundación John Simon Guggenheim y de una subvención de la Universidad de Texas.

^b Department of English and Anthropology University of Texas, Austin, Texas.

¹ Vicente T. Mendoza, *Lírica narrativa de México: El corrido* Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1967. Estudios de Folklore No. 2, p. 34; “El machismo en México a través de las canciones, corridos y cantares”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, III Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires, 1962, p. 75.

² Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1942; primera ed. 1933, 2 ts.

³ Santiago Ramírez, *El mexicano: Psicología de sus motivaciones*, Editorial Pax, México, 1959, p. 63.

⁴ Felipe Montemayor, “Postemio antropológico”, *Picardía mexicana*, Libro Mex, México, 1960, pp. 229–230.

⁵ Vicente T. Mendoza, “El machismo en México a través de las canciones, corridos y cantares”, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, III Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires, 1962, 75–86.

zados por verdadero valor, presencia de ánimo, generosidad, estoicismo, heroísmo, bravura," etcétera, y "otro, sólo de apariencia, falso en el fondo, que oculta cobardía y miedo, solapados con exclamaciones, gritos, balandronadas, bravatas, soflamas, palabrería... Superhombria que cubre un complejo de inferioridad"⁶. Sigue Mendoza, citando más de treinta canciones, corridos y cantares mexicanos como ejemplos de lo que él llama "machismo auténtico" y "machismo falso".

Hay por lo menos tres puntos de interés para nuestro tema en el estudio de Mendoza. El primero está en su definición de las dos clases de machismo. El "machismo falso" de Mendoza —el de las "balandronadas, bravatas y soflamas"— es lo que todos los otros comentadores sobre la materia llamarían el "verdadero" machismo, la configuración de actitudes que tanto ha preocupado a escritores tan diversos como Samuel Ramos y Octavio Paz. Lo que Mendoza llama "machismo auténtico" no es tal cosa; es simplemente la valentía y ocurre en los cantos folklóricos de todos los países, pues en todos los pueblos se ha admirado a los hombres valientes que mueren por la patria, por un ideal, o simplemente porque no quieren vivir sin el honor o sin la fama. Es el ideal heroico en cualquier época y en cualquier país. En segundo lugar, los ejemplos que nos da Mendoza de cantares de bravucones datan del último tercio del siglo XIX y del primer tercio del siglo XX. Es decir, pertenecen o a la época revolucionaria o a la porfiriana que precedió la Revolución. Finalmente, y esto es lo más sorprendente de todo, de todos los ejemplos que nos da Mendoza de canciones, corridos y cantares ilustrativos del machismo mexicano, no ocurre en ninguno de ellos siquiera una vez el vocablo *macho* o alguno de sus derivados. Los héroes de las canciones que cita Mendoza "mueren como los hombres"; se dicen ser "muy hombres" y son "valientes" o "bravos". Pero nunca son "machos". Las palabras *macho* y *machismo* ocurren repetidas veces en el estudio, pero solamente en la discusión que hace Mendoza de este supuesto fenómeno mexicano.

El lector que creyera que los ejemplos dados por Mendoza no son representativos puede consultar las colecciones de Vázquez Santa Ana, de Rubén Campos, o de otros incluyendo al propio Mendoza⁷. No hallará ni huellas del machismo en las canciones de la época colonial, de la guerra de independencia o siquiera de la Reforma. Encontrará en ellas a muchos hombres valientes, pero rara vez al bravu-

cón. El bravucón mexicano como tipo folklórico lo empezamos a encontrar en las décimas impresas de las dos últimas décadas del siglo XIX, en hojas sueltas de imprentas como la de Antonio Vanegas Arroyo y con títulos como "El Guanajuateño", "El Costeño" y "El Valiente de Guadalajara". Hay que notar —y enfáticamente— que las décimas de bravatas de fines del siglo XIX tienen un carácter decididamente cómico. Abundan en ellas los dicharachos festivos y las frases proverbiales. Una décima de "El Guanajuateño" sirve de ejemplo para todo el género:

No se arruguen, valentones,
traigan dispuestos sus fierros
que aquí está "El Guanajuateño"
para darles sus lecciones.
Acérquense los matones
que yo no les tengo miedo,
firme y parado me quedo
esperando cuchilladas;
me parecen enchiladas
que me trago las que puedo⁸.

Se necesita mucha ingenuidad para creer que tenemos aquí un fiel retrato del matón mexicano. El que se convence de que para él la vida no vale nada, no pierde el tiempo en giros verbales o frases llenas de colorido. Las bravatas artísticas se conocen entre pelados, pero casi siempre las cultiva el bufón del grupo, por lo general el más borracho y menos valiente de todos, cuya falta de valor y hombría le da cierta licencia juglaresca. Es este tipo, y no el valiente o el bravucón, el que se pinta en las "décimas de valientes". Insistimos también: el valentón protagonista de estas décimas dicese ser "muy hombre", "valiente" y "bravo"; a veces se compara con el tigre y la pantera, o dice que es "la fiera en zancos". Pero nunca se da el título de "macho".

La bravata mexicana se vuelve seria después que empieza la Revolución, y entonces pasa de la décima al corrido. El sentimiento de hombría ya existe en el corrido mexicano antes de la Revolución, como lo muestra Mendoza en el estudio referido, por ejemplo en el corrido de "Demetrio Jáuregui":

Le contestó Don Demetrio: —Yo no me vine a rajar,
yo vine como los hombres aquí a perder o ganar⁹.

Pero ahora llega al corrido la bravata del tipo que anteriormente vimos en la décima, ya no en broma sino con toda la seriedad de los ánimos acalorados por la Revolución. Por ejemplo, en el corrido "De la

⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁷ Hay que incluir las colecciones de décimas en la cuenta, además de las de corridos, canciones y cantares.

⁸ Vicente T. Mendoza, *La décima en México*, Buenos Aires: Instituto Nacional de la Tradición, Buenos Aires, 1947, p. 611.

⁹ Mendoza, "El machismo en México", p. 9.

persecución de Villa”, el corridista se burla de los esfuerzos hechos por las tropas de Pershing por aprehender a Pancho Villa:

Qué pensarán los “bolillos” tan patones
que con cañones nos iban a asustar;
si ellos tienen aviones de a montones
aquí tenemos lo mero principal¹⁰.

Lo “mero principal”, naturalmente, es el valor —concretado en los testículos de los mexicanos—, lo que les dará ventaja a pesar de todos los cañones y aviones que tenga Estados Unidos. Aquí nos acercamos mucho más a lo que se entiende por machismo. Otro corrido de la misma época presenta las mismas actitudes aún más explícitamente, siendo éste el “De los ambiciosos patones”:

Se va a mirar muy bonito de gringos el tenderete,
después no quedarán ‘la gorda’; les sudará hasta el copete
La verdad, yo les suplico que traigan a sus gringuitas,
porque estamos enfadados de querer a las inditas,
sé que las tienen bonitas, gordas y bien coloradas,
ahora es tiempo, camaradas, de pelear con muchas ganas,
que les vamos a “avanzar” hasta las americanas¹¹.

Esta última canción tiene melodía de corrido, pero estróficamente es una serie de décimas. Además la influencia de la décima de bravucones se deja ver en el número de frases proverbiales que contiene, como “nos quieren asustar con el petate del muerto”, “van a estacar la zalea” y “metan despacio la mano porque se llenan de espinas”. Debemos notar que es en los corridos acerca de la intervención de Estados Unidos en los asuntos de México en donde ocurren estos ejemplos de lo que se podría llamar “la bravata tomada en serio”. Sin embargo, en estos corridos tampoco ocurre la palabra “macho”. No es sino en la década de 1940, ya en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, cuando empezamos a encontrarla. Mendoza publica un corrido titulado “De pistoleros y moronistas”, coleccionado en 1949 pero datando del período entre 1940 y 1946, es decir el período administrativo del Presidente Manuel Avila Camacho. La última estrofa dice así:

¡Viva el pueblo siempre macho! Agustín el general!
y ¡Viva Avila Camacho y la vida sindical!¹²

En otro corrido que fue muy popular en los años 40s, el protagonista se jacta de lo valientes que son los mexicanos, de cómo van a hacer estragos en contra

del Eje tan pronto como México decida tomar parte en la guerra, añadiendo que su presidente es “Ca... macho”. En otro corrido de la misma época se lanzan amenazas en contra de las naciones del Eje, diciendo el protagonista:

Yo soy puro mexicano
y me he echado el compromiso con la tierra en que nací
de ser macho entre los machos,
y por eso muy ufano yo le canto a mi país.

En estos corridos de los 1940, en donde sí encontramos al macho, casi siempre lo vemos en asociación con varios otros factores bien definidos. Uno de ellos es la torva figura del pistolero, uno de los más tristes productos del período posrevolucionario. Este es el hombre de la revolución proyectado a los tiempos de paz, y por ende falsificado: el matasiete empistolado que satisface sus impulsos brutales atropellando a los simples ciudadanos y que lo puede hacer impunemente porque tiene dinero, o influencia política, o simplemente por ser guardaespaldas de algún diputado o gobernador. Otro factor es la Segunda Guerra Mundial, en la que el mexicano casi ni tomó parte, en la que ni él personalmente ni los suyos se encontraron amenazados por el peligro, la desolación, la muerte —como sí lo estuvieron durante la Revolución. De allí viene la falsedad de las bravatas en los corridos de los 1940 comparadas con las de los corridos de la Revolución. Las bravatas revolucionarias dirigidas a Estados Unidos salían de una situación tanto real como peligrosa, y expresaban los sentimientos de la mayoría de los mexicanos. Las bravatas dirigidas al Eje durante los 1940 semejan las de un homúnculo que grita desafíos mientras se esconde detrás de algún protector mucho más grande que él. Y hay que recordar que en el caso de México dicho “protector” era el enemigo tradicional, Estados Unidos. Un tercer factor es el accidente de que en este período el apellido del presidente de México haya contenido el sonido “macho”. No sugiero que la palabra “macho” no se usaba en México antes de los 1940, ni tampoco que el “machismo” no hubiera existido en México si Ávila Camacho no hubiera sido presidente. Pero hay que recordar que los hombres les dan realidad a las cosas. El nombre de Camacho, por hacer rima con “macho” y por asumir prominencia cuando otros factores favorecían al machismo, les dio tanto al vocablo como al concepto una popularidad que antes no tenían. Anteriormente “macho” había sido una grosería y por consiguiente vocablo menos usado que “hombre” o “valiente”; ahora se hizo correcto, aceptable. ¿Pues no estaba en el nombre del mismo Presidente?

Y aparecen los corridos por los cuales es conocido México en el exterior, los mismos que han citado

¹⁰ Mendoza, *Lírica narrativa*, p. 95.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² *Ibid.*, p. 146.

repetidas veces los que deploran el machismo. Las siguientes estrofas ejemplifican el estilo:

¡Traigo mi cuarenta y cinco
con sus cuatro cargadores!
¡Y traigo cincuenta balas,
las traigo pa' los traidores!

Y otro más tonto todavía:

¡Caramba, yo soy su rey
y mi caballo el segundo!
¡Ora se hacen a mi ley
o los aparto del mundo!

Corridos que difundieron en México y el extranjero las voces de cantantes populares como Pedro Infante y Jorge Negrete. Es decir, corridos de charro cinematográfico. Y diciendo "cine" decimos "clase media". Tales corridos han sido los cantos del hombre de una clase media emergente, hombre que frecuenta el cine y que tiene bastante dinero para comprarse automóvil, bastante influencia política para andar empistolado. Durante la Segunda Guerra Mundial era la clase media la que se emocionaba al oír a Pedro Infante cantar:

¡Viva México! ¡Viva América!
¡Oh pueblos benditos de Dios!

El sentir del hombre del pueblo lo revela una anécdota muy bien conocida. Llega a un pueblecito mexicano la noticia de que México acaba de declarar la guerra al Eje. Las autoridades dirigen al pueblo en la ejecución de varios ¡vivas! a México. En una pausa se oye la voz de un peladito que grita, "¡Viva México y mueran los gringos!"

"¡Cállate, bruto!" le dicen. "Si los gringos son nuestros aliados". "¡Pero cómo?" dice. "Si no con los gringos, ¿entonces con quién peleamos?"

Según parece, no es el machismo mexicano como nos lo han pintado los de las indias violadas. No aparece en el folklore de México hasta tiempos muy recientes. En forma más o menos cómica fue propio del pelado en tiempos porfirianos; en estilo más sentimental y meretricio tiene afinidad hoy día con la clase media. Notamos, además, cierta influencia de Estados Unidos. Todo esto nos hace preguntar ¿Cuánto tiene el machismo de mexicano y hasta qué punto es manifestación hispánica, americana o universal?

Bien sabemos que el valor y la virilidad siempre se han identificado en la mente del hombre, y que tanto el primitivo como el hombre moderno han igualado al cobarde con el amujerado. Entre algunos grupos ha sido usual vestir de mujer al hombre que

no mostró valor suficiente en el combate. No faltan ejemplos en que se hace identificación específica entre el valor y lo varonil. En un canto esquimal que publica C. M. Bowra, un viejo recuerda su juventud cuando fue gran cazador. Y canta así:

Recuerdo al oso blanco,
con el espinazo en alto;
creyó ser el único macho que había por aquí,
y se abalanzó en contra de mí.
Una y otra vez me tiró contra el suelo,
pero no me cubrió con su cuerpo;
pronto se retiró de mí
y a orillas de un témpano
se quedó tirado;
no creyó encontrar otros machos por aquí.¹³

Tomemos un segundo ejemplo de los pueblos nórdicos, de tiempos pasados pero no muy remotos, procedente de la *Volsunga Saga*. Dos héroes, Sinfjotli y Grammar, se preparan para entablar un duelo a muerte; y como preámbulo dice lo siguiente Sinfjotli a su contrario:

Ya no recordarás ahora, que un tiempo fuiste bruja y deseabas que un hombre viniera a ti; y como me escogiste a mí para ese oficio de todos los hombres de la tierra; y que después fuiste Valquiria en Asgarth, y que casi llegó a esto, que todos los hombres se pelearan por ti; y nueve cachorros engendré en tu cuerpo y fui padre de todos ellos.¹⁴

Si no supiéramos la procedencia del pasaje, diríamos que hablaba un peladito mexicano echándole un albur a otro valiente de su tipo. Adelantémonos al siglo XVIII, al clásico poeta inglés John Dryden y su famosa oda a Alejandro Magno, en que se repite en forma de letrilla un verso que se ha hecho proverbial, "Nadie más que los valientes merecen a las bellas"¹⁵. Es decir, el macho más valiente y vigoroso gana a la hembra codiciable: una especie de poetización de la selección natural de la especie antes que naciera Darwin. Pero también es el tema de muchos *Märchen* y de incontables tramas en nuestra literatura popular, el cine y la televisión.

Los ingredientes del machismo se encuentran en muchas culturas. Sin embargo, lo que se ha observado en México es todo un patrón de conducta, una filosofía popular se podría decir. ¿Será México único en este respecto? Martínez Estrada hubiera dicho que no, pues pretende encontrar la misma cosa en

¹³ C. M. Bowra *Primitive Song*, The New American Library, New York, 1962. "Mentor Books MT 499", p. 122.

¹⁴ William Morris, tr., *Volsunga Saga: The Story of the Volsungs and Niblungs*; with a new introduction by Robert W. Gutman Crowell-Collier Publishing Co., New York, 1962. "Coller Books BS66", p. 113.

¹⁵ "None but the brave,
None but the brave deserve the fair."

el gaucho argentino. Pero miremos en dirección opuesta y encontraremos un país —Estados Unidos— donde ocurrió algo muy parecido al machismo mexicano, ejerciendo hondas influencias en el folklore, la literatura y hasta la política.

El macho norteamericano se deja ver inicialmente en las décadas de 1820 y 1830. Es éste para Estados Unidos un tiempo de revolución, la edad de Andrew Jackson. Anteriormente el país había sido dominado por los aristócratas del litoral del Atlántico, los grandes terratenientes de Virginia y los comerciantes ricos de Nueva Inglaterra. Se hablaba, se vestía y se vivía a la inglesa; los poetas y cuentistas eran mediocres imitadores de los europeos. Con la venida de Jackson al poder cambian las cosas de un modo radical; el país entra francamente en su época nacionalista. El hombre de los bosques —el fronterizo vestido de pieles— se convierte en fuerza política, y los aristócratas del litoral ven con horror la vulgaridad de los nuevos gobernantes. En las letras tenemos los albores de una literatura verdaderamente norteamericana, que corre desde los humoristas de los 1820 al novelista Mark Twain, y de allí a los escritores modernos norteamericanos¹⁶. En el folklore el movimiento nacionalista norteamericano se expresa en la tradición del hombre del interior, vestido de pieles y armado con su cuchillo y su rifle largo. Esta figura —a la vez héroe y bufón— se expresa folklóricamente en la mentira exagerada, en el cuento humorístico en que el hombre del interior se burla del extranjero o del señorito inglesado del litoral, y en la bravata. Sobre todo en la bravata. El bravucón norteamericano hace alarde de su vulgaridad —el punto que le tacharían el europeo y el hombre del litoral; se cree el hombre más feroz y más valiente del mundo; puede vencer más hombres, amar más mujeres, y beber más whisky que ningún otro ser humano—. Se compara con el tigre, con el lagarto y con el huracán. Reta a todo el mundo, dando alaridos desaforados, salta y se pavonea. En suma, es el retrato del peladito mexicano haciéndola de valiente de Guadalajara o pantera de Guanajuato.

No será necesario hacer hincapié en que el macho norteamericano expresaba un sentido de inferioridad respecto a Europa. El norteamericano buscaba independizarse en su propio país y forjar su propia cultura; para alcanzar su meta hacía alarde hasta de sus flaquezas. Por otra parte, no podía ignorar por completo la superioridad tecnológica de Europa y de su propio litoral. Se podría reír de la literatura inglesa, de la música italiana y del baile francés;

pero sabía que la marina inglesa dominaba los mares, y que su rifle lo habían fabricado los técnicos del litoral. Esa tecnología le permitió conquistar al Oeste, aunque siempre trató de negarlo, dándole el crédito a su propia hombría. Interviene la Guerra Civil (1861—1865) y a su término empieza Estados Unidos la marcha hacia el poderío industrial y militar. En el nivel nacional, la anglofobia cede ante el anglosajonismo, la glorificación de un supuesto tipo anglosajón¹⁷. En este período —de 1870 a 1914— el machismo norteamericano sufre cambios interesantes. El macho se civiliza, por lo menos una parte de él. En el folklore sigue el tipo del hombre de los bosques como personaje cómico. Se siguen contando las mentiras exageradas y los chistes en que el fronterizo aparece como patán. Es decir, como tipo histórico el macho persiste en su papel de bufón. Pero el papel de héroe toma nuevos tipos (o estereotipos). En el cine y la literatura de folleto el macho se convierte en el *cowboy*. En la literatura sería reaparece como protagonista en las novelas de Frank Norris, Jack London y otros escritores de la escuela naturalista¹⁸.

Al pasar del folklore a la novela naturalista, el macho norteamericano pierde no solamente su carácter cómico sino también su sexualidad; es decir, se convierte en *macho puritano*, ajustándose a la tradición novelística de la época. Es todo músculo y virilidad, pero descarga su vigor en orgías de violencia contra sus enemigos. La hembra todavía es el premio de sus hazañas pero todo lo que hace él es pavonearse ante ella —en serio ahora y no en broma como lo hacía el hombre de los bosques—. Cuando no anda cometiendo barbaridades en contra de otros hombres, es un modelo de sobriedad, de amor filial y de cortesía. En suma, tiene un sorprendente parecido al charro de las películas mexicanas de recientes años, que después de matar media docena de hombres entra todo empistolado a la iglesia a cantarle una piadosa canción a la Virgen de Guadalupe.

Además de su carácter asexual, el macho de la novela naturalista difiere del macho fronterizo en otro respecto: el nacionalismo de antes se convierte en racismo. El protagonista siempre es anglosajón, por supuesto, y los tipos cobardes y malos son hombres más morenos que él: italianos, portugueses, españoles, mexicanos o indios. La trama nos muestra que el macho rubio es más macho que los morenos y por ende el escogido por la naturaleza según

¹⁷ Localmente, especialmente en el centro del país en donde hay muchos habitantes de ascendencia alemana y escandinava, persiste la anglofobia hasta nuestros días.

¹⁸ Véase la obra de Maxwell Geismar. *Revels and Ancestors: The American Novel 1890—1915*, Hill and Wang, New York 1963, acerca del machismo en estos autores.

¹⁶ Hay que tomar en cuenta que hay otra tradición, europeísta, la de Henry James.

la ley de la selva y la lucha por la existencia. Esto es nada menos que la figura del hombre superior como "la bestia rubia", unos cuarenta años antes de Hitler. Además, sólo el anglosajón rubio es superior, el alemán, el escandinavo y el irlandés aparecen en papel de cómicos o de tontos bien intencionados. Esto es, por una parte, resultado de las teorías de Darwin; por otra parte, del impulso norteamericano durante esta época hacia el imperio y el poderío mundial. Tiene sus paralelos en la política, y es allí en donde podemos encontrar una figura histórica, un solo hombre que simbolice esta segunda etapa del machismo norteamericano. Este es Teodoro Roosevelt —político, *cowboy*, coronel de caballería, subsecretario de la marina, presidente de la república, y devoto por excelencia del machismo novelístico—. No sólo en la política sino en su vida personal, Roosevelt dedicó sus energías en presentar al público la figura del macho, con todos sus lados fuertes y flacos. Débil de niño, miope al grado de estar casi ciego, Roosevelt se preocupó en mostrar al mundo entero que a pesar de sus deficiencias físicas era tan hombre como cualquiera. Y fue esta preocupación la que lo llevó a intentar las más peligrosas faenas del cazador, del *cowboy* y del soldado.

Después de la Primera Guerra Mundial se inicia en Estados Unidos un movimiento decidido del machismo al feminismo, pero no se deja ver inmediatamente en la literatura. Al contrario, es en esta época en que aparece en la literatura norteamericana una figura análoga a la de Roosevelt, siendo éste el novelista Ernest Hemingway —el más consagrado de los intérpretes del macho—. La popularidad de las obras de Hemingway en la época entre las dos guerras mundiales —tanto entre los críticos como en el público en general— nos muestra el atractivo que aún tenía el macho para el norteamericano, aunque en la vida real el hombre de Estados Unidos tendía a hacer menos y menos alarde de su masculinidad. Esto último lo comprendía el mismo Hemingway, y casi todas sus novelas y cuentos desarrollan el tema del machismo en España, en México, o en Cuba. Actualmente Hemingway se encuentra despreciado por los críticos; y no es nada raro, pues el protagonista de las novelas aclamadas por los críticos ya no es el macho sino el homosexual —el otro extremo, o quizás la misma cosa vista desde otro aspecto—. Sin embargo, aunque Hemingway no ha perdido la buena acogida del público en general, sus obras ya no son tan populares como las novelas del tipo iniciado por Mickey Spillane. Estas son una exageración del tema hemingwayesco: sus machos son feroces, sexuales y brutalmente sadistas con las hembras. No se contentan con la simple paliza, como el hombre primitivo. Las acribillan a balazos, siendo su blanco favorito el vientre de la mujer. En el folklore norteamericano

no también, el machismo no es cosa completamente del pasado. La bravata y la mentira exagerada todavía se cultivan entre grupos *folk* blancos. Mientras tanto, en las ciudades el negro norteamericano ha desarrollado un folklore netamente machista, cuyos héroes son hombres malos de insaciables apetitos sexuales. Sus hazañas se narran en poesías folklóricas y cuentos de una obscenidad exagerada. En la poesía abundan las bravatas como ésta, tomada del libro de Roger Abrahams acerca del negro de Philadelphia.

Vivo en la Avenida Escopeta, Calzada de la Ametralladora, Apartamento Pistola, Número Cuarenta y Cinco¹⁹.

Esto nos hace recordar lo que dice Santiago Ramírez acerca del mexicano y su afición a la pistola, al sombrero grande y al automóvil, sobre todo a la pistola, símbolo por excelencia del machismo. Símbolo sexual nos dirían los discípulos de Freud, y en efecto "pistola" es uno de los muchos términos que usa el mexicano para el miembro viril. Pero la pistola tiene otro significado, un significado histórico en el que entra en juego el choque de culturas en el Lejano Oeste, especialmente en la región de las Grandes Llanuras. Los españoles habían llegado a las márgenes de las Grandes Llanuras siglos antes de que aparecieran los norteamericanos, pero nunca las ocuparon. Uno de los obstáculos que encontraron fueron los indios montados, como los comanches, que dieron muchos trabajos a los presidios españoles que cercaban dicha extensión. Después llegan los norteamericanos, y en menos de cincuenta años dominan completamente a los indios, ocupan las Grandes Llanuras y civilizan toda la región. ¿A qué se debió la habilidad del norteamericano para hacer en medio siglo lo que el español ni siquiera empezó en tres? En una obra sobre el asunto, titulada precisamente *The Great Plains* (Las Grandes Llanuras), el conocido historiador texano Walter Prescott Webb lo ha explicado muy simplemente: los norteamericanos eran racialmente superiores a los españoles. Los españoles, siendo europeos, pudieron conquistar a razas inferiores como los indios mexicanos, en cuyas venas —nos dice Webb— corría agua estancada en vez de sangre. Pero el comanche fue demasiado feroz para que lo venciera el español o el mexicano. Sólo el anglosajón pudo ser más hombre que el comanche, mostrándose así superior también a otros europeos como el alemán, el escandinavo, el italiano, etc., pues nos dice Webb, los hombres que conquis-

¹⁹ Roger D. Abrahams, *Deep Down in the Jungle: Negro Narrative Folklore from the Streets of Philadelphia*, Folklore Associates, Hatboro, Pa. 1964, p. 147.

taron las Grandes Llanuras todos tenían nombres ingleses o escoceses²⁰.

No existen mejores ejemplos de la influencia del machismo en el mundo académico que los libros de Walter Prescott Webb, en los que encontramos una admiración casi infantil para el hombre empistolado, vestido de botas y sombrero grande. Esta explicación por un destacado historiador de la conquista de las Grandes Llanuras en términos de hombría —y de hombría anglosajona exclusivamente— ignora hechos bien conocidos: que toda clase de hombres participaron en la conquista del Gran Oeste, incluso hombres de raza negra; y que la tecnología del Este de Estados Unidos fue factor decisivo en la superioridad que obtuvo el norteamericano del Oeste sobre el indio y el mexicano²¹. Lo sorprendente del caso es que estos hechos los conocía bien el mismo Webb, pues los discute con erudición y buen tino en otros capítulos de *The Great Plains*²². Parece haber sido necesario que Webb, el hombre del Oeste, exteriorizara sus sentimientos particularistas, haciendo alarde de la hombría de su región y de su independencia con respecto al Este. Después Webb el historiador nos da un estudio cuidadoso acerca del papel desempeñado por la tecnología del Este en la dominación de las Grandes Llanuras: la importancia del rifle, el alambre de púas, los molinos de viento, el revólver, las máquinas para la agricultura en grande. Lo que nos dice acerca del revólver tiene interés especial.

El rifle fue la mejor arma del norteamericano mientras conquistaba los bosques al este del Río Mississippi, en donde se peleaba a pie entre las malezas. Pero cuando salió el norteamericano a las llanuras se encontró a gran desventaja. Su rifle, que había de cargar por la boca con baqueta, era arma ineffectiva en contra del indio y del mexicano, ambos hombres de a caballo. Una vez disparado el rifle, el norteamericano no tenía con qué defenderse más que el cuchillo, en cuya arma reconocía al mexicano como adversario peligroso²³. El indio era más formidable aún, pues podía descargar veinte flechas en el tiempo necesario para cargar un rifle²⁴. Aún más, tanto el mexicano como el indio usaban la lanza también. Confrontados con este problema los norteamericanos del Oeste consideraron seria-

mente dos soluciones que no tenían nada de lo heroico. Una fue la de construir una serie de fuertes a orillas de las Grandes Llanuras para contener a los indios —es decir, lo que habían hecho los españoles—. La otra era la implantación de colonos franceses en los mismos lugares para que sirvieran de valla entre los indios y los norteamericanos²⁵. Pero no fue necesario llevar a cabo estos proyectos, y la razón fue la tecnología del Este. En Nueva Jersey un artesano de Connecticut, Samuel Colt, empezó a producir en 1838 los primeros revólveres. El ejército norteamericano mostró poco interés en ellos, pero los texanos y otros hombres del Oeste los recibieron con entusiasmo²⁶. En 1844 el revólver se puso a prueba por primera vez en un combate entre texanos y comanches; cada texano iba armado con dos revólveres y un rifle. Los indios huyeron despavoridos; el revólver había cambiado el equilibrio de fuerzas en las Grandes Llanuras a favor del hombre de las dos pistolas²⁷. Un cuarto de siglo después, el rifle Winchester reemplazó al revólver como el arma preferida en el Gran Oeste, pero el revólver —como resultado de su impacto inicial— quedó siendo el arma simbólica tanto en el folklore como en la literatura popular, y después en el cine y la televisión.

Pues el revólver no solamente cambió el carácter del conflicto con el indio nómada sino que también revolucionó el concepto norteamericano de la hombría. Recordemos que antes de la llegada del norteamericano al Gran Oeste el mexicano se había enfrentado con el indio, armado solamente con la lanza y el cuchillo, como lo hizo el gaucho argentino en contra del indio de las pampas. El norteamericano, nos dice Webb, reconoció al mexicano como "artista con el cuchillo"²⁸. Pero Webb lo dice no con admiración sino en tono despectivo, pues es parte de la tradición machista de Estados Unidos despreciar al hombre de cuchillo, a quien siempre se le da el papel de cobarde y traicionero²⁹. No siempre fue así, pues hubo un tiempo cuando el norteamericano se jactaba de su buen ejercicio en el cuchillo y lo tenía en tan alta consideración que le daba nombres personales a sus facones favoritos

²⁵ *Ibid.*, pp. 180-184.

²⁶ *Ibid.*, pp. 167-179.

²⁷ *Ibid.*, pp. 173-175.

²⁸ *Ibid.*, p. 168.

²⁹ Notemos, por ejemplo, este pasaje de un libro supuestamente histórico. El famoso bandido Billy the Kid acaba de capturar a varios mexicanos y les quita sus armas: El Kid examinó los cuchillos que estaban sobre el suelo cerca del fuego. Eran de finísimo acero y muy bien acabados. Sintió admiración por los cuchillos y tuvo el impulso de quedarse con ellos, pero dio otra orden, "Echenlos al fuego. Nada más los traicioneros cargan cuchillos". William Lee Hamlin, *The True Story of Billy the Kid*, The Caston Printers, Caldwell, 1959, pp. 209-210.

²⁰ Walter Prescott Webb, *The Great Plains*, Ginn and Company, Boston: 1931, pp. 114-138, 509.

²¹ Véase la página vi del prefacio de *The Great Plains*, en donde el autor considera la conquista de las Grandes Llanuras como "una nueva fase de la civilización aria".

²² Especialmente los capítulos V, VII y VIII.

²³ Webb, *The Great Plains*, p. 168.

²⁴ *Ibid.*, p. 169.

como lo hicieron los caballeros medievales con sus espadas. Esto fue, naturalmente, antes del revólver, en tiempos del hombre de los bosques cuya síntesis es Davy Crockett, muerto en la defensa del Alamo en contra de las tropas de Santa Anna. Otro de los defensores del Alamo fue James Bowie, cuyo apellido se convirtió en sinónimo de cuchillo por haber sido Bowie un virtuoso en lo que llama Martínez Estrada "el arte del degüello"³⁰. Recordando el mal significado que se le dio después al cuchillo en el folklore de Estados Unidos, es verdaderamente irónico que la leyenda nos pinte a Bowie en el Álamo, cuchillo en mano, haciendo frente a los fusiles mexicanos. Y en verdad, si nos imaginamos la confrontación de dos hombres —uno armado con rifle o revólver y el otro con un cuchillo— ¿cuál de los dos diríamos que arriesga más? Dejemos que el Caballero de la Triste Figura nos dé la contestación, en la célebre disquisición sobre las armas y las letras que hace Don Quijote en los capítulos que tratan del Cautivo de Argel.

Bien hayan aquellos benditos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención, con la cual dió causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero, y que, sin saber cómo o por dónde, en la mitad del coraje y brío que enciende y anima a los valientes pechos, llega una desmandada bala (disparada de quien quizá huyó y se espantó del resplandor que hizo el fuego al disparar de la maldita máquina), y corta y acaba en un instante los pensamientos y vida de quien la merecía gozar luengos siglos³¹.

Cervantes expresa sin duda sus propios sentimientos, ya que había quedado manco a causa de una de esas "malditas máquinas". Pero también expresaba los de la mayoría de los guerreros de su tiempo. Este es igualmente el punto de vista en *Martín Fierro*, en donde se nos presenta el gaucho valeroso empuñando la "que no yerra fuego" y haciéndole frente a cobardes e infames brazos armados con revólveres y fusiles³². Pero si somos nosotros los del revólver, no podemos aceptar tal evaluación. Hay que cambiar la cosa, y así sucedió en la tradición norteamericana. El cuchillo se convirtió en el arma del traicionero, del cobarde; la pistola se hizo el arma del macho, del valiente. ¿Una paradoja? En verdad lo es, pero está de acuerdo con la tendencia de cambiar una

realidad desagradable invirtiéndola, la misma que está a la base del machismo.

Como es de creerse, el mexicano no aceptó inmediatamente este parecer del norteamericano. En mucho del folklore mexicano el arma blanca sigue siendo digna de los hechos admirables, y es vista además como arma muy mexicana. En un corrido del interior de México de los 1930, "Plática entre dos rancheros", se nos cuenta de un bracero que regresa de Estados Unidos todo agringado y diciendo cosas insultantes acerca de México. Entonces su compadre, que se había quedado en el rancho, saca su tremendo cuchillo para castigarlo. Al ver el cuchillo, el bracero agringado se hinca y pide perdón por haberle faltado a la patria³³. Pero para entonces el mexicano ya se había hecho al revólver. El norteño, el mexicano de la frontera, pronto conoció su valor, pues lo había experimentado como quien dice en carne propia. Es por el corrido fronterizo —en el folklore norteño— donde entra el revólver al folklore mexicano, siendo aquí en donde el héroe mexicano primero abandona el cuchillo por el revólver. Esto corresponde con los hechos de la vida real, pues ya para fines de los 1850 el mexicano de la frontera era hombre de pistola en mano. Cuando Juan Nepomuceno Cortina se levantó en armas en 1859 en contra de la autoridad norteamericana en Texas, fue después de haberse balaceado con un *sheriff* norteamericano que había golpeado a uno de los peones de su madre. De Cortina en adelante, los protagonistas del corrido fronterizo son hombres "con su pistola en la mano". Es decir, son "al estilo americano", como lo dice un corrido de Sonora, el "De Cananea":

Me agarraron los cherifes
al estilo americano—
como al hombre de delito—
todos con pistola en mano.

"Con la pistola en la mano" o "con su pistola en la mano" se hace frase convencional en el corrido de las fronteras entre México y Estados Unidos, distinguiéndolo del corrido del interior, en el que rara vez ocurre esta fórmula antes de los 1930. El hombre de pistola en mano en los corridos fronterizos pocas veces es el bravucón. Persigue otros fines, como lo hizo Cortina, de defenderse en contra de los abusos de una autoridad opresiva.

En un corrido de Coahuila, ya en los 1930, un joven llamado Arnulfo se mata con un policía rural después que éste le da una bofetada, simplemente porque Arnulfo no bajó la vista cuando el policía lo miró.

³⁰ Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, 1, 64.

³¹ Capítulo XXXVIII, "Que trata del curioso discurso que hizo Don Quijote de las armas y las letras". Angel Valbuena Prat ed., *Obras Completas de Cervantes*, Ed. Aguilar, Madrid, 1956, p. 1206.

³² José Hernández, *Martín Fierro*, Espasa—Calpe, Buenos Aires, 1938. "Colección Austral Núm. 8", pp. 51, 54, 89.

³³ Paul S. Taylor "Songs of the Mexican Migration," *Puro Mexicano*, Texas Folklore Society, Austin, 1935. Publications of the Texas Folklore Society, Núm. 12, pp. 241—245.

Ya muertos los dos, nos dice el corridista en un arranque de entusiasmo.

¡Qué bonitos son los hombres
que se matan pecho a pecho,
cada uno con su pistola,
defendiendo su derecho!

Todavía hay algo aquí de los corridos cuyo tema es el choque de culturas, pero suena también a machismo —presentado en una situación parecida a las de las cintas del *Wild West*—. Y con sobrada razón, pues existe un parentesco muy estrecho entre Hollywood y el macho empistolado, el pistolero. Volvamos al macho norteamericano con su pistola en la mano y lo encontraremos convertido en el *cowboy*. Por qué fue el *cowboy* el tipo escogido para sintetizar al macho es cuestión aparte, pero veamos a estas dos figuras —el macho y el *cowboy*— en relación con el “gran macho” norteamericano, Teodoro Roosevelt. La admiración de Roosevelt por los *cowboys* fue excesiva, casi infantil. Vivió con ellos, desempeñando las faenas del *cowboy* para probar su hombría. Después, durante la guerra de Cuba, formó un regimiento de *cowboys*, poniendo en práctica su convicción de que el *cowboy* era el mejor soldado por ser compendio de todas las severas virtudes del varón. Nada nos expresa más enfáticamente —nos dice Mody C. Boatright en un estudio titulado “Teodoro Roosevelt, el darwinismo social y el cowboy”— el deleite que encontraba Roosevelt en la vida del *cowboy* como los trajes adornados y costosos que acostumbraba. Boatright cita una carta escrita por Roosevelt a su hermana:

Porto el sombrero del *cowboy*, pañuelo de seda al cuello, camisa de gamuza con fleco, chaparreras de piel de foca o pantalón de montar, botas de cuero de lagarto; y con mi pistola encachada de nácar y mi rifle Winchester, elegantemente pulido, puedo hacerle frente a todo lo que venga³⁴.

El *cowboy* fue tomado casi totalmente de la tradición mexicana, pero el norteamericano hizo aportaciones importantes, entre ellas la pistola, el sombrero stetson —adaptación del mexicano— y ya en nuestros días la sustitución del caballo criollo por el Cadillac del rancho vuelto millonario. La pistola sobre todo —primero el revólver y después la “escuadra”: la cuarenta y cinco con sus cuatro cargadores—. Símbolo fálico quizás, pero en sentido mucho más concreto símbolo del poder —y también de atropello—. Símbolo de la hombría del matasiete, del macho de cine que balacea a su contrincante en

medio de la calle y se lleva a la muchacha sobre su fiel caballo, perdiéndose en la hoguera del ocaso. O en su Cadillac rumbo a Houston, o Austin, o Washington. Sobre todo la pistola, símbolo del bravucón abusivo. Bien lo supo el mexicano desde que llegaron las primeras Colts a la frontera. Vejado, desposeído por el hombre del revólver, el mexicano no tardó en desear también ser hombre con pistola en mano. Y así es que el mexicano le vuelve a quitar al norteamericano algo que le prestó, la figura del vaquero, pero recibe su préstamo con creces, pues ya vuelve el vaquero hecho *cowboy* —pistolero y el más macho de los machos.

Sería demasiado declarar que el macho mexicano no es más que el reflejo del *cowboy* norteamericano, (aunque no es mucho menos extravagante decir que sus orígenes están en los complejos edipales causados por la Conquista). Pero cualquier evaluación del machismo en México no podrá ser completa sin tomarse en cuenta estas consideraciones. Las actitudes fundamentales en que se basa el machismo y que tanta congoja han causado a los que quieren psicoanalizar al mexicano, son casi universales. Lo que podría distinguir al machismo en México no es la presencia de estas actitudes sino su indudable exageración; pero tampoco es esto peculiar del mexicano, pues algo muy parecido ocurrió en un país moderno y vecino Estados Unidos. No hay evidencia de que el machismo —en la forma exagerada en que ha sido estudiado y condenado— haya existido en México antes de la Revolución. La evidencia existente nos hace creer que es fenómeno de 1930 a estas fechas, es decir de la época después de la Revolución. Existe un paralelo intrigante entre el machismo norteamericano y el mexicano. En Estados Unidos se empieza a exagerar el sentido de hombría durante los 1820 y 1830, y ocurre esto como resultado del creciente sentido nacionalista de los norteamericanos durante estos años, que tuvo entre sus resultados la mayor participación del hombre común y corriente en los procesos democráticos del país y un marcado sentido de hostilidad e inferioridad hacia Europa, sobre todo hacia Inglaterra. Durante este período el sentimiento de hombría norteamericano es por la mayor parte inconsciente y se expresa por lo general en formas folklóricas, especialmente en la bravata y la mentira exagerada. No es tampoco dicha hombría una cosa completamente fuera de la realidad, pues se desarrolla en una época en que el hombre norteamericano se vuelve explorador y conquistador, extendiendo las fronteras de su país más y más hacia el oeste.

Epoca análoga en México es el período de la Revolución y los años que inmediatamente la preceden. Las fronteras que extiende el mexicano durante esta época no son geográficas sino del espíritu. Sin em-

³⁴ Mody C. Boatright, “Theodore Roosevelt, Social Darwinism and the Cowboy”, *The Texas Quarterly*, University of Texas Press, Austin, 1964, p. 17.

bargo, las actitudes son mas o menos las mismas: un creciente sentido de nacionalidad acompañado de sentimientos de recelo e inferioridad hacia el extranjero, sobre todo hacia Estados Unidos; y un movimiento hacia la democracia y la igualdad. Como ocurrió en Estados Unidos durante los 1820 y 1830, dichos sentimientos en el mexicano fueron por la mayor parte inconscientes y se expresaron en formas folklóricas —en la bravata artística durante los últimos años de la época porfiriana y en el corrido durante la Revolución—. Tampoco se podría decir que los sentimientos de hombría del mexicano en tiempos de la Revolución carecieran de base, cuando la lucha y la muerte eran pan de cada día.

El machismo norteamericano se vuelve falso y grotesco cuando termina la frontera, cuando desaparece el *Wild West* y los hombres ya no viven en un ambiente de lucha y peligro continuos. Entonces entra en escena el *cowboy* fabricado por los escritores populares, el macho del tipo de Teodoro Roosevelt, con su traje *cowboyesco* elegante, su revólver cache de nácar, y sus enormes lentes de estudio miope. Tras de él no tarda en llegar el *cowboy* de las ciudades, el "Texano Profesional" con su *stetson* blanco, sus botas bordadas y su *Cadillac*. El sentido de hombría abandona las formas folklóricas para encontrar cabida en el cine y la literatura popular, en donde figura la mujer despreciada y maltratada por el hombre, a veces martirizada físicamente por el macho en formas de indudable simbolismo sexual. El machismo norteamericano en su forma tardía y exagerada va más lejos aún que el mexicano, pues se le dignifica en la literatura seria, en las novelas de Frank Norris, Jack London, Ernest Hemingway y

muchos otros autores de menor talla. En México también el sentido de hombría típico de la Revolución se convierte en machismo exagerado al terminar la época del conflicto armado, más o menos en 1930, fecha también que señala Vicente T. Mendoza como el término del corrido auténticamente popular³⁵. Pasa entonces del folklore al cine y a otros medios de comunicación en masa.

Tanto en México como en Estados Unidos el machismo tiene cierto elemento de nostalgia; lo cultivan los que sienten haber nacido muy tarde. El macho norteamericano actúa como si el *Wild West* no hubiera dejado de existir; el macho mexicano se porta como si viviera en tiempos de Pancho Villa. Pero hay que hacer una distinción importante: Estados Unidos empezó con sentidos de inferioridad hacia Inglaterra; hoy quizás sea Inglaterra la que podría sentir lo mismo respecto a su antigua colonia. No es éste el caso con México, pues a pesar de sus progresos innegables vive todavía bajo la sombra del antiguo Coloso del Norte, hoy día más colosal que nunca. Y aquí por lo menos, quizás haya tenido razón don Samuel Ramos. Pero él notó también que sentirse inferior no es lo mismo que serlo³⁶. Podríamos añadir que sentirse pobre tampoco es igual a serlo, y más, que muchas veces es condición necesaria para dejar de serlo. Los grupos que se mueven hacia arriba, los pueblos en marcha, son los más dispuestos a los sentimientos de inferioridad. Tanto en Estados Unidos como en México, el machismo a pesar de todas sus lacras ha sido acompañante de todo un complejo de impulsos conducentes a una realización más perfecta de las potencialidades del hombre.

³⁵ Mendoza, *África narrativa*, p. 14.

³⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, México D.F., 1951. "Colección Austral Núm. 1080", p. 52.

¿A qué nos referimos con la palabra “palabra”?

Boris Fridman^a

“... lejos de ser siempre implícito, el conocimiento de los sujetos acerca del funcionamiento de su lenguaje aparece a veces en forma explícita en su discurso. . . nó sólo hay reglas desconocidas por los sujetos que les permiten engendrar el discurso, sino conocimientos explícitos acerca de este discurso (verdaderos y falsos) que son el producto de la actividad reflexiva que los sujetos ejercen de su lenguaje.

“El tipo de. . . conocimientos que son producto de la actividad reflexiva de los sujetos acerca de su lenguaje. . . es un importante objeto de estudio de la lingüística social, ya que debe ser considerado como un aspecto esencial de la competencia lingüística. Desde luego, esto no es otra cosa que decir que no hay lenguaje sin reflexividad, que saber hablar es desde siempre también saber hablar sobre el lenguaje. . .”¹

Hans R. Saettele

El vocablo “palabra” es ampliamente conocido por los hablantes del español. Por lo mismo, cabría suponer que existe una noción de lo que es la palabra, tan popular como el propio vocablo. Esta suposición se puede considerar como correcta, siempre y cuando se demuestre que existe una tal noción, que está ligada a esta unidad léxica y que se encuentra tan difundida como ella.

Si el concepto de noción se restringe a la capacidad de una persona de expresarse por medio de definiciones intensivas, es decir, de comunicar cuáles son las características de los objetos que forman parte de un mismo conjunto, entonces resulta relativamente fácil demostrar que no existe una noción popular del conjunto membretado “palabra”. Solicitemos a un individuo cualquiera que nos explique qué es una palabra; si se trata de un sujeto alfabeti-

zado, es posible que responda que se trata de aquella unidad de la escritura que se suele separar de sus vecinas con un doble espacio; pero si nos encontramos con un analfabeta, o si de antemano explicitamos que no nos interesa la palabra escrita, lo más probable es que se nos dé cualquier clase de explicación, menos una definición intensiva.

Una definición extensiva de palabra, o sea una enumeración de todas las unidades del conjunto “palabra”, resulta prácticamente imposible. El español, como cualquier otra lengua, tiene tal cantidad de palabras que su enumeración es una labor excesivamente ardua, e incluso si se pasara por alto que el universo de las unidades léxicas está en continuo crecimiento y modificación, para suponer que el conjunto de todas las palabras del español es finito y que no varía de un hablante a otro, aun así, su número sería tan abrumador que su definición extensiva estaría en manos de la estadística y la lexicografía, que, por cierto, no pueden ser consideradas como disciplinas cuyas nociones sean populares.

Las definiciones intensivas o extensivas de la palabra hablada son extraordinarias, pues solamente las pueden dar algunos especialistas. ¿Existe o no, pues, una noción generalizada de lo que es la palabra? ¿cómo suele responder una persona común y corriente cuando se le pregunta qué es la palabra? o ¿acaso no responden nada? Lo probable es que la mayoría de los interrogados que conozcan el vocablo “palabra” sí contestan, pero no con explicaciones propiamente dichas, sino mostrando ejemplos, indicando los objetos que se pueden designar por medio de “palabra”; explican lo que es la palabra recurriendo a definiciones ostensivas. Ahora bien, si dentro de las llamadas “nociones” también se incluyen las definiciones ostensivas, cabe considerar que la frecuente definición ostensiva de “palabra” es la prueba palpable de que existe una noción popular de lo que es la palabra, tan usual como el vocablo mismo.

Dado el carácter ostensivo de la noción ordinaria de palabra, ¿es acertado considerar esta noción

^a Especialidad de Lingüística, ENAH.

¹ Saettele, Hans R., “Reflexividad del lenguaje e ideología lingüística”, *Arte, Sociedad, Ideología*, núm. 6, México, abril-mayo 1978.

como el significado de “palabra”? ¿se puede aceptar una definición ostensiva como definición de significado? Entre los lingüistas es bien sabido que el significado de un signo no se debe confundir con su referente (el objeto o cosa a que se refiere): mientras que el significado es la cara conceptual del signo, el referente es un hecho exterior al signo mismo. A pesar de que se reconoce la existencia de cierta relación entre signo y referente, se concibe que ésta se establece entre seres de naturaleza autónoma, mientras que el significado no es más que un fragmento del signo.

“Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica...”²

Partiendo de estas consideraciones, algunos semantistas³ concluyen que la lingüística se debe restringir al estudio de las relaciones que se dan al interior del signo, entre sus partes (significado y significante), o entre varios signos, pero dejando de lado toda consideración sobre el referente. Vistas las cosas así, una definición ostensiva de “palabra” no puede tomarse como definición propiamente lingüística de su significado.

Sin embargo, ¿cómo acceder al significado de un signo cuando el hablante no encuentra la manera de expresarlo con otros signos?, ¿qué hacer cuando el informante es incapaz de exponer el significado del signo “palabra” por medio de circunloquios o traducciones intralingüísticas?⁴

Aparentemente, si no se ha de recurrir al referente, sólo queda la posibilidad de inducir el significado de “palabra” sobre la base de los contextos lingüísticos en que se le suele utilizar. Pero un examen más detenido revela que, aun dentro de esta vía, no se pisa sobre terreno firme, pues en un buen número de realizaciones de “palabra”, el contexto lingüístico ya contiene al referente como una de sus partes. Por ejemplo, en la frase “La palabra *pescado*”, el contexto lingüístico de “palabra” consiste de dos signos, le antecede “La” y le sigue “pescado”; pero además, una observación más cuidadosa hace patente que “La palabra” *se refiere a* “pescado”, o sea, que “pescado” no es sólo una parte más del contexto de “palabra”, sino también el referente de “La palabra” y, consecuentemente, un referente de “palabra”. Este tipo de enunciado se volverá a revisar más adelante. Baste, por ahora, con señalar que para el signo “palabra”, la inclusión del referente en su propio contexto lingüístico es una regla y no una excepción y que, por lo tanto, se hace imposible estudiar el significado por medio del contexto sin tropezar con el referente.

Todo parece indicar que no se puede lograr una aproximación al significado de “palabra” sin tomar en cuenta su referente. Por eso, en este capítulo se intentará hacer una aproximación indirecta al significado del signo. Lo que aquí se intentará hacer puede ilustrarse con la paráfrasis de un conocido proverbio: “Dime qué referente acompaña a ‘palabra’ y te diré qué significa”.

El término “palabra” tiene un sinnúmero de significaciones. Basta con echar una breve ojeada a un diccionario, o con imaginar un diálogo como el siguiente:

—¿Quién quiere la *palabra*? — preguntó el presidente de la mesa.

—*Palabra* que yo pedí la *palabra* primero— dijo un asistente.

—Mientes, *palabra* de Dios que yo pedí la *palabra* antes que tú— replicó otro asambleísta.

—Mide tus *palabras*, esas son *palabras* mayores— contestó enojado el primero.

—La última *palabra* la tiene la asamblea, votemos para ahorrarnos *palabras*— concluyó la mesa, comiéndose las *palabras*.

El significado de “palabra” cambia sensiblemente de acuerdo con el contexto o la construcción en que

el significado de un signo lingüístico equivale a su traducción a algún otro signo alternativo, especialmente un signo ‘en el que aquel esté más plenamente desarrollado,’ según la insistente afirmación de Peirce. . .” (Jakobson, R., “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”, *Ensayos de lingüística general*, Editorial Six Barral S.A. Barcelona, 1975, p. 68). Pero ¿a qué equivale el significado de la palabra “palabra”, para la que ningún usuario común tiene signos alternativos “más plenamente desarrollados”?

² Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, Editorial Losada S.A. Buenos Aires, 19a edición, 1979, pp. 128–129.

³ Según S. Ullmann: “Para un estudio lingüístico del significado. . . el referente, el rasgo o acontecimiento no lingüístico en cuanto tal, claramente queda fuera de la provincia lingüística. . . El lingüista será, por tanto, lo bastante avisado como para limitar su atención. . . a la conexión entre el ‘símbolo’ y el ‘pensamiento’ o ‘referencia’ (*Semántica: Introducción a la ciencia del significado*, Aguilar, Madrid, 2a edición, 1976, pp. 64–65). Sería injusto afirmar que Ullmann no se da cuenta de que el referente puede ser en sí mismo lingüístico:

“El referente puede ser un fenómeno lingüístico en los raros casos en que usamos el lenguaje para hablar del lenguaje. . .” (Ibid., nota al pie de página 2, p. 64). Sin embargo, esto es menos marginal de lo que supone, en particular cuando se estudia el significado del signo “palabra” y, como se verá, otros de su tipo. Un ejemplo de una postura aún más tajante nos la da A.J. Greimas:

“El reconocimiento del carácter cerrado del universo semántico implica, a su vez, el rechazo de las concepciones lingüísticas que definen la significación como la relación entre los signos y las cosas, y especialmente la negativa a aceptar la dimensión suplementaria del referente, que introducen a modo de compromiso, los semantistas “realistas” (Ullmann) en la teoría saussureana del signo, teoría ésta, por otra parte, que cabe poner en tela de juicio. . . El referirse a las cosas para intentar una transposición, impracticable, de las significaciones contenidas en las lenguas naturales a conjuntos significantes no lingüísticos. Empresa, según vemos, de carácter onírico.” (*Semántica estructural*, Editorial Gredos, Madrid, 1976, p. 20). Así, lo que para Ullmann todavía era una necesidad de la disciplina lingüística, en Greimas ya se ha convertido en una necesidad de la propia realidad lingüística.

⁴ “. . . en tanto que lingüistas y usuarios normales de las palabras,

aparece. Sin embargo todos estos usos conservan una relativa similitud; en cuanto signos, todos designan distintos ámbitos de un mismo universo: el acto discursivo. En los contextos en que aparece, "palabra" se asemeja a expresiones como "hablar", "asegurar" (verbalmente), "jurar", "injuria" (oral), "decir", "orden" o "decisión" (comunicada oralmente), etc. y todas nos remiten a manifestaciones particulares de una misma clase de hechos: los signos lingüísticos. Por lo tanto, se puede afirmar que una característica fundamental de "palabra" consiste en ser signo de signos, lo que puede parecer trivial, pero no lo es tanto.

El término "palabra" no es el único signo de signos que existe; sin embargo, usualmente se supone que el referente de un signo cualquiera es algo de carácter extralingüístico, esto es, se considera obvio que el referente siempre es una "realidad" no lingüística. Por ejemplo, según Ogden y Richards el referente es:

"... cualquier cosa que podamos estar pensando o a la que podamos estar refiriéndonos..."⁵

El estatuto lingüístico o extralingüístico de esta "cosa" queda aparentemente indefinido. Pero en un texto posterior, Baldinger hace otra revisión de la historia de la teoría del signo y da por sentado que, de las tres aristas del triángulo de Ogden y Richards, la del referente se caracteriza como extralingüística.

"... a estos dos elementos, la imagen acústica y la representación esquemática evocada por ella se une aún en tercer lugar un fenómeno extralingüístico, la realidad misma..."⁶

La identificación de lo extralingüístico con el referente se podría justificar si se toma en cuenta que, según dijo Sapir:

"Necesitamos tener cosas, acciones, cualidades acerca de las cuales podamos hablar, y éstas necesitan tener sus símbolos correspondientes... Ninguna proposición, por muy abstracta que sea en su finalidad, es humanamente posible si no se vincula, por uno o más puntos, con el mundo concreto de los sentidos..."⁷

Sin embargo, no se debería olvidar que parte de la realidad o "el mundo concreto de los sentidos" que envuelve a un acto de habla, son otras conversaciones o monólogos y que, en determinadas circuns-

tancias, puede ser necesario o deseable hablar de "cosas" o "acciones" que por sí mismas son lingüísticas.

Este olvido ha sido tan regular que no se le puede considerar azaroso. Tal vez se debe al afán de constituir la lingüística como ciencia autónoma, cuya consecuencia es el reforzamiento de la creencia según la cual la lengua es un sistema autosuficiente e indivisible (idiosincrónico). Esta concepción de la lengua como un bloque de signos fuertemente cohesionados entre sí (con una perspectiva dicotómica que separa al lenguaje del resto del mundo), hizo difícil que se vislumbrara la capacidad que tiene para desdoblarse y referirse a sí misma:

"... Language can be turned back on itself, as it were."⁸

Es necesario recordar e insistir en que una "lengua" o un "idioma" no son más que una abstracción de un gran número de realizaciones del habla, cuya existencia es relativamente independiente y se da en tiempos y espacios diferentes. Este es un hecho evidente, pero su descuido hace imposible percibir que los signos de un acto de habla pueden referirse a otros actos de habla con sus respectivos signos. Hockett se percató de que ésta es una propiedad característica de todo lenguaje natural:

"... En una lengua es posible comunicarse acerca de la comunicación misma. Este carácter *reflexivo* del lenguaje no se encuentra, a lo que parece, en ningún otro sistema de comunicación. No es tampoco una propiedad independiente; parece basarse, en gran medida, en la productividad... el que asegura que podemos llegar a comunicarnos lingüísticamente sobre todo lo que podemos experimentar. Las abejas, por el contrario, sólo pueden danzar sobre lugares, pero no pueden danzar sobre la danza."⁹

Vista con más detalle, esta "reflexividad" comprende en su interior una relación con sus respectivos puntos terminales. En un extremo se encuentra un signo lingüístico que se define por tener como referente a otro signo lingüístico; tal es el *signo reflexivo*. En el otro extremo de la relación está el signo lingüístico referido, o sea el *referente lingüístico*. Al conjunto de la relación entre el signo reflexivo y el referente lingüístico en adelante los denominaré *función reflexiva*.

Con el fin de ilustrar en que consiste esta función reflexiva, imaginemos algunas interlocuciones

⁵ Ogden, C. K. y Richards, I. A. *El significado del significado*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1954, pp. 34-35 (versión castellana de la 10a edición inglesa).

⁶ Baldinger, K., *Teoría semántica: Hacia una semántica moderna*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1970, p. 26.

⁷ Sapir, E., *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 109.

⁸ Lyons, J., *Semantics*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 5.

⁹ Hockett, Ch. F., *Curso de lingüística moderna*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2a edición (traducida de la 4a edición en inglés), 1972, p. 566.

que se desarrollan en circunstancias como las siguientes:

a) Cuando se conoce un objeto, cualidad o proceso novedoso, no es raro que se pregunte por el nombre que le corresponde; si no lo tiene, probablemente se le pone uno. Por ejemplo, "¿Cómo se llama eso?" o "¿Cómo lo bautizamos?" En este tipo de situaciones se utilizan signos reflexivos para preguntar por el signo lingüístico referido desconocido o aún inexistente, pero cuyo respectivo referente ya ha sido identificado. (En estos ejemplos y los subsiguientes se subrayan los signos que son esencialmente reflexivos.)

b) Al relatar lo que alguien dijo, dice o dirá, o lo que nosotros mismos hemos dicho o diremos, se necesita emplear expresiones que indiquen que se está designando otro enunciado, dicho por otros o en otro momento. Esto es lo que usualmente se denomina como discurso de estilo indirecto. Por ejemplo: "El dijo que eres muy inteligente", "Me contaron que Pedro renunció" ("eres muy inteligente" y "Pedro renunció" no son por sí mismos signos reflexivos, pero en estos casos "que" los subordina a verbos reflexivos, dándoles el papel de modificadores. De esta manera ayudan a particularizar el referente lingüístico de "dijo" y de "contaron")

c) Para clasificar y agrupar distintos enunciados se suelen utilizar otros enunciados o nombres. Por ejemplo: "blasfemia", "juramento", "promesa", "decir tonterías", etcétera. En este aspecto, se puede equiparar al discurso filosófico, científico o técnico-descriptivo con el lenguaje cotidiano, pues no dejan de ser signos lingüísticos utilizados en la taxonomía de otros signos, también lingüísticos. Por ejemplo, en una gramática del español: "morfema", "sustantivo", "palabra", "oración simple", etcétera.

Es importante resaltar que, por lo general, en la función reflexiva tanto el signo reflexivo como su referente lingüístico pertenecen a la misma lengua. Así, por ejemplo, cuando en el discurso científico se desarrolla un metalenguaje que se encuentra en la misma lengua que su lenguaje-objeto, el primero será una jerga de la lengua en cuestión, creada con base en el uso sistemático y plenamente consciente de la función reflexiva.¹⁰ De hecho, es probable que

¹⁰ "Siempre que se lleva a cabo una investigación sobre algún lenguaje, llamamos a ese lenguaje el lenguaje-objeto de la investigación, y metalenguaje a aquel en el que son formulados los resultados de la investigación. Algunas veces, el lenguaje-objeto y el metalenguaje son el mismo, por ejemplo cuando hablamos en inglés acerca del inglés. . ." (Carnap, R., *Fundamentos de lógica y matemáticas*, Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid, 1975 -traducida en base a la 13a edición en inglés-, p 19). Por tanto, el metalenguaje se constituye de signos reflexivos, con los que se habla "acerca" del lenguaje-objeto, cuyos signos son su referente; pero además se relacionan como el discurso de la investigación al discurso investigado.

los conceptos de *metalenguaje* y *lenguaje-objeto* se hayan desarrollado, entre otros motivos, para evitar los equívocos resultantes de la confusión del signo reflexivo con su referente lingüístico, descuido fácil de cometer cuando los signos del metalenguaje y el lenguaje-objeto se asemejan entre sí, especialmente cuando pertenecen a la misma lengua.

"El interés en la lingüística en lógica fue, pues, resultado de las necesidades naturales de esta disciplina y lo impuso la necesidad de eliminar contradicciones que amenazaban los fundamentos mismos de la lógica. Se ha averiguado que. . . en el caso de las paradojas lingüísticas, la cuestión estriba en la confusión del lenguaje estudiado con el lenguaje usado, como si correspondiese al lenguaje objeto de investigación. . ."¹¹

Bloomfield hizo notar que la función reflexiva no es una prerrogativa del discurso científico.¹² En la filosofía o ciencia del lenguaje, lo que sucede es que la función reflexiva asume una forma particular en la que el referente lingüístico se asume como objeto de estudio (lenguaje-objeto). En otras palabras, cuando el metalenguaje y el lenguaje-objeto se desarrollan dentro de un lenguaje natural, no son más que un caso particular de la función reflexiva, aquel en que su ejercicio adquiere una calidad cognoscitiva sistemática. No hay que perder de vista que el espacio ocupado por las categorías de signo reflexivo, el referente lingüístico y la función reflexiva son más amplios que el del metalenguaje y el lenguaje-objeto, e incluso los absorbe.

Por otra parte, es necesario matizar la aseveración de Hockett de que la reflexividad (o función reflexiva) no existe más que en los lenguajes naturales. En la medida en que el discurso científico fue desarrollando una conciencia más acabada de los mecanismos que se operan en la función reflexiva, se hizo posible crear un lenguaje artificial que, por primera vez, tuviera la capacidad de referirse a sí mismo. Esto sucedió en las matemáticas con el teorema de Gödel, pues, a pesar de que todas las expresiones matemáticas forman parte de un lenguaje artificial, K. Gödel pudo crear los procedimientos necesarios para transformar cualquier proposición metamatemática al propio lenguaje formal de las matemáticas. Dentro del cálculo formalizado:

"Gödel demostró en primer lugar que es posible asignar un *único número* a cada signo elemental, a

¹¹ Schaff, A., *Introducción a la semántica*, Fondo de Cultura Económica. México, 1966. p. 39.

¹² Bloomfield, L., "Secondary and Tertiary Responses to Language", *Language* XX, 1944, p. 45-55.

cada fórmula (o sucesión de signos) y a cada prueba (o sucesión finita de fórmulas). Este número que sirve de rótulo distintivo recibe el nombre de 'número Gödel' del signo, fórmula o prueba."¹³

"El paso siguiente de Gödel es una ingeniosa aplicación de la idea de la representación. Demostró que todas las proposiciones metamatemáticas acerca de las propiedades estructuradas de las expresiones contenidas en el cálculo pueden ser adecuadamente *reflejadas* dentro del cálculo mismo. La idea básica subyacente en su procedimiento es la siguiente: puesto que toda expresión del cálculo está asociada a un número (Gödel), puede construirse una proposición metamatemática acerca de las expresiones y de sus recíprocas relaciones como una proposición acerca de los correspondientes números (Gödel) y de sus recíprocas relaciones aritméticas. . ."¹⁴

La sola existencia de este teorema viene a comprobar que, si bien la función reflexiva solamente se encuentra dentro de los sistemas de comunicación humanos, ello no quiere decir que no se pueda expandir del lenguaje natural hacia otros artificiales; aunque, obviamente, esto último requiera de un alto grado de meditación y conocimientos sobre el propio lenguaje natural.

El observar que no todo referente es extralingüístico implica ampliar el universo de los referentes y, a la vez, dividirlo en dos, el subconjunto de los *referentes extralingüísticos* y el de los *referentes lingüísticos*. El universo en el que se encuentran estas subdivisiones es el de la *función referencial* (en general), constituida por un signo lingüístico cualquiera, un referente cualquiera (lingüístico o extralingüístico), y la relación en virtud de la cual uno opera como signo y el otro como referente. En consecuencia, la propia función referencial se puede dividir en dos: La *función objetual*, con *signos objetuales*, que se identifican por su *referente extralingüístico*. Y la *función reflexiva*, con *signos reflexivos*, cuya cualidad peculiar es el *referente lingüístico*.

La identificación del referente con lo extralingüístico ha llegado a ser muy profunda, al grado de que se suele definir al primero en base al segundo:

"Se llama *referente* aquello a lo que remite un signo lingüístico en la realidad extralingüística. . ."¹⁵

Por tanto, el solo conocimiento de que no todo referente es extralingüístico hace indispensable redefinir lo que es el propio referente, explicitando cuál es su cualidad fundamental, de tal manera que siempre se le pueda distinguir de su correspondiente signo. ¿Qué es, pues, un referente en general? ¿Cómo saber cuando un signo dado funciona como tal, o cuando como referente lingüístico de otro signo?

Ch. S. Peirce llamaba al referente "objeto" y, aunque lo considerara de carácter extralingüístico, le dio una definición lo bastante genérica como para poder incluir en ella todo tipo de referente, lingüístico o extralingüístico:

"El Signo puede solamente representar al Objeto y aludir a él. No puede dar conocimiento o reconocimiento del Objeto. . . Objeto es aquello acerca de lo cual el Signo presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo. . ."¹⁶

Por ejemplo, un físico que intenta demostrar que el espacio absoluto existe, nos comunica sus intenciones; al hacerlo utiliza el signo "El espacio absoluto" y presupone que ya conocemos lo que es el espacio absoluto. No es pertinente aclarar si el espacio absoluto realmente existe o no, para poder concluir que "El espacio absoluto" tiene referente, pues este último puede ser puramente imaginario (cualquiera puede hablar de "objetos" que nunca han sido reales). Lo único importante es que *se conozca* el concepto de "espacio absoluto".

Véase el ejemplo de un signo con referente lingüístico: "la palabra divina". Cuando un misionero se esfuerza en transmitir la palabra divina, parte del supuesto de que ya se conoce el referente del signo "la palabra divina", expresión que él tanto resalta. El referente de "la palabra divina" es imaginario, pero se supone que sabríamos reconocerlo si nos topáramos con él; además de ser imaginario, este referente sería un signo lingüístico, lo que no se opone a que pudiera ser identificado, conocido o reconocido tanto como un objeto o referente extralingüístico imaginario. Al igual que el referente extralingüístico, el lingüístico puede ser real o imaginario, pues de la misma manera en que podemos hablar sobre "objetos" ficticios, podemos referirnos a signos que jamás fueron dichos, ni lo serán; se puede conversar sobre *la palabra divina* o sobre *lo dicho por la*

¹³ Nagel, E. y Newman, J.R., *El teorema de Gödel*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. México, 1981, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵ Dubois, J. y otros, *Diccionario de lingüística*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 526.

¹⁶ Peirce, Charles S., *La ciencia de la semiótica*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, p. 24.

hormiga (en una fábula de La Fontaine), muy a pesar de que nunca presenciemos un discurso dado por Dios, o de que jamás demos con una hormiga que hable. Y no es necesario que esto último suceda para que podamos percatarnos de que, "la palabra divina" y "lo dicho por la hormiga", son signos reflexivos, y su referente, lingüístico.

Esclarecer cuál es el procedimiento por el que resulta más adecuado decidir si un referente es real o imaginario, o si su signo es verdadero o falso, son cuestiones de carácter ontológico y epistemológico que no se abordarán aquí. Lo que sí resulta pertinente es recalcar que el signo se diferencia del referente por la autonomía existente entre los juicios de valor ontológico que se hagan sobre el primero y sobre el segundo. No es lo mismo preguntar "¿Existe la palabra divina?" "que "¿Existe la palabra divina?"; la respuesta de la primera pregunta es necesariamente afirmativa, ese signo sí existe; en cambio, a la segunda se responderá según se crea o no en la existencia de Dios, o en que Dios ha hablado. Siempre que se discute si un referente es real o imaginario, se da por sentado que su signo es real. En conclusión, *lo que define y diferencia al referente respecto de su signo es la relativa autonomía de su valor ontológico.*

Esta diferenciación del valor ontológico del signo respecto del referente es de vital importancia para la lógica. Atiéndase, por ejemplo, a los motivos por los cuales el próximo silogismo es falso:

- a) El dijo: "la palabra divina".
- b) Sólo Dios dijo la palabra divina.
- c) Luego entonces, él es Dios.

En *a* "la palabra divina" opera como el referente lingüístico de "dijo", que es un signo reflexivo. Pero en *b* "la palabra divina" asume el valor de signo reflexivo, como una parte de "dijo la palabra divina", cuyo referente lingüístico es lo efectivamente dicho por Dios (que, por cierto, no está presente en el texto del silogismo). El silogismo es falso porque, aunque se nos informe quién pronunció el signo "la palabra divina" (en *a*), con ello no se aclara nada acerca de la identidad de quien produjo los signos a los que se refiere "la palabra divina", que es al que se refiere *b*. No existe, pues, identidad ontológica entre el signo "la palabra divina" y su referente lingüístico, ni entre *el que* dijo "la palabra divina" y *el que* dijo la palabra divina.

Cuando Russell se enfrentó a varias de las paradojas o contradicciones que parecían poner en duda los fundamentos mismos de la lógica simbólica (y con ella de las matemáticas), notó que tenían algo en común:

"En todas las. . . contradicciones (que no constituyen sino una selección. . .) concurre una característica común, que podríamos describir como la autorreferencia o reflexividad. . ."¹⁷

Así, por ejemplo, en el caso de *la paradoja del mentiroso*, Epiménides el cretense afirmó que "Todos los cretenses dicen mentiras". Si Epiménides no fuera cretense no habría contradicción alguna; pero como sí lo es, habría que suponer que lo que él mismo ha dicho también es una mentira y que, por lo tanto, algunos o todos los cretenses pueden no haber mentido; sin embargo, de ser esto último correcto, también cabe la posibilidad de que Epiménides mismo haya dicho la verdad. . . Resulta que, partiendo de la misma aseveración, podemos deducir dos conclusiones en principio excluyentes, "Epiménides dijo mentiras" y "Epiménides no dijo mentiras". Ciertamente, "Todos los cretenses dicen mentiras" es un signo reflexivo en la misma proporción en que su referente es lingüístico, pero no es a esta reflexividad a lo que se debe la contradicción, sino más bien a la autorreferencia en que el signo reflexivo y el signo referido se identifican, son uno mismo y pierden toda autonomía ontológica.

El referente lingüístico de un signo reflexivo dado siempre es *otro* signo, y sólo en virtud de que es *otro* (con un valor ontológico autónomo) se puede constituir en referente. En otros términos, para que un signo se refiera a otro es estrictamente necesario que no tengan el mismo referente, pues un signo no puede informar nada sobre sí mismo, ni puede ser verdadero o falso respecto de sí mismo. En realidad, todas las contradicciones estudiadas por Russell se caracterizan porque se identifica al signo y a su referente (sea directa o indirectamente) o, lo que es lo mismo, porque carecen de referente. Con una sola regla se resuelven todas las paradojas: si el signo A se refiere al signo B, el signo A no puede ser idéntico al signo B.¹⁸

El antecedente de la distinción que aquí se ha hecho entre el referente extralingüístico y referente

¹⁷ Russell, B., "La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos", *Lógica y conocimiento*, Taurus Ediciones, Madrid, 1966, p. 80.

¹⁸ Por supuesto, en el campo de la propia lógica fueron resueltas estas contradicciones, labor que inició el mismo Bertrand Russell con su teoría de los tipos, de la que se derivó posteriormente la concepción de la jerarquía de los lenguajes. Lo que yo intento hacer aquí es sugerir un camino por el que esta problemática clásica de los logicistas puede ser vinculada e integrada dentro de la teoría general de los signos. Profundizar en la exploración de esta veta requiere de un tiempo del que ahora no dispongo, pero tengo la creencia de que desarrollar una tal investigación sería muy fructífero, pues permitiría abarcar distintas cuestiones de una manera más general y más simple.

lingüístico se encuentra en las categorías medievales de *suppositiō formalis* (suposición formal) y *suppositiō materialis* (suposición material):

“... En la suposición formal la palabra representa una cosa, persona, etc.; es lo que los lógicos posteriores llaman lengua—objeto o lengua de primer orden; en la suposición material la palabra se representa a sí misma, en una metalengua o lengua de segundo orden. Estos dos tipos de suposiciones están ejemplificadas en *Pedro es el Papa* y *‘Pedro’ es un nombre.*”¹⁹

Pero, como ya vimos arriba, ninguna “palabra se representa a sí misma”, y “Pedro” no se representa a sí mismo. Si por un momento desviamos nuestra atención del llamado “*suppositiō materialis*” al contexto lingüístico que lo rodea, podremos percatarnos de que al menos una de sus partes es un signo reflexivo, y que la peculiaridad del *suppositiō materialis* consiste en fungir como su referente lingüístico, a pesar de que ambos están dentro del mismo enunciado. En la oración “‘Pedro’ es un nombre” “Pedro” funciona como el referente lingüístico de “un nombre”, y este último es su signo reflexivo además de su contexto oral.

No hay que sorprenderse demasiado de que el signo reflexivo y su referente lingüístico puedan aparecer en un mismo enunciado; después de todo, ambos son signos lingüísticos y, en cuanto tales, se pueden combinar dentro del eje sintagmático. Esto es lo peculiar de las llamadas “*menciones*” (o “*suppositiō materialis*”), que siempre son signos lingüísticos, pero solamente son menciones cuando funcionan como el referente de un signo reflexivo que está en su propio contexto oral; por ejemplo: “El dijo ‘no’”, “La palabra ‘perro’”, “La frase ‘esa casa’”, etcétera (donde el signo reflexivo y contexto de la mención está subrayado, y el referente lingüístico mencionado está doblemente entrecomillado). La cualidad esencial de los discursos en estilo directo es que siempre contienen un signo reflexivo y su referente lingüístico, como el contexto de la mención y lo mencionado (“Pedro le gritó a Juan: ¡Déjame tranquilo!”, donde “gritó” es el signo reflexivo y contexto de mención, mientras que “¡Déjame tranquilo!” es el referente y la mención).

Por último, antes de pasar a la revisión del signo “palabra”, es conveniente mostrar que los signos reflexivos tienen una propiedad, que se deriva directamente del hecho de que su referente también es un signo lingüístico. Tomando en cuenta que un signo reflexivo puede tener como referente a cualquier

clase de signo, es notorio que este segundo signo tendrá su propio referente, que de ser nuevamente otro signo (el tercero), poseerá su respectivo referente. . . y así sucesivamente, hasta llegar a un X signo objetual que interrumpa la secuencia, pues su referente es extralingüístico (no puede ser signo. Con base en este tipo de secuencias se conforman cadenas referenciales, la mecánica con la que se construyen es relativamente sencilla, consiste en el uso reiterado o recursivo de la función referencial y reflexiva: Un signo reflexivo A se refiere a un signo reflexivo B, que se refiere a un signo reflexivo C, que se refiere a un signo reflexivo D, . . . que se refiere a un signo objetual X, que se refiere a un “objeto” extralingüístico (sin referente). Como se podrá ver, el primer signo de una tal cadena siempre es reflexivo, al igual que todos los que forman los eslabones intermedios; por el contrario, el signo que conforma el último eslabón debe carecer de referente lingüístico. Veamos un ejemplo:

“Imagínate lo que me dijo Juan:

Voy a contarte un secreto a voces:

Pedro me ofendió, todos lo escucharon cuando gritó:

¡Juan es capaz de chismear hasta sobre sí mismo!”

El complemento directo del primer renglón (signo reflexivo A) se refiere a la oración del segundo (signo reflexivo B), cuyo predicado tiene como referente lingüístico al texto del tercer renglón (signo reflexivo C), donde “gritó” se refiere a la última oración (signo objetual D), cuyo referente central (Juan y sus capacidades) es fundamentalmente extralingüístico. Lo que en lógica se conoce como *Teoría de la jerarquía de lenguajes* es, en última instancia, una teoría sustentada sobre el principio de esta recursividad referencial, salvo por la diferencia de que, si bien todos los niveles metalingüísticos son signos reflexivos con distinto grado de reiteración referencial, además son concebidos como los términos del lenguaje en el que se exponen los resultados de la investigación científica, como los signos de los discursos de las teorías de las distintas ciencias, o como los que son el objeto de estudio de investigaciones rigurosas. Por su parte, la recursividad referencial no limita su existencia a los discursos científicos, así como tampoco los signos reflexivos son privativos de los metalenguajes, pues las cadenas referenciales también son relativamente frecuentes en el lenguaje natural de todos los días.²⁰

²⁰ El lenguaje—objeto puede ser definido desde dos perspectivas, como referente del metalenguaje o dependiendo del tipo de referente que el mismo tiene. Según algunos logicistas, el lenguaje—objeto se diferencia de cualquier metalenguaje en que todos sus referentes son extralingüísticos, i.e. en que todos sus signos son objetuales. Por ejemplo, el lenguaje—objeto de la física siempre designa a fenómenos físicos extralingüísticos.

¹⁹ Robins, R. H., *Breve historia de la lingüística*, Paraninfo, Madrid, 2a edición, 1980, p. 84.

Regresemos ahora al examen de las significaciones del término "palabra". Ya al principio de este texto ha quedado señalado que "palabra", en cualquiera de sus acepciones, siempre es un signo de signos lingüísticos, siempre se refiere a otros actos de habla. Dicho de otra manera, "palabra" es un signo reflexivo y, como tal, siempre tiene referentes lingüísticos.

Frases nominales como: "La palabra 'yo'", "La palabra 'corrió'", "La palabra 'grande'", "La palabra 'niño'", "La palabra 'rápidamente'", etcétera, son bastante usuales. En todas ellas, "palabra" funciona como el núcleo del signo reflexivo y contexto de la mención (que es su referente lingüístico). Pero, además, la mención cumple con otra función, modificando al signo reflexivo para precisar cuál es su referente. De esto resulta que, una forma de especificar cuál es el referente de un signo reflexivo es mencionando su signo referido, colocándolo junto a su signo en el mismo eje sintagmático. Es bien sabido que, en español, un sustantivo se puede convertir en modificador (o complemento) de otro por aposición, esto es, cuando se le antepone el sustantivo modificado (p. e., "Una señora mujer", "Una perra vida", "El caballero guerrero", etcétera). Todo parece indicar que un referente lingüístico también se puede transformar en modificador de su signo por aposición.

Entre el contexto de una mención y la mención propiamente dicha siempre se concreta una función referencial, entre signo reflexivo y referente lingüístico. Pero, en la medida en que forman parte de un mismo enunciado, parecen establecer entre sí una relación de tipo sintáctica, combinando la función referencial con una función sintáctica. Echemos una ojeada a otros casos más en que "palabra" es el núcleo nominal del contexto de mención: "La pala-

bra que dijiste fue 'animal'", "La palabra adecuada es 'elegante'", "Una palabra muy halagadora sería 'hermosa'", etcétera. Todas éstas son oraciones atributivas, pero su peculiaridad radica en que su complemento predicativo es una *suppositio materialis*; "animal", "elegante" y "hermosa" se relacionan con el resto de sus respectivas oraciones como el referente a su signo (función referencial reflexiva) y como el complemento predicativo a su sujeto y verbo copulativo (función gramatical sintáctica). Es característico de las oraciones atributivas el que la relación pueda ser invertida, convirtiendo el complemento predicativo en sujeto y viceversa, el sujeto en complemento predicativo: "animal" fue la palabra que dijiste", "'elegante' es la palabra adecuada", "'hermosa' sería una palabra muy halagadora", etcétera. En estos casos nos encontramos con que el referente ha tomado el valor sintáctico de sujeto.

Hasta aquí se han enlistado tres clases de ejemplos en los que las menciones hacen suyas tres cualidades sintácticas distintas. Con ello no se intenta hacer un análisis exhaustivo de todos los tipos de menciones posibles. El propósito es dar algunos ejemplos de hasta que punto "palabra" es un signo esencialmente reflexivo, dado que combina con toda naturalidad los términos de sus relaciones referenciales con los de sus relaciones sintácticas, sobreponiendo así la función referencial (reflexiva) y la gramatical (sintáctica). En conclusión, cuando "palabra" constituye el núcleo de un contexto de mención, resulta relativamente natural que también se relacione con la mención por una función sintáctica.

A sabiendas de que "palabra" tiene un referente lingüístico, lo que ahora procede es particularizar qué clase de signos pueden ser sus referentes. Para ello se limitará esta indagación a una sola de las múltiples significaciones de "palabra", la que más representa una "aproximación analítica" del hablante común hacia su lengua. Entiéndase por "aproximación analítica" la operación a través de la cual los hablantes pueden dividir sus enunciados en unidades discretas más pequeñas, disecciones que no requieren forzadamente de una elaboración conceptual consciente.

Así como a la operación de segmentar la cadena fónica en sílabas se le llama "silabeo", en adelante denominaré "palabreo" a la operación con que los hablantes dividen los enunciados en palabras. Es esta última variante de "palabra" la que se abordará aquí, aquella en que el significado de "palabra" solamente acepta como referentes cierto tipo de unidades significativas discretas.

El palabreo es fundamental para permitir la continuación de conversaciones temporalmente desviadas por interrogantes como "¿Qué quiere decir esta

Sin embargo, tomando en cuenta que el objeto de estudio de la lingüística (la lógica, la filosofía, etcétera) es el lenguaje cotidiano, y que este último contiene signos reflexivos es, pues, imposible concluir que el lenguaje investigado o estudiado por ellos se reduce a signos objetuales solamente se le puede definir como lenguaje-objeto respecto del metalenguaje de los lingüístas, como su respectivo referente. Vistas las cosas así, resulta que el primer nivel metalingüístico de la ciencia del lenguaje natural se encuentra, a saltos, en distintos grados de reiteración referencial, y que el límite entre el lenguaje-objeto y el primer nivel metalingüístico es tan borroso o tan claro como la frontera del discurso no científico sobre el lenguaje con el discurso propiamente científico. Un juicio que en otro momento histórico se consideró parte del metalenguaje (por ejemplo, "ciertos idiomas son intelectualmente superiores a otros"), ahora los lingüístas lo ven como parte del sentido común, como un dicho que bien podría formar parte del corpus que es su lenguaje-objeto.

Como se podrá notar, el metalenguaje de la lingüística no se caracteriza por encontrarse en una determinada posición de la cadena referencial, ya que el lenguaje-objeto al que se refiere puede tener dentro de sí signos de signos. Esto hace más notoria la diferencia entre el procedimiento por el que se construye una "jerarquía de lenguajes", y el que opera en la reiteración referencial (con base en la función reflexiva, exclusivamente).

palabra? ” o “¿Qué significa esa *palabra*? ”, las que evidencian que una de las unidades que han sido utilizadas es ignorada por uno de los interlocutores. Para hacer estas preguntas y responderlas, es indispensable reconocer aquello sobre lo que se pregunta. En primer lugar, el que pregunta tiene que practicar el palabreo para sustraer de la cadena discursiva el segmento que desconoce, al que se refiere “esta palabra” o “esa palabra”. En segundo lugar, el que responde tiene que realizar el mismo ejercicio, ya que solamente después de haber identificado y atomizado al referente lingüístico en cuestión podrá explicar su significación. Finalmente, una vez que el significado de la dicción ha sido asimilado por los interlocutores, se reestablece el curso original del diálogo, con un grado de comunicación suficiente. En todo este proceso, cuando el hablante se quiera referir a la unidad producto del palabreo, recurrirá al signo “palabra” o, si acaso, a alguno de sus sinónimos.

Otro ejemplo de palabreo es aquel en que “palabra” sirve como contexto de mención para los elementos resultantes del palabreo: “La palabra ‘ella’”, “‘Tapé’ es una palabra verbal”, “La palabra que oí fue ‘bestia’”, etcétera. En todas las frases u oraciones que contengan un contexto de mención cuyo núcleo sea “palabra” (en la acepción más arriba indicada), el referente lingüístico y mención tendrán que ser unidades creadas y delimitadas por el palabreo. El carácter discreto de estas unidades, así como el grado de conciencia que de él tienen los hablantes, se puede palpar en la forma en que los cuantifican con números enteros; esta cuantificación se hace evidente por la igualdad del número que existe entre el contexto de mención y el número de términos efectivamente mencionados. Por ejemplo: “‘bruto’, ‘bestia’ y ‘animal’ son *tres* palabras muy agresivas”, “Estas *dos* palabras, ‘morfema’ y ‘sintagma’, son raras”, “‘perros’ es una palabra”. Nótese que la correspondencia numérica existente no tiene fundamento gramatical, dado que no existe concordancia de número entre los sustantivos mencionados y los sustantivos del contexto (“bruto”, “bestia” y “animal” están en singular, mientras que “son tres palabras agresivas” está en plural. “Estas dos palabras” está en plural, pero sus dos menciones están en plural —“morfemas”— o en singular —“sintagma”—, indistintamente, “perros” está en plural, pero “es una palabra” está en singular). Por tanto, se puede inferir que la igualdad numérica se establece en el plano de la función referencial, donde al signo reflexivo “tres palabras” le corresponden tres referentes lingüísticos distintos, el signo “dos palabras” se refiere a dos signos diversos y “una palabra” sólo designa a una palabra.

De acuerdo con J. Lyons:

“... la palabra *el* puede utilizarse como una expresión completa al responder a alguien que está haciendo un crucigrama y pregunte por “una palabra de dos letras que empiece por *e*”, o como respuesta a una pregunta del tipo “¿dijo usted ‘un’ o ‘el’”? “En tales contextos las formas lingüísticas son “mencionadas” en vez de “usadas”; y, en contextos de “mención”, las unidades lingüísticas de todos los rangos y niveles pueden aparecer como expresiones enteras. . .”²¹

Es cierto que un contexto de mención *cualquiera* puede tener como mención a un referente lingüístico *cualquiera*, pero ésta es una verdad tan general como que todos los signos reflexivos tienen referentes lingüísticos. Cierto es que un contexto como “dijo usted ___” puede aceptar como mención cualquier clase de signo lingüístico, pero ello se debe a la amplitud de referentes que permite la significación del signo “dijo”. Las cosas cambian cuando el núcleo del contexto de mención es, particularmente, el signo “palabra”; en este caso no es verdad que “las unidades lingüísticas de todos los rangos y niveles pueden aparecer como expresiones enteras”; al contrario, en las ocasiones en que el referente lingüístico son las unidades producidas por el palabreo, sólo ellas pueden ser mencionadas como “expresiones enteras”. Precisamente ésta es la gracia de juegos como crucigrama o *puzzle*, donde siempre se responden preguntas que tienen como centro el signo reflexivo “palabra”, y cuya práctica exige el continuo ejercicio del palabreo.

Todas las unidades producidas por el palabreo son signos, pues (hablando en términos saussureanos) tienen un significado y un significante. Pero, además, en tanto que signos, pueden ser reflexivos u objetuales. Examinemos esta situación más cuidadosamente.

Los signos “perro”, “piedra” o “mesa” son todos objetuales, es decir, tienen un referente extralingüístico. También son resultados del palabreo, motivo por el cual pueden funcionar como referentes lingüísticos y menciones de “Las palabras”, cuando este último en su contexto: “Las palabras ‘perro’, ‘piedra’ y ‘mesa’”. Este ejemplo demuestra, por sí solo, que el referente de “palabra” puede ser un signo objetual.

Otros signos, como “vocablo”, “blasfemia” o “promesa” (que también son producto del palabreo) son por naturaleza signos reflexivos. El hecho de que todos ellos puedan funcionar como referentes de “palabra” se puede comprobar convirtiéndolos

²¹ Lyons, J., *Introducción en la lingüística teórica*, Editorial Teide, Barcelona, 3a edición, 1975, p. 208.

en sus menciones: "Las palabras 'vocablo', 'blasfemia' o 'promesa' ". Por tanto, "palabra" también acepta como referentes a signos reflexivos.

Pudiera parecer un tanto ociosa la conclusión de que el referente de "palabra" pueda ser cualquier clase de signo lingüístico (sea objetual o reflexivo), siempre y cuando sea producto del palabreo. Pero al investigar cuáles son las posiciones que le están permitidas a "palabra" dentro de una cadena referencial, es indispensable diferenciar aquellos casos en que su referente es un signo objetual, de aquellos en que es un signo reflexivo. Cuando el referente de "palabra" sea un signo objetual (y dado que éste no puede ser sino el último signo en cualquier cadena referencial), entonces "palabra" será forzosamente el *penúltimo* signo de la cadena, al mismo tiempo que su último signo *reflexivo*. En la frase "La palabra 'perro' " está contenido un proceso de reiteración referencial, pues "La palabra" se refiere a "perro", y "perro" se refiere al objeto perro, que es el último miembro y referente de esta sucesión; por tanto, "perro" es el último signo, y "La palabra" es el penúltimo. Otro es el caso cuando el signo al que se refiere "palabra" es otro signo reflexivo, pues el referente de éste será un tercer signo. En conclusión, si el referente lingüístico de "palabra" es un signo reflexivo, entonces "palabra" será cuando menos el *antepenúltimo* signo de la secuencia referencial, y, cuando menos, su penúltimo signo *reflexivo*. Por ejemplo, en la frase "La palabra 'promesa' ", "La palabra" tiene como referente a "promesa", pero "promesa" no es el último signo referido; la propia promesa representa un signo más en el eslabonamiento referencial.

Los signos segmentados por el palabreo siempre quedan atomizados de todo posible contexto verbal, salvo como menciones. Como consecuencia de esta atomización sus referentes se dibujan imprecisos, indeterminados: "perro" puede designar a cualquier individuo de toda una especie de animales y "promesa" a cualquier enunciado del género de las promesas. Esto no tiene implicaciones para la extensión de una cadena referencial cuando el signo en cuestión tiene un referente extralingüístico, aunque no sepamos a que perro se refiere "perro", no cabe duda de que "perro" es el último signo de la serie. No sucede lo mismo si revisamos un ejemplo como "La palabra 'promesa' "; podemos darnos cuenta de que "La palabra" se refiere a "promesa", pero ¿a qué signo se refiere "promesa"? Es notorio que no representa a ninguna promesa en particular y que, por lo mismo, es imposible rastrear la continuación de la secuencia, pues sabemos que "promesa" (o cualquier otro signo reflexivo aislado por el palabreo) tiene un referente lingüístico, pero no podemos iden-

tificarlo. Dicho en términos generales, cuando el referente lingüístico de "palabra" son las unidades producidas por el palabreo, y además éstas resultan ser signos reflexivos, la serie o cadena referencial queda inconclusa.

Hasta aquí se ha tomado al signo "palabra" como el referente de nuestro texto (motivo por el cual aparece constantemente entrecomillado y mencionado); pero no ha sido únicamente el referente, sino también el objeto de estudio y, por tanto, "palabra" ha tenido el rol de lenguaje—objeto. Este discurso se ha ubicado en el nivel de un primer metalenguaje, tratando de clarificar a qué se refiere "palabra" en su uso común, avanzando sobre la premisa de que sólo así se llegaría a entrever cuál es el significado o "noción popular" que le es inherente. Y, en resumen, se ha observado que:

- a) En cualquiera de sus acepciones, "palabra" siempre es un signo reflexivo con referente lingüístico;
- b) Dada su calidad marcadamente reflexiva, "palabra" se convierte fácilmente en el núcleo del contexto de otro signo mencionado;
- c) Las menciones que lo acompañan asumen con naturalidad un determinado valor sintáctico respecto de su contexto y signo reflexivo;
- d) Entre todas las significaciones de "palabra", existe una que se refiere exclusivamente a los signos divididos en el ejercicio analítico del palabreo.

El hecho de que esta última acepción de "palabra" puede ser concebida como una "noción popular", se puede corroborar fácilmente si tomamos en cuenta que, casi para cualquier hablante:

- e) Cuando "palabra" es el núcleo del contexto en el que es mencionado otro signo, este último será consecuencia del palabreo;
- f) Entre el adjetivo numeral que modifique a "palabra" y el número de unidades del palabreo mencionadas, hay igualdad; esta igualdad persiste aun cuando "palabra" y su o sus referentes se realicen en el mismo enunciado, a pesar de que no exista entre ellos ni concordancia, ni rección gramatical alguna.

Con esta última significación de "palabra", *cualquier* hablante puede referirse e incluso mencionar un signo que por medio del palabreo ha sido extraído y disecado de sus usos y contextos lingüísticos más habituales. La cualidad abstracta o "disecada" de tales referentes de "palabra", tiene como efecto que, a pesar de que no dejan de ser signos, su respectivo referente no queda especificado y, por eso, cuando el referente de "palabra" es otro signo reflexivo, la serie referencial permanece incompleta.

El compadrazgo en Santiago Nanacatlán, Puebla

Elio Masferrer*

Introducción

El tema del compadrazgo ha llamado la atención de numerosos investigadores que trabajan en América Latina. Ha sido analizado como un préstamo cultural europeo sumamente eficaz para adaptar la organización social a situaciones de crisis y cambio social. Actualmente las investigaciones se orientan hacia los aspectos estructurales de la cuestión, tratando de superar una perspectiva funcionalista.

En este capítulo haremos una breve revisión bibliográfica y describiremos algunos aspectos del sistema horizontal de compadrazgo en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla, mostrando cómo éste tiene un papel destacado en la organización social comunitaria y se establecen vínculos que llegan a hasta tres generaciones.

Marco teórico

El punto de partida de los trabajos sobre compadrazgo lo constituyen los estudios realizados por Mintz y Wolf (1950) y Foster (1953). Los primeros analizaron la tradición europea y plantearon que el compadrazgo reemplazó relaciones de carácter tribal y surgió como respuesta a la aparición del estado, permitiendo así manipular la creciente estructura impersonal por relaciones de persona a persona. "Los lazos de parentesco ritual cambiaron gradualmente de hermandad de sangre a las relaciones de compadrazgo. Este, acompañado a un cambio de la herencia de la posesión, de la herencia vecinal a la herencia familiar". Con el fortalecimiento del feudalismo, "los lazos rituales fueron cambiando de manera correspondiente, de una cimentación de las relaciones horizontales a una expresión vertical del parentesco artificial" (Wolf (1950), 1971: 41).

La decadencia del feudalismo producirá, según estos autores, un refuerzo del compadrazgo horizon-

tal, para unir a los campesinos vecinos en su lucha contra la dominación feudal. Definen como compadrazgo horizontal a las relaciones establecidas entre personas de una misma clase y compadrazgo vertical a las relaciones establecidas entre personas de distintas clases o status.

En el caso latinoamericano, plantean que donde la población es homogénea tribalmente, el compadrazgo es prevalentemente de carácter horizontal (intra clase), donde hay clases, estructurará una forma vertical, y en situaciones de cambio social rápido, éste podrá multiplicarse hasta encontrar "la proporción acelerada del cambio" (Mintz y Wolf (1950), 1971: 42).

Otro punto de partida para la cuestión son los trabajos de Foster, quien en esta misma época analiza exhaustivamente la cuestión en *Cultura y Conquista* y en *Cofradía y Compadrazgo en España e Hispano América*. La preocupación de Foster estaba orientada a explicar científicamente los resultados del choque cultural, cómo y de qué manera se habían fusionado ambas tradiciones culturales, qué había proporcionado cada una y cómo se habían dado los procesos de relación y adquisición de elementos culturales.

Según Foster, "siempre hay una selección inicial, la cual determina qué partes de la cultura donadora serán asequibles al grupo receptor y qué partes serán retenidas consciente e inconscientemente". Produciéndose una doble selección tanto en la cultura dominante como en la receptora, mientras que a su vez la propia situación de contacto produce "nuevas ideas y elementos que no son parte de la cultura previa pero que influyen significativamente en los pueblos receptores" (Foster, 1962: 34), realizándose una selección de entre la totalidad de los elementos propios de la cultura donante, agregándose nuevas ideas y elementos de la cultura donadora que aparecen o se desarrollan como resultado del contacto. "Este proceso desemboca en una nueva cultura, con un perfil distinto que deviene de la fuerza aculturativa que se ejerce sobre el pueblo receptor. Existen crite-

* Elio Masferrer Kan. Profesor-investigador de la Especialidad de Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH-SEP.

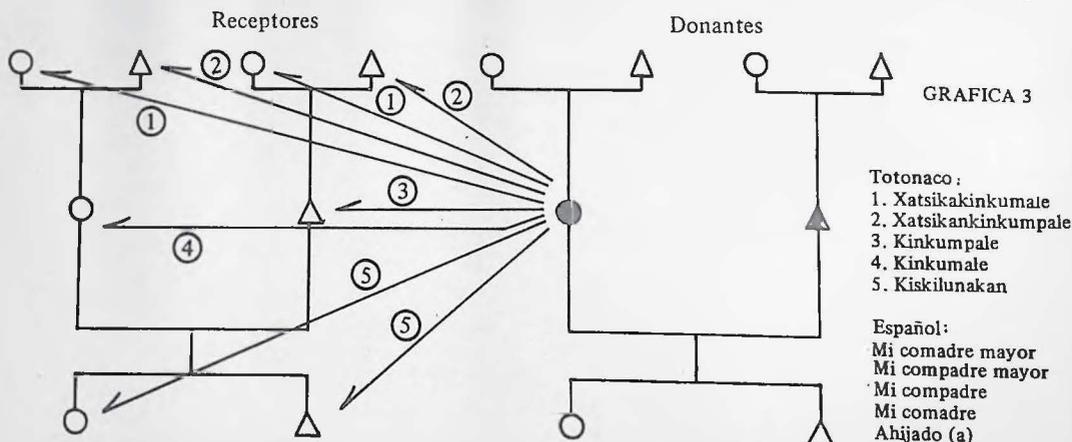
culares de los santos patrones” (Nalengrean 1980: 508). El compadrazgo permite una activa participación en las relaciones sociales comunitarias; compensa las relaciones adscritas del parentesco y le permite al individuo adquirir un estatus comunal. Este autor opone compadrazgo a padrinzago: mientras que el primero implica intercambio simétrico dentro y fuera de la comunidad, el segundo implica intercambio asimétrico. La expresión de las relaciones establecidas entre mestizos e indígenas se materializa en una relación de trabajo típica: la *Mink'a*, en el compadrazgo, la relación típica será el *Ayni*.

Fruto de este tipo de análisis es el planteo de Casaverde, quien partiendo de un enfoque socioeconómico propone que la comunidad andina se comporta como “un grupo corporado de descendencia omnilineal. Todos los miembros de la comunidad, sin distinción de sexo, edad o generación conforman una sola unidad de descendencia, en virtud de los vínculos filiales acumulativos ancestro—descendientes que los unen. El ser miembro del grupo de descendencia confiere a cada uno de sus miembros un conjunto de derechos jurídicos que operan que tienen vigencia a nivel comunal” (Casaverde, 1978: 25). El compadrazgo constituye un elemento clave para reforzar estos vínculos, aunque la descendencia es un principio fundamental.

Reforzando esta perspectiva, que tiende a ver al compadrazgo como parte de la organización social y no como una respuesta funcional a situaciones de crisis o cambio social, están Favre, Báez, Signorini, Pitt-Rivers y Ravicz. Favre (1973) descarta la hipótesis de Gibson y plantea que el padrinzago Tzotzil—Tzeltal como el bautismo al que está ligado, “tiene un fundamento prehispánico que condicionó sus formas de desarrollo . . . (señala) que todo el universo indígena está dividido en parejas de elementos, iguales pero no equivalentes, cada uno de los cuales

es réplica del otro, su sustituto o su doble. Esta relación establecida entre dos términos análogos pero asimétricos en el viejo y el joven, el mayor y el menor, el grande y el pequeño —que convierte al segundo en reemplazante del primero—, reaparece en el seno de la familia, donde se considera al infante recién nacido como el *Kesol* de un miembro más viejo del grupo familiar” (p. 237). “La determinación del padrino no es objeto de una elección del niño o de sus padres. Sólo puede tener como padrino a la persona con la cual se comparte el mismo *wayojel* y esta persona no puede ser más que un pariente (p. 238). Así, pues, el padrinzago ladino y el padrinzago indio se fundan en los conjuntos conceptuales diferentes. El niño no es más que el instrumento por el que se establece una relación privilegiada entre los adultos. La relación de compadrazgo influye en los dos casos sobre la relación de padrinzago propiamente dichas. Pero —y allí se detiene la analogía— en tanto que entre los ladinos esta relación se utiliza para extender los lazos familiares, entre los Tzotziles—Tzeltales no tienen otro fin que mantenerlos y cerrar la trama. El parentesco ritual ladino prolonga las relaciones de parentesco biológico. El parentesco ritual indígena se superpone a estas relaciones y las apuntaba a fin de obstaculizar un derrumbamiento completo y definitivo” (Favre, 1973: 249). Báez, estudiando los Zoques (1976), nos muestra cómo el sistema de compadrazgo tiene un comportamiento semejante al descrito anteriormente.

Siguiendo criterios semejantes, aunque llega a conclusiones distintas, Signorini (1979) encuentra que los Huaves, a diferencia de otros grupos, dan preminencia a la relación padrino—ahijado, sin descartar la relación entre compadres, la cual queda en un segundo plano. Además, el dador del compadrazgo establece una relación de cierta superioridad “que se transmite a los descendientes lineales de uno y de



otro para formar dos grupos o mejor dicho dos 'líneas', una de dador y otra de receptores . . . Conformada así, la relación asimétrica de compadrazgo evidencia claramente su analogía estructural con los sistemas matrimoniales, asimétricos, perpetuando ella también el modelo de alianza mediante un intercambio indirecto, en este caso de prestaciones. Esto permite que se asimile la superioridad del padrino dador a la de los hermanos de la esposa con respecto al marido en una sociedad en la cual impera la regla del matrimonio con la prima cruzada matrilateral" (Signorini, 1979: 153).

Julian Pitt-Rivers (1958 y 1976), considera que si bien el bautismo crea lazos individuales en torno al contrario del bautizado, éstos pueden ser empleados para crear relaciones diádicas y entre clanes. Su planteo central consiste en que los "lazos de afinidad espiritual no son de la misma naturaleza, sino lo contrario, a todo lo que representa la familia natural" (Pitt-Rivers, 1981). Desde una perspectiva semejante a la de Pitt-Rivers, Gudeman (1971) resalta la contraposición de los modelos de familia natural y familia espiritual.

Ravicz (1967) propone la utilización del término padrinzago que integra mejor los dos ejemplos de la relación, tanto el de compadrazgo (entre compadres) como el de padrinzago (padrino-ahijado) y considera que esta institución actúa como rito de pasaje a la vez que permite la integración del individuo a la vida social y la conformación y afirmación del estatus individual.

Como puede concluirse de esta breve revisión bibliográfica, es difícil encontrar para el compadrazgo en América Latina una sola respuesta, que fue lo que intentaron los primeros investigadores. Nos encontramos frente a una diversidad de situaciones cualitativamente distintas donde coexisten, junto a la tradición cristiana europea, una multiplicidad de tradiciones indígenas y coyunturas históricas de diverso orden.

EL COMPADRAZGO EN NANACATLAN

Entre los Totonacas se da una situación semejante a la descrita por Favre y otros autores, manteniéndose aún formas de compadrazgo, producto de ritos de pasaje prehispánicos. Ichon (1973) describe cómo los niños recién nacidos reciben una especie de bautismo en el temazcal, que realiza una anciana o la misma partera.

Castro (1974) describe en Amixtlán (Puebla) la persistencia del compadre Tlacuas, relación de compadrazgo prehispánico que consiste en el "reconocimiento social de una sui generis mayoría de edad no biológica ni cronológica sino fundamentalmente ri-

tual en el sentido de haberse realizado una comunión con los demás" (Castro, 1974: 212). Esta relación de compadrazgo se contrae con un número variable de personas, que no necesariamente son parejas.

La comunidad estudiada, Nanacatlán, Municipio de Zapotitlán de Méndez, ubicada en la Sierra Norte de Puebla, está habitada por 950 personas, distribuidas en 195 grupos domésticos, la mayoría de los cuales se dedican al cultivo del café. Según pudimos verificar, alrededor del 40% de los grupos domésticos tienen tierras con café y un 30% sólo posee tierras para cultivos de subsistencia (maíz y frijol). No existen tierras comunales ni ejidales. El sistema tradicional de parentesco fue abandonado y reemplazado por un sistema bilateral, aunque persiste la noción de incesto hasta prima segunda, hecho que combinado con una fuerte endogamia comunal (85%), restringe notablemente las posibilidades de elección del cónyuge. Por otra parte, la noción de incestos no es aplicable entre los protestantes, quienes aceptan el casamiento entre primos hermanos.

La comunidad mantiene sus propias reglas, pero necesita de la familia nuclear como unidad de producción y consumo, asignándole las funciones de reproducción, socialización y reclutamiento de sus miembros. De la misma manera que el parentesco y la familia extensa refuerzan la comunidad, el compadrazgo también tiene un rol de importancia en este proceso. El parentesco y el compadrazgo incentivan y garantizan la realización de la vida comunal. Es a estos grupos a los que se acude para el cumplimiento de los cargos y la realización de distintas tareas productivas y sociales.

Se da preferencia a parientes, compadres y amigos para la realización de tareas agrícolas, préstamos y otros servicios personales, así como para la *Lamakatlak* (forma de trabajo recíproco o "mano vuelta").

Las relaciones dentro de la comunidad tienden a segmentarse como resultado de un acceso diferencial en la tenencia de tierras y riquezas. La pertenencia a una red de parentesco no define necesariamente la inclusión en la comunidad; ésta se realiza mediante un proceso doble que tiene una faceta individual y otra social.

Desde una perspectiva social, será su participación en el trabajo público (faena) y el cumplimiento de los cargos civiles y religiosos los que definan su incorporación a la comunidad. Desde el ángulo individual, será su integración activa al sistema de parentesco y compadrazgo lo que definirá su incorporación.

Los individuos al nacer tienen automáticamente muchos parientes. Sin embargo, esto no define su participación comunitaria; su inserción en la vida social lo llevará necesariamente a ampliar y enriquecer este conjunto de parientes en el curso de su vida mediante el compadrazgo y las alianzas.

En Nanacatlán habitualmente se eligen compadres fuera del círculo de parientes cercanos. Los elegidos no son parientes o si lo son, cosa difícil de evitar en una población tan reducida, tienen grados lejanos. En ciertos casos se eligen compadres mestizos o forasteros. En la actualidad existe la tendencia a lograr compadres en los lugares a los que se migra habitualmente, para así tener contactos y aliados en los procesos de migración temporal o definitiva.

Los compadres, como ya se señaló, no abarcan toda la comunidad ni conforman un grupo particular. En algunos casos, una persona es compadre de bautismo de todos los hijos de otro. Este caso excepcional tendría una explicación en el hecho de que uno de ellos es el Shaman más importante del pueblo y el donador es el cantor de la iglesia y también huesero.

En la comunidad no se le da preeminencia al vínculo de compadre por sobre el padrino—ahijado, sino que ambos tienen la misma importancia. Los padrinos son consultados para el casamiento de sus ahijados; deben aconsejarlos permanentemente y ayudar en todo lo que sea posible. Habitualmente el vínculo que más vigencia cotidiana tiene es el que existe entre compadres. Al donante se le debe respeto y un trato especial por el hecho de ser padrino de los hijos del receptor, configurándose como ya lo planteara Favre, una relación asimétrica entre iguales.

Tipos de Compadrazgo

Los diferentes compadrazgos existentes son de personas o de objetos. En el primer caso existen de:

<i>Personas</i>	<i>Objetos</i>
Bautismo	Padrino de casa
Evangelio	Padrino de imagen
Confirmación	
Casamiento	

Bautismo: Los padrinos deben ser católicos y formar una pareja (el vínculo de casamiento religioso o civil no es imprescindible). La ceremonia acostumbra realizarse dentro del año de nacimiento.

Evangelio: Consiste en una bendición que otorga el sacerdote a los niños entre los dos y ocho años de vida "para que crezcan fuertes". Este vínculo da gran plasticidad al compadrazgo pues multiplica las oportunidades para entablarlo.

Confirmación: Se realiza cuando el Obispo visita la comunidad; es menos frecuente que los otros.

Casamiento: Para ello es necesario realizar la ceremonia religiosa. Los padrinos tienen un rol muy importante, pues la novia, al salir de la ceremonia, se dirige

a la casa del padrino, donde permanece un par de horas. Está acompañada de sus familiares y el novio. Luego en cortejo se dirigen a la casa del novio y antes de entrar a la misma, ambos se arrodillan y el padrino hace una allocución y procede a la entrega formal de la muchacha. Los padrinos dirigen el ritual de transición desde "el margen al margen" del mismo (Turner, 1980).

Padrinos de casa: Persona que apadrina la inauguración de una nueva casa.

Padrinos de imagen: Los que acompañan la bendición de las imágenes del altar familiar. Pueden multiplicarse de acuerdo al número de imágenes.

Habitualmente los padrinos deben regalar ropa nueva a sus ahijados y los padres deben agasajarlos con una comida y en el caso de bautismo y casamiento, se les acostumbra regalar un *totole* (guajolote).

Existe prohibición de relaciones sexuales y matrimoniales entre los compadres y con los ahijados, extendiéndose ésta a los hijos del donante. De tal modo, los hijos del donante no pueden casarse con los ahijados de su padre, pero sí con hijos de compadres que no fueron apadrinados por sus padres.

La relación de compadrazgo no se limita sólo a los donantes y a los padres de los donantes sino que se prolonga a sus ascendientes.

Mientras que los compadres de la misma generación se llaman entre sí *Kinkumale* (mi comadre) o *Kimkumpale* (mi compadre), el donante (o el receptor) designa al padre del receptor (o del donante) *Xatsickan kinkumpale*, (mi segundo compadre o compadre mayor); *Xatsickan kinkumale*, (mi segunda comadre o comadre mayor).

A su vez, los padres del ahijado llaman al hijo de su padrino *Xatstata kinkumpale* (mi compadrito o mi compadre pequeño) y a la hija de su padrino *Xatstata kinkumale* (mi comadrита o madrina pequeña). Los ahijados llaman a sus padrinos *Skulunatze* (madrina) o *Skulunatlat* (padrino), según el sexo, y a los hijos de los donantes se refieren como *Xats-taskulunatze* (madrinita) o *Xatstasku lunatlat* (padrinito). La hija o el hijo del donante a su vez llaman a los ahijados de su padre, *kindala* (mi hermano/a), evidenciando una asimetría en la relación.

CONCLUSIONES

Podemos concluir que la perspectiva funcionalista es insuficiente para explicar los procesos sociales que se configuran en el compadrazgo. En muchos casos, la tradición cristiana es sólo el marco formal sobre el que se tejen redes sociales y se mantiene la vigencia de tradiciones prehispánicas. Además, los intentos de correlacionar mecánicamente los procesos de diferenciación social con el compadrazgo de

tipo vertical, resultan insuficientes y en ciertos casos contradichos por los propios hechos.

Una explicación estructural del fenómeno sólo es posible partiendo de correlacionar el compadrazgo con la estructura en que está inserto y no tomándolo como una categoría abstracta y ahistórica.

El sistema de compadrazgo en Nanacatlán refuerza la organización social comunitaria y se convierte en un medio para la organización de redes sociales. Tiene un papel importante en la producción, la solidaridad social y el cumplimiento del sistema de cargos.

El vínculo de compadrazgo no es un contrato diádico sino que une a grupos de personas (familias extensas). La relación tiene características de una unión asimétrica entre iguales, que se expresa en el respeto hacia los padrinos y los padres del padrino y se corrobora por el hecho de que los ahijados llaman pequeño padrino o padrinito al hijo del padrino.

De esta forma se configura una relación de asimetría entre iguales y un sistema de alianzas que no sólo afecta a las personas que aparecerían involucradas según el ritual cristiano, sino que se extiende la alianza a las familias extensas de los compadres, sin trascender a los hermanos de los compadres.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, JAVIER Y MURILLO MAMANI

1980 Esposos, suegros y padrinos entre los Aymara. En Mayer y Bolton, *Parentesco y Matrimonio en Los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

BAEZ-JORGE, FELIX

1976 El Sistema de parentesco de los Zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas, en *Los Zoques de Chiapas*. Villa Rojas et al. INI.

BERRUecos, LUIS

1976 *El compadrazgo en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano. México.

CASAVErDE, JUVENAL

1978 Comunidad andina y descendencia. En *América Indígena*. XXXVIII-1.

CASTRO, CARLO ANTONIO

1974 El compadre Tlacuas de la Sierra Norte de Puebla, en *Homenaje a Aguirre Beltrán*. Tomo II. Instituto Indigenista Interamericano. Universidad Veracruzana.

FAVRE, HENRY

1973 *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*. Siglo XXI-México.

FOSTER, GEORGE

(1953) Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica. 1958 en *Revista del Museo Nacional*. Lima.

FOSTER, GEORGE

1962 *Cultura y Conquista*. Universidad Veracruzana. Xalapa.

GUDEMAN, STEPHEN

1971 The compadrazgo as a Reflection of the Natural, and Spiritual Person". En *Proceedings of the Royal Institute of Great Britain and Ireland*.

ICHON, ALAIN

1973 *La Religión de los totonacas de la Sierra*. INI.

ISBELL, BILLIE JEAN

1974 Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: Los que nos aman. En Alberti y Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruano*. IEP.

KENNEDY, JOHN G.

Inápuchi: una comunidad Tarahumara gentil. Instituto Indigenista Interamericano. México.

KIRK, R. CARLOS

1976 El compadrazgo y la reforma agraria. Cambios de patrones en San Antonio, Yucatán. En *América Indígena*. XXXVI-3.

LEWIS, OSCAR

1949 Urbanización sin desorganización. Los Tepoztecos en la ciudad de México. En *América Indígena*. IX-III.

MALENGREAU, JACQUES

1980 Parientes, compadres y comuneros en Cusipata (Perú). En Mayer y Bolton, *op. cit.*

MAYER, ENRIQUE

1980 Repensando "Más allá de la familia nuclear". En Mayer y Bolton, *op. cit.*

MAYER Y BOLTON

1980 Parentesco y matrimonio en los Andes (versión corregida y ampliada de *Kinship and Marriage in the Andes*. A.A.A.) Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

MINTZ Y WOLF

(1950) Análisis del parentesco ritual (compadrazgo) en 1971 *Wayka*. 4-5. Universidad el Cuzco. Perú.

NASH, JUNE

1975 *Bajo la mirada de los antepasados. Creencias y comportamiento en una comunidad maya*. I.I.I. México.

PITT-RIVVERS, JULIAN

1976 Ritual Kinship in the Mediterranean Spain and the Balkans. En *Mediterranean Family Structures*, Peristiany, Ed. Cambridge University Press, 1981: El padrino de Montesquiev. Documento mecanografiado.

SIGNORINI, ITALO

1979 *Los Huaves de San Mateo del Mar*. INI.

TURNER, VICTOR

1980 *El Bosque de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.

Organización del trabajo en la producción azucarera y la salud de los trabajadores implicados en ella*

Florencia Peña, Graciela Freyermuth y Eusebio Pérez Flores

Introducción

Dentro del pensamiento médico actual podemos distinguir a la medicina clínica de la epidemiología, pues mientras a la primera le interesa el individuo y la enfermedad de éste, el objeto de estudio de la segunda es la distribución de la misma y sus determinantes en una población dada, pero partiendo y retomando a la clínica. En los modelos epidemiológicos que se han propuesto, los que actualmente se encuentran en boga son los multicausales; dentro de ellos destaca aquél que asume que la salud y la enfermedad son resultado de una interacción entre agente, huésped y medio ambiente. En esta interacción, cuando existe equilibrio el huésped se encuentra sano, consecuentemente enferma cuando se rompe.

Este modelo considera dentro del medio elementos físicos, químicos, biológicos y sociales como "factores de riesgo" para la salud. Por lo que implícitamente reconoce:

- que es importante tener en cuenta "lo social" y por tanto
- que esta instancia influye en la determinación de la enfermedad.

Sin embargo, el solo reconocimiento de ello no resuelve el problema de la determinación social. Para superar esta limitación resulta necesario, a partir del materialismo histórico, profundizar en la causalidad del proceso salud—enfermedad, asumiéndolo como producto de un complejo proceso de determinación con dimensiones diferentes, pero donde el "proceso social y colectivo" sea el elemento predominante.

En consecuencia, la conceptualización de la causalidad social de la enfermedad debe hacerse en base a la especificidad histórica de una sociedad, establecién-

dose cuáles son los procesos críticos y las consecuencias sobre la salud—enfermedad.

Necesario es puntualizar que la sociedad no tiene especificidad etiológica como agente causal directo, sino que se combinan una serie de factores para conformar una estructura desencadenante que transforma los fenómenos llamados "biológicos" en enfermedad, por lo que resulta hasta cierto punto sencillo priorizar este último fenómeno ignorando la base social que subyace.

El análisis de la salud y la enfermedad, orientado según los planteamientos anteriores, nos remite necesariamente a consideraciones previas acerca del hombre como ser social interrelacionado con la naturaleza, en donde asumimos a la sociedad como parte de la misma naturaleza, producto de ella, que sin embargo desde su surgimiento la ha transformado y por lo tanto socializado con el advenimiento del proceso de trabajo y la producción material que éste implica.

En este sentido la biología del hombre no puede ser entendida al margen del desarrollo de la sociedad en su conjunto, producto de las relaciones históricas establecidas con la naturaleza y la organización específica que posibilita distintas modalidades de apropiación de ella. En consecuencia, la salud y la enfermedad no pueden ser entendidas si se aíslan del contexto en que la autorreproducción social se lleva a cabo, por lo que entonces el proceso de trabajo resulta una categoría relevante en su investigación.

Diseño de la investigación

Para llevar a cabo la comprobación empírica de estos postulados teóricos, se decidió investigar la relación que existía entre los diferentes procesos de trabajo que implica la producción de azúcar y la salud de los trabajadores que participan dentro de ella. La hipótesis central postulaba que estos distintos procesos de trabajo debían generar diferentes perfiles patológicos.

*El presente trabajo es resultado de una investigación de campo realizada en 1980 en lugares cercanos a la Cd. de Córdoba, Veracruz; como actividad final del Módulo Distribución y Determinantes de Salud—Enfermedad, de la Maestría en Medicina Social, bajo la dirección de los profesores Cristina Laurell y José Carlos Escudero por la 5a. generación de dicha maestría.

Se principió por detectar los diferentes procesos de trabajo que la producción de azúcar incluye; así, se asumió que el primer gran momento es el que realizan los productores directos de caña de azúcar, que como sabemos tienen dos regímenes fundamentales de propiedad de la tierra: la pequeña propiedad, donde el productor es dueño de ella y cuyos límites, por lo menos teóricamente, se encuentran legalmente reglamentados, y la propiedad ejidal, donde el productor es solamente usufructuario de una parcela que también legalmente le ha sido concedida.

Los pequeños propietarios son los que más tierra concentran si se les compara con los ejidatarios, estos últimos, además, viven un proceso de eterna parcelación, lo que los lleva a tener bajos rendimientos por lo que la mayoría de las familias de ejidatarios sufren una constante depauperación con el consecuente reflejo de esta situación sobre su salud. Así que dentro de los productores directos de caña se decidió abordar el proceso salud-enfermedad de los ejidatarios.

Dadas las características particulares de la caña de azúcar, al final del cultivo dentro del campo es necesaria la participación de los cortadores. Este grupo está constituido tanto por los llamados "golondrinas" como los "avecindados", gente que poseyendo o no tierras, vive alrededor de las zonas de corte y participa en él como una fuente para la obtención de ingresos. El proceso de trabajo de los cortadores es el segundo que se decidió estudiar.

Por último se escogió el caso de los obreros del ingenio quienes finalizan la transferencia de valor, industrializando la materia prima, convirtiéndola en mercancía. Con esto, pensamos, podíamos tener una idea global y comparativa de los diferentes procesos de trabajo y la salud de los trabajadores implicados en la producción azucarera, partiendo desde la siembra de la caña hasta la obtención del dulce, viendo el conjunto como un *continuum* organizado por el capital a través del ingenio. Tratándose entonces de un proceso de trabajo subsumido en su totalidad al ingenio, como trataremos de demostrar.

Sobre la técnica de recolección de información

Para recabar la información, se decidió realizar una encuesta donde, por un lado, se investigara lo relacionado con las características del proceso de trabajo y por el otro lo relativo a la salud.

En el primer rubro se consideraron como elementos importantes: lo relativo al control, la tecnología, y las condiciones de trabajo, esto es, organización, jornada, ingreso, calificación y distribución de la fuerza de trabajo, todo en relación con los posibles "riesgos" para la salud. Abordamos también lo refe-

rente a las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo y las condiciones donde ésta se realiza, como: migraciones o movilidad de la fuerza de trabajo, vivienda, alimentación, vestido, saneamiento ambiental, etc.

El segundo rubro incluyó la patología familiar comprendida hasta 15 días antes de la realización de la encuesta y la patología asentada en el expediente correspondiente, en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS).

Las condiciones mismas en que se realizó la investigación establecieron diferencias en cuanto al logro y la profundidad de la información finalmente recogida, entre los tres grandes grupos ya referidos, que se había decidido investigar.

En Trapiche Viejo, Municipio de Amatlán, Ver. supuesto poblado de ejidatarios cañeros, se trató de encuestar a éstos. Sin embargo este lugar, además de por ejidatarios estaba también formado por proletariado agrícola. En él se logró investigar al total de las familias de ejidatarios (43), que representan el 47.7% de las 90 familias allí asentadas. Sobre este grupo se logró recabar lo referente al proceso de trabajo, la patología familiar y los expedientes de la clínica 23 del IMSS, hasta un año atrás.

Para el grupo de cortadores de caña, se logró entrevistar a 120 del Ingenio del Potrero, congregación que pertenece al Municipio de Atoyac, Ver.; 73 de estos trabajadores eran avecindados (61%) y 42 foráneos (39%), tomados de un universo de 4 000 cortadores, 2 829 avecindados y 1 180 foráneos, muestra que representa el 3% de la población. En este grupo se pudo investigar solamente la morbilidad de 15 días, además del proceso de trabajo particular.

Los obreros del Ingenio se estudiaron en el Ingenio San Miguelito, Municipio de Córdoba, Ver. Se encuestaron un total de 120 que representan el 33.3% de la población. En ellos el perfil patológico se construyó a partir de los datos registrados en los expedientes de la Clínica 24 del IMSS ubicada en el mismo lugar.

Los ejidatarios cañeros

La agricultura impone el ritmo de trabajo y el modo de vivir a las personas que viven en torno al espacio en que se desarrolla el trabajo agrícola. En la producción de caña, a pesar de existir dentro del ciclo agrícola diferentes tareas que deben ser realizadas (Cuadro 1), en la zona dividen el año en dos grandes "estaciones": el "tiempo muerto" y el corte.

Toda dinámica familiar de los ejidatarios se encuentra en íntima relación con estos dos grandes momentos. Debemos aclarar que utilizamos este término para designar a todo aquél con tierra en usufructo (en promedio 4 has), independientemente

de que no ignoramos las diferencias internas de este sector, que hacen difícil su ubicación de clase. Por ejemplo en las familias entrevistadas, el 37.1% de los ejidatarios vende su fuerza de trabajo, constituyendo en realidad un semiproletariado agrícola; de ellos el 13.9% no compra fuerza "ajena" dada la composición de sus familias que incluye un buen número de varones, los que por un lado participan en las labores agrícolas y por el otro salen frecuentemente a realizar trabajos eventuales a Córdoba o a alguna otra ciudad; en cambio el 23.2% tiene que alquilar jornaleros, ya sea porque los hijos radican en alguna ciudad de manera definitiva o porque predominan las mujeres. Del 62.7% que no vende su fuerza de trabajo, sólo el 11.6 tampoco compra: es decir constituyen campesinos "típicos" que explotan la parcela en conjunto con la familia, en lo que podría calificarse como economía mercantil simple; sin embargo en ellas existen hijos empleados fuera del poblado en diferentes actividades. Por otro lado, el 27.9% son mujeres, que no se alquilan como cortadoras fundamentalmente debido a su edad y sexo, incluso tienen que contratar trabajadores a pesar de su precaria situación. Podemos afirmar que entre las familias ejidatarias entrevistadas, por tanto, se observa una franca tendencia a la proletarianización.

El ingenio controla en su totalidad la cosecha de la caña: éste suministra al trabajador agrícola determinadas cantidades de dinero que él mismo estipula (Cuadro 1), las que en la práctica constituyen el salario del cañero. Tiene inspectores de campo que muestreando la caña determinan cuándo ha alcanzado el óptimo de sacarosa, ordenando entonces el corte. A partir del corte los ejidatarios cuentan con tres días para entregar la caña al ingenio; se les sanciona con el 10% sobre su liquidación final por cada día que a partir de entonces se retrasen. Esta liquidación toma en cuenta la cantidad de sacarosa que la caña ha alcanzado, aparentemente como un estímulo al producto en el empleo de fertilizante, plaguicida y herbicida, así como para que no deje "envejecer" la caña. En realidad esto al ingenio le representa utilidad, pues entre más sacarosa contenga, mayor será el rendimiento en azúcar. Ordenando el tiempo de corte el ingenio indirectamente ordena todas las demás labores, pues se encuentran seriadas a éste.

El ejidatario debe garantizar el buen rendimiento de la parcela, pues de él depende su familia en gran parte. Durante el tiempo muerto debería realizar la junta, la quema y el destronque, aplicar el fertilizante, efectuar o supervisar las dos limpiezas que requiere el cultivo, vigilar el beneficio y distribuir el plaguicida y el herbicida, solo, en compañía de su familia o contratando jornaleros, según el caso. La realidad es que los ejidatarios se encuentran tan endeudados con el ingenio que su liquidación es realmente irrisoria,

llegando inclusive a no recibir dinero alguno en esa fecha. Por ello lo común es que vendan el fertilizante, herbicida y plaguicida a los ricos de la zona, ahорren gastos escatimando todas las tareas agrícolas recomendadas y dejen envejecer la caña, pues la siembra es extremadamente cara; contratan trabajadores y tratan de mantener bajos los jornales, aunque contradictoriamente ellos mismos después reciban baja paga en la parcela vecina.

Cabe aclarar que cuando se habla de contrato de "jornaleros" (que en realidad son proletarios agrícolas) se refiere a las actividades relacionadas con el tiempo muerto, pues dadas las características de la cosecha de caña, todos se ven obligados a usar mano de obra extrafamiliar durante el tiempo de corte.

En esta época, es común que velen la parcela para evitar incendios intencionales, supervisan y a veces participan en el corte, donde se da una situación particular entre ellos y los jornaleros que ocultan la explotación de que ambos son objeto por parte del ingenio; el ejidatario es dueño de la tierra y por tanto quien manda dentro de la parcela, lo que automáticamente lo convierte en patrón.

Desde el punto de vista de lo directamente relacionado con la salud, cabe señalar que los ejidatarios tienen derecho a asistir a la Clínica Núm. 23 del I M S S todo el año y tienen capacidad de dar pases a los jornaleros que "trabajan para ellos" principalmente durante el corte, para que asistan a este servicio, lo cual comprueba que la salud de la población según la lógica capitalista, sólo es importante cuando se puede obtener de ella algún beneficio. Los servicios médicos en la zona son muy apreciados en 7 familias ejidatarias; el usufructuario había cedido legalmente media hectárea a alguno de sus hijos con el solo fin de que tuvieran acceso permanente al I M S S.

Dada la estrecha relación que se establece entre la producción agrícola y la reproducción de la fuerza de trabajo que ella involucra, es difícil establecer patologías diferenciales que pudieran ser calificadas como laborales, tal vez la única sería la intoxicación con productos químicos necesarios para la cosecha; sin embargo no es común en virtud de lo antes expuesto.

Morbilidad en los ejidatarios

Como puede observarse en el cuadro número 3, el 63.3% de la población ejidataria manifestó haber sufrido alguna patología en la encuesta realizada. Los procesos mórbidos se distribuyeron principalmente en las edades extremas de la vida (menores de 14 años y de 45 en adelante). Estos resultados nos ilustran que las contradicciones del sistema capitalista afectan en forma directa la salud-enfermedad, pero

no sólo del trabajador, sino de la familia en su conjunto, siendo los niños uno de los grupos donde la repercusión es mayor.

Del grupo de los niños en edad escolar, resulta importante destacar que más de la mitad se encontró enfermo en algún momento según refirieron sus madres, y que dentro de la edad productiva (15-14 años) una tasa del 46.8% nos habla del desgaste excesivo y el consumo disminuido a que ésta sometido este sector.

Los ejidatarios mayores de 45 años presentaron frecuencias altas de morbilidad, aunque es necesario señalar que como la dotación de tierras en la zona data de más o menos 40 años, los usufructuarios son gente de edad, constituyendo los ancianos del poblado (Cuadro 4).

El Cuadro 5 nos muestra que las enfermedades más frecuentes en la población de Trapiche Viejo son las infecto-contagiosas y parasitarias, con una alta tasa general de 68.1% en menores de 6 años.

Morbilidad de los expedientes del IMSS

De los 131 individuos pertenecientes a familias de ejidatarios de Trapiche Viejo (131), sólo pudimos revisar el expediente clínico de 75 (57.2%), donde nuevamente el primer lugar lo ocupan las enfermedades contagiosas y parasitarias con una tasa de 68%; aquí ocupan un lugar importante, el segundo, la desnutrición o carenciales, con una tasa general de 14.7%; aparecen también como importantes las congénitas o degenerativas (4.6%), presumiblemente debido a la estructura etárea de los ejidatarios y sus familias (Cuadro 6).

CUADRO 2

UTILIZACION DE FUERZA DE TRABAJO			
	H	M	T
Vende su propia fuerza y no compra ajena	6 13.9%	—	6 13.9%
Vende su propia fuerza y compra ajena	10 23.2%	—	10 23.2%
No vende y no compra fuerza de trabajo	4 9.3%	1 2.3%	5 11.6%
No vende su fuerza y compra ajena	10 23.2%	12 27.9%	22 51.1%
TOTAL	30 69.6%	13 30.2%	43 99.9%

Sin paréntesis, números superiores: frecuencias absolutas

FUENTE: encuesta

CUADRO 3

MORBILIDAD GENERAL EN 15 DIAS RECABADA POR ENCUESTA, FRECUENCIA Y TASA POR EDAD		
	No.	%
-6 años	27	65.8
6 a 14	45	67.1
15 a 44	45	46.8
45 y más	47	85.4
total de miembros	259	
total de enfermos	164	
tasa general		63.3

Tasa por 100 habitantes

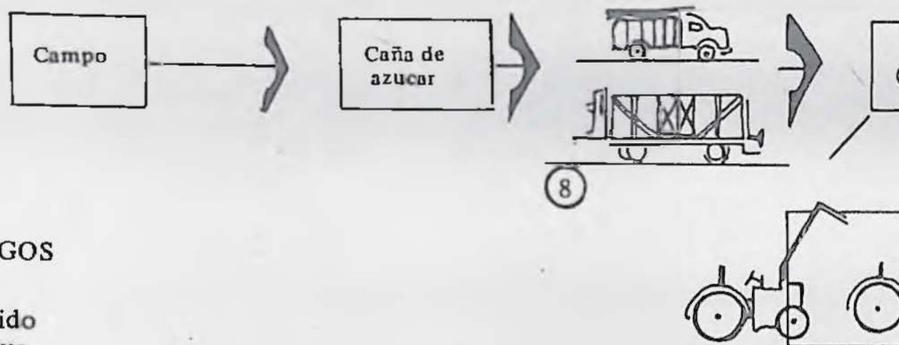
CUADRO 4

DISTRIBUCION ETAREA DE LA POBLACION		
grupo de edad	frecuencia	tasa
- de 6 años	41	7.6
6 a 14	67	12.5
14-44	96	18.0
45 y más	55	10.3
total	259	48.4

Tasas calculadas sobre el total de la población del lugar (533).

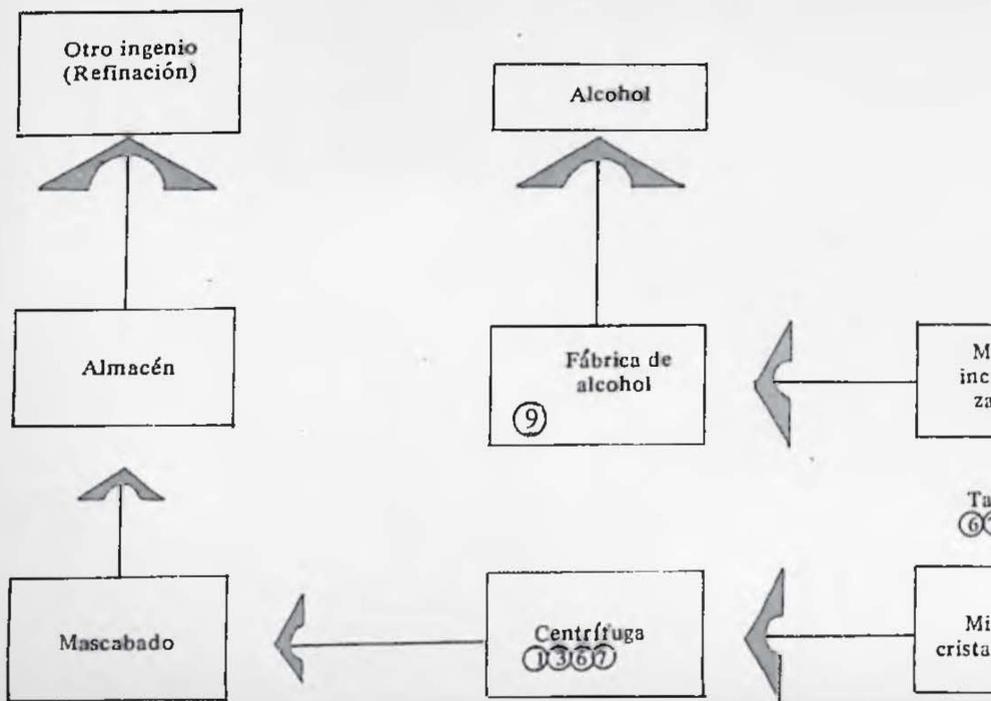
FUENTE: encuesta

Fig. 1. DIAGRAMA DE FLUJO DEL PROCESO PRODUCTIVO DEL.

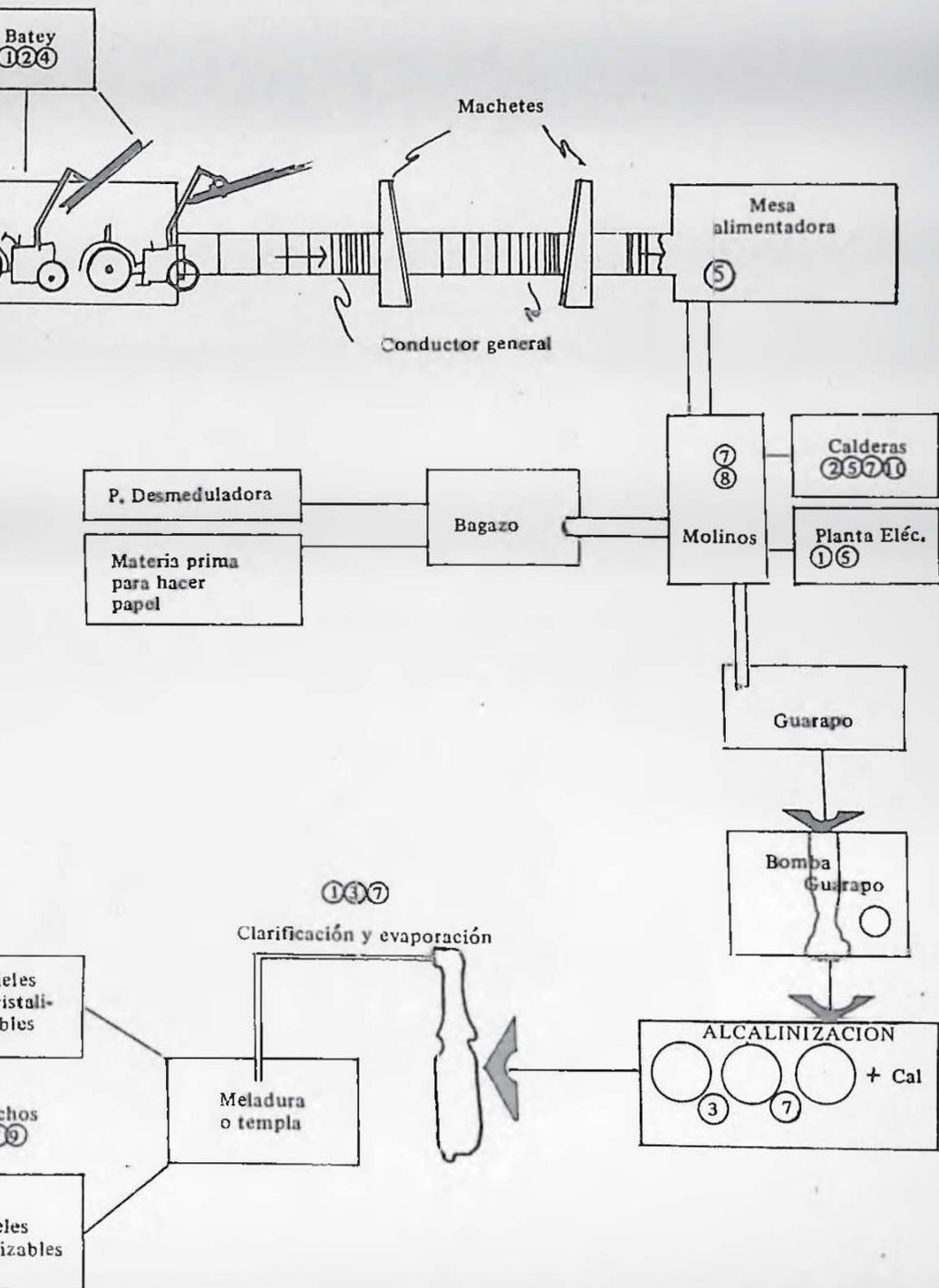


RIESGOS

1. Ruido
2. Polvo
3. Cal
4. Calor solar
5. Calor
6. Caídas
7. Bagacillo
8. Accidentes
9. Gases tóxicos
10. Fugas de vapor



AZUCAR EN EL INGENIO SAN MIGUELITO, VER.



CUADRO 1. CICLO AGRICOLA DE LA CAÑA DE AZUCAR

Fase del ciclo	F. de trabajo	Jornada	Tiempo x 4 has.	Inversión Ejid.	Suministro Ing.
1. <i>Chapeo</i> , sacar troncos de la caña anterior	10 hombres	6-15 hrs.	15 días	\$ 4 000.00	\$ 4 000.00
2. <i>1er. barbecho</i> , voltear la tierra tractor (planicie) yunta (en loma)	1 hombre 1 hombre	6-15 hrs. 6-15 hrs.	2 días 8 días	4 800.00 3 200.00	4 000.00
3. <i>Cruza</i> (2o. barbecho) tractor yunta	1 hombre 1 hombre	6-17 hrs. 6-17- hrs.	2 días 6 días	4 000.00 3 200.00	3 200.00
4. <i>Rastra</i> , opcional si no está bien volteada la tierra. Sólo tractor	1 hombre	6-15 hrs.	2 días	?	?
5. <i>Surcada y hondada</i> tractor yunta	1 día 1 hombre	6-15 hrs. 6-15 hrs.	1 día 4 días	4 000.00 3 200.00	4 000.00
6. <i>Compra de semilla</i>				8 000.00	9 000.00
7. <i>Arrestre</i>				2 000.00	debe hacerse con el dinero anterior:
8. <i>Siembra</i> , pelar el canuto picar y tapar el surco	4-5 hombres	6-17 hrs.	1 mes	1 000.00	840.00
9. <i>Fertilizante</i> , con arrastre	1 hombre	6-15 hrs.	1 día	400.00 F. T. 6 000.00 Fert.	560.00 F. T. 6 400.00 Fert.
10. <i>Primera limpia</i> , desyerbar con azadón	5 hombres	6-15 hrs.	2 meses	4 000.00	4 800.00
11. <i>Beneficio</i> , echar tierra a cada caña Yunta Cultivadora	1 hombre 1 hombre	6-15 hrs. 6-15 hrs.	12 días 8 días	1 840.00 4 000.00	1 840.00
12. <i>2a limpia</i>	5 hombres	6-15 hrs.	21 días	4 000.00	4 000.00
13. <i>Plaguicida</i> , opcional Aspersora	1 hombre	6-15 hrs.	4 días	450.00 400.00	450.00
14. <i>3a, limpia</i>	5 hombres	6-15 hrs.	20 días	4 000.00	4 000.00
15. <i>4a, limpia</i>	5 hombres	6-15 hrs.	20 días	4 000.00	4 000.00
16. <i>Quema y corte</i>	0 hombres	4-19 hrs.	3 semanas	21 750.00	21 750.00
17. <i>Flete</i>	1 hombre			10 080.00	los descuenta
<i>Socas y resocas</i>	1 hombre		4 semanas	400.00	
18. <i>Junta, quema y destronque</i>		6-15 hrs.			400.00

Exclusivamente en plantilla

Tiempo muerto

Corte

* Se inicia todo desde el punto número nueve, pero sólo se efectúan dos limpias.

A nivel del poblado el tiempo muerto dura seis meses y el corte seis meses.

CUADRO 5

FRECUENCIA DE EPISODIOS MORBIDOS EN LOS ULTIMOS 15 DIAS, RECADADOS POR ENCUESTA, POR EDAD Y GRUPO SOCIAL. Marzo 1980				
Enfermedades	-6	6-14	15-44	+ 45
Infecto-contagiosas y Parasit.	28 68.1	51 76.0	36 37.4	18 32.5
Enf. gineco-obs- tétricas	--	--	2 2.2	--
Desnutrición y carenciales	--	--	--	--
Traumatismos y accidentes	--	1 1.4	2 2.0	--
Por posición y/o esfuerzo	--	--	4 4.1	2 3.66
Por posible stress y/o fatiga	--	--	10 10.4	14 25.4
Por agentes físico- químicos	--	--	--	--
Congénitas y degenerativas	2 3.6	1 1.4	2 2.0	6 10.9
Mal definidas y otras	2 4.8	5 7.4	4 4.1	9 16.3
Total	32 72.9	58 86.2	60 61.0	49 88.7

Números superiores: frecuencias absolutas.
Números inferiores: tasas por 100 habitantes.

CUADRO 6

FORMA COMO SE DISTRIBUYERON LOS EPISODIOS MORBIDOS RECADADOS EN LA CLINICA 23 DEL IMSS DURANTE 1979		
Enfermedades	Frec.	Tasa
Infecto-contagiosas y parasitarias	162	68.0
Enfermedades gineco-obstétricas	6	2.5
Desnutrición y/o carenciales	35	14.7
Traumatismos y accidentes	9	3.7
Enfermedades por posición y/o esfuerzo	2	0.8
Enf. por posible stress y/o fatiga	8	3.3
Enf. por agentes químicos o físicos	--	--
Enfermedades congénitas y/o degenerativas	11	4.6
Enfermedades mal definidas y otras	5	2.1
Total	238	99.7

Tasa por 100 habitantes.

Para entender esta distribución de la patología, es necesario hacer algunas consideraciones en torno a las condiciones materiales de existencia de los ejidatarios cañeros. Un primer elemento importante lo constituyen los bajos ingresos que reciben, que como ya hemos señalado, a veces se circunscriben sólo a los "avíos" que el ingenio les otorga para las labores agrícolas; ello explica que el modo de vida de los campesinos esté avocado a la satisfacción de sus necesidades mínimas; otro elemento importante es el papel que juega la ideología de la sociedad en general, creando en el sector necesidades que podríamos calificar de superfluas; por ejemplo, todos tienen una vivienda y una forma de vivir más o menos homogénea en cuanto al hacinamiento, la promiscuidad o la convivencia con animales, así como el manejo de las excretas y la forma de utilización del agua. Sin embargo se puede observar que los campesinos tan pronto pueden, compran radios, televisores, tocadiscos y discos. Es también común encontrar cajas de refrescos por donde quiera, así como el uso de algunos productos industrializados en la dieta diaria: consomé de pollo y pasta para sopa, en lugar de verduras naturales, por ejemplo.

Lo anterior, de alguna manera apoya la hipótesis de que el proceso salud-enfermedad se encuentra socialmente determinado, no pudiéndose explicar solamente como resultado de falta de educación o de conocimiento de determinadas prácticas, sino estrechamente relacionado con la ubicación de determinados sectores de la producción dentro del todo social, que determina condiciones de reproducción particulares a los trabajadores y sus familias; dinámica que en conjunto redonda sobre su patología característica, misma que ha dado en llamarse perfil patológico de determinado grupo social.

Los cortadores de caña

Antes de describir las condiciones en las cuales se lleva a cabo el proceso del corte de la caña de azúcar, será importante notar cómo, cuándo y quién determina el inicio del mismo, que al final de cuentas como proceso de trabajo se inscribe dentro de otro más amplio. El ingenio, de acuerdo a los resultados de laboratorio y a la accesibilidad en cuanto a transporte, da la orden a los ejidatarios del día en que se debe quemar la caña, éstos la firman y empiezan entonces los preparativos de la cosecha.

Desde finales de diciembre hasta finales de junio los cortadores de caña trabajan desde las cinco de la mañana hasta las seis de la tarde, de lunes a viernes, y seis horas los sábados.

Antes de cortar la caña ésta se quema, después de que ha pasado por lo menos una hora de quemada, empieza el corte. Los trabajadores cortan, juntan,

pelan la caña y la amontonan lateralmente al surco, para que cuando llegue la cargadora la alce y deposite en el camión. El corte de caña lo efectúan al mismo tiempo en cinco surcos, donde el cadenero la medirá posteriormente en metros lineales y lo apuntará en la tarjeta de control de cada cortador.

Para abastecer la demanda del Ingenio el Potrero, durante la presente zafra, 1980, se contrataron 1184 cortadores foráneos y 2 696 cortadores avecindados. A partir de cuando se empezaron a usar en el corte las cargadoras mecánicas, descendió el número de cortadores contratados, ya que la cifra anterior era de 9 000 cortadores y actualmente sólo es de 4 000.

Cuando la siembra de caña se efectúa en el cerro no se hace por surcos sino por cepas, por lo que el corte no se lleva a cabo por metros sino por tareas; lo cual consiste en cortar la caña y hacer montones de 25 cañas cada uno. La caña es transportada en este caso por los cortadores, que en algunos casos se auxilian con burros. Existe dentro de la estructura organizativa del corte de la caña los llamados cabos, empleados del ingenio, que se encargan de medir, checar y organizar a los trabajadores durante el corte de la caña.

Observando el trabajo de un cortador pudimos tomar los siguientes datos: aproximadamente en media hora, se agacha 300 veces, ejecuta un promedio de 850 machetazos, carga 18 bultos de 25 cañas con un peso aproximado de 20 Kg. que harían un total de 360 Kg. en media hora o tonelada y media en 4 horas.

El corte de la caña es tal vez la etapa del proceso general de transformación de la caña de azúcar más ardua y difícil, para la cual se requiere de gran fortaleza física y habilidad. Es en este momento del proceso donde se acentúa más la sobreexplotación del trabajador y donde están inscritos básicamente aquellos sujetos que se encuentran al margen de la propiedad, que poseen únicamente su fuerza de trabajo para su subsistencia, o que siendo propietarios de tierras, éstas son de tan mala calidad que no le permite al trabajador subsistir con el producto de ellas. Encontramos en este estudio que de los 120 cortadores entrevistados, el 21% manifestó tener propiedad sobre algún pedazo de tierra, el 13% pequeña propiedad y el 8% ejidal. En un análisis por separado resultó que el 41% de los trabajadores foráneos manifestó tener algún pedazo de tierra, mientras que ello ocurre para los avecindados sólo en un 9%. Llamamos la atención sobre el hecho de que son justo los trabajadores foráneos los que durante el período de no zafra poseen un pedazo de tierra que les permite reproducirse como fuerza de trabajo el resto del año, sin ocasionarle con ello demanda alguna al capital; el 50% de los foráneos, que tienen alguna tierra propia, realizan trabajo asalariado en la zafra durante

seis o siete meses, estando dedicado el resto de los meses del año a la agricultura de subsistencia. Hemos de observar que el 82% de los trabajadores avecindados está asalariado durante todo el año, mientras que en los foráneos esto ocurre sólo en el 46%. Podría suponerse que la combinación propiedad sobre la tierra y salario sólo algunos meses, resulta ventajosa; sin embargo la migración incide de manera fundamental en las condiciones de vida de ellos y sus familias.

Para ingresar al proceso de trabajo del corte de la caña, no se requiere de calificación alguna, únicamente brazos interesados. Las jornadas varían dependiendo del trabajador, ya que como este trabajo es a destajo, será el interés de cada uno el que determine lo prolongado de la jornada. Encontramos en el caso de este estudio un promedio de 1 hora 34 min. de descanso por una jornada de 11 hrs. diarias en promedio. En términos generales se observa una mayor tendencia a un trabajo más intenso por parte de los foráneos, ya que éstos tienen un número mayor de horas diarias de trabajo; los avecindados trabajan cinco días a la semana más 1.2 hrs. (5.1 hrs.), mientras que los foráneos trabajan un promedio de 5 días a la semana más 8 hrs. de un sexto día (5.7 hrs.). Los avecindados cortan en promedio más o menos 552 mts. y los foráneos 600 mts. al día; los avecindados trabajan en promedio 10 hrs. diarias, mientras los foráneos 12 hrs. Al calcular el salario mínimo y el salario por hora, nos queda clara la evidencia de extracción de plusvalía de que son objeto estos trabajadores, especialmente los foráneos. Al detenernos en el salario mínimo y salario—hora, conocemos el salario que teóricamente devengarían estos trabajadores asalariados si desarrollaran su actividad dentro de los límites establecidos por la ley, es decir, de 8 hrs., observando que los índices promedios, además de los individuales, son inferiores para los cortadores foráneos (foráneos \$ 78.1, avecindados \$ 92.6 salario mínimo por día). El salario que devenga el trabajador cortador de caña y todas las condiciones y características en que su actividad se desarrolla, hacen eco en las condiciones de vida de éste y su familia, y en las condiciones de salud de los mismos. Encontrando por ejemplo, cómo del total promedio de gastos generales (538.05\$) que refieren las familias de los cortadores, el 92% se gasta por concepto de alimentación (500.88%); el 8% restante debe satisfacer las necesidades de recreación, vestido, escuela, atención médica, mantenimiento de la vivienda, etc.

A todo este panorama se une la incorporación al corte de caña de mano de obra infantil. Así tenemos que de las 120 familias estudiadas hay niños en 79 de ellas, en 35 de las cuales hay trabajo infantil

(44.33%), asalariado sólo en el 74.3% de los casos. Esta población infantil tiene edades comprendidas entre 9 y 15 años, siendo la edad promedio 12.8 años. Anotamos y llamamos la atención sobre el hecho de que el promedio general de ingresos en las familias donde hay trabajo infantil es de \$1095.8 semanales; siendo el promedio de ingresos a las mismas por concepto del trabajo asalariado de los niños de \$443.0 a la semana, lo cual contribuye al 40% del total del ingreso. El promedio general de ingresos a la semana por concepto de trabajo infantil (\$443/sem) es del 61%. Existe gran diferencia entre el total del ingreso de las familias en general y aquéllas donde participa el trabajo infantil. Al nivel del 95% la diferencia resulta significativa, entre el total de ingresos de las 111 familias (\bar{x} = \$728.8; s = \$489.5) y el total de ingresos en aquéllas donde hay trabajo infantil asalariado (n = 23; \bar{x} = \$1095.8 y s = \$378.5).

La configuración del perfil patológico del trabajador cortador de caña y de su familia, ha de ser abordado a la luz de la vinculación existente entre el proceso salud-enfermedad y el proceso de trabajo. Ante las características típicas de este proceso de trabajo cuya modalidad específica es centralmente el trabajo a destajo, lo cual trae consigo una especial alta intensidad y duración en la jornada y el bajo salario, el cual juega un papel determinante en las condiciones materiales de existencia del trabajador y su familia; constituyen las dos instancias que nos guiarán al conocimiento de la morbilidad del trabajador y de su familia. Encontramos una población fundamentalmente joven, cuya edad promedio es de 27.25 años, teniendo el 17.5% de los individuos 15 años o menos. El tiempo promedio de ser cortador es de 12.5 años a pesar de la capacidad productiva que una mano de obra joven supone; de los 114 trabajadores que respondieron sobre la observación de pérdida de peso, el 52% (59 de ellos,) manifestó que durante los meses de zafra observaba notables bajas de peso; añadamos a esto que 85 de los 115 trabajadores (74%) respondieron que les resultaba pesado y cansado el corte de la caña. Todos estos indicadores generales del desgaste, tienen su manifestación concreta en la morbilidad del trabajador. De acuerdo a los datos obtenidos, las enfermedades que se relacionan con el desgaste como las lumbalgias, y las favorecidas por la intensidad y las malas condiciones en que se realiza el trabajo, como los accidentes y las conjuntivitis, son las más frecuentes; la proporción de accidentes registrados para una morbilidad en 15 días, donde encontramos un total de 304 padecimientos es del 29%, siendo que el 71% de los padecimientos son favorecidos o generados directamente por las malas condiciones de trabajo. Una idea de la frecuencia con que se dan estas enferme-

dades la da el hecho de haber encontrado para cada trabajador 2.6 enfermedades si éstas se distribuyeran uniformemente en el conjunto de los 116 cortadores estudiados.

En cuanto a la morbilidad del trabajador y su familia, resulta necesario resaltar dos elementos por demás importantes: deficiente alimentación tanto en calidad como en cantidad, y malas condiciones de vivienda y de vida en general. Si bien estos elementos son los determinantes más próximos a la enfermedad, es el salario, y otras formas de pago, para la reproducción de la fuerza de trabajo, las que en última instancia la determinan en su forma característica.

Así apuntamos que de 339 diagnósticos recogidos en la morbilidad general, tenemos que el 56.8% corresponde a las enfermedades infectoparasitarias, de ellas las respiratorias y las digestivas constituyen cada una casi una cuarta parte de los diagnósticos. Señalamos que las enfermedades respiratorias se distribuyen en todos los grupos de edad y las digestivas se concentran en los menores de 24 años principalmente.

La mala ingesta condiciona una desnutrición de por lo menos segundo grado, en nuestra muestra de 225 niños pesados, equivalente al 30% de ella ($n=36$), además su talla está por debajo de la normal en el 91.5% de la citada muestra. La alta incidencia de las enfermedades infecciosas podría ser explicada por este grado de desnutrición, el cual conjuntamente con las malas condiciones de vivienda permiten ubicar el porqué las enfermedades respiratorias y digestivas constituyen el 59% de nuestros diagnósticos.

Antes de finalizar, hemos de anotar que en el análisis del momento productivo de los trabajadores cortadores de caña, encontramos diferencias que no esperábamos y que van desde la intensidad y duración de las jornadas de trabajo, hasta las diferencias en cuanto a la explotación de la fuerza de trabajo observadas en la consideración hecha sobre el salario mínimo de los trabajadores cortadores de caña, clasificadas en cortadores foráneos y avecinados.

La inferioridad que manifiestan los datos en cuanto a las condiciones de vida de los cortadores foráneos, no nos traducen numéricamente índices diferentes de morbilidad; sin pretender aventuramos en buscar una explicación a este hecho, aseguramos que ocurre para los trabajadores foráneos un proceso de selección por la misma forma en que son reclutados como fuerza de trabajo, el tener que abandonar sus regiones de residencia permanente, el sólo plantearse el traslado a otras regiones en busca de un mejor salario, hace necesario *per se* que este trabajador goce del privilegio de buenas condiciones de salud, o por lo menos de no enfermedad.

A la luz de esta explicación, podemos comprender el porqué la intensidad y la jornada son mayores para los foráneos, además de ser el incentivo central cortar la mayor cantidad de caña en el menor tiempo posible por el aparente mejor salario que ello representa en términos absolutos, a los ojos de los cortadores. Si alguna condición ha de ser necesaria, ésta es la de la resistencia física, la de buenas condiciones físicas que permitan hacer frente al intenso proceso de desgaste al que se sabe se verá sometido durante los seis meses ininterrumpidos de la zafra. La familia que lo acompaña deberá en el mejor de los casos, participar en el proceso de trabajo, y de no ser así por lo menos no representar gastos y preocupaciones ocasionados por enfermedad, que interfieran con el objetivo central mencionado.

Los obreros del ingenio

Este apartado tiene el propósito de describir y analizar los diversos elementos del proceso de producción del azúcar en el ingenio y su relación con el proceso salud-enfermedad, este último entendido como un fenómeno colectivo de los trabajadores.

Su objetivo final estriba en aportar datos que apoyen la hipótesis que afirma la determinación social e histórica de la salud y la enfermedad.

El orden de exposición presenta en primer lugar un diagrama de flujo del proceso de producción del azúcar, ubicándose en cada paso los riesgos para la salud observados por el grupo investigador y los expresados por los trabajadores (véase Fig. 1).

En segundo lugar, se describe y analizan los elementos del proceso de trabajo y el ambiente de trabajo en la fábrica.

Finalmente, se analizan los daños a la salud y se presenta un acercamiento al perfil patológico de los trabajadores de la industria azucarera.

Elementos del proceso de trabajo

Para el estudio adecuado de los elementos que configuran un proceso de trabajo específico, es necesario partir de una o varias categorías que guíen el análisis; en este estudio tomamos como categoría básica el *proceso de trabajo*: "los elementos simples del proceso laboral son la *actividad orientada a un fin* —o sea el trabajo mismo—, *su objeto* y *sus medios*". (Cf. Karl Marx, *El Capital*, Siglo XXI, México 1979, p. 216).

En este mismo sentido Cristina Laurell considera al trabajo mismo como el elemento más importante para la comprensión del proceso salud-enfermedad como fenómeno colectivo. En el presente estudio adoptamos este criterio.

I

Organización del proceso de producción del azúcar

La organización del trabajo en la industria azucarera depende tanto del ciclo de siembra/cosecha de la caña de azúcar, como de los requerimientos y necesidades del proceso mismo de producción. Este último se divide en dos fases:

1a. La zafra o proceso de producción propiamente dicho, que comprende del 15 de diciembre a fines de mayo de cada año; seguida de un período de vacaciones de un mes, generalmente junio.

2a. El período de "reparación" o "tiempo muerto" del ingenio, que abarca de julio a noviembre de cada año.

Ambas fases completan un ciclo de producción del azúcar, siendo éste claro ejemplo de un proceso de trabajo de flujo continuo durante la zafra. Lo anterior impone características particulares al proceso de trabajo en la fábrica:

Durante la zafra es necesario trabajar ininterrumpidamente las 24 horas del día y los 7 días de la semana durante 6 meses; en consecuencia, es necesario que haya 3 turnos de 8 horas cada uno; así también, se determina que exista turno rotatorio semanal.

Durante el período de reparación existen cambios en la actividad laboral y estatus legal de casi todos los trabajadores, por tanto algunos trabajadores pasan a ser desempleados durante 6 meses como máximo y 1 mes como mínimo.

Dicho de otra manera, por ser cíclico el proceso de producción del azúcar, se divide a los trabajadores en dos categorías, titulares permanentes y titulares temporales; los que tienen trabajo durante todo el año y durante 6 meses respectivamente. En pocas palabras, para estos últimos significa inestabilidad en el empleo.

El objeto de trabajo

Este ingenio muele de 3 000 a 3 500 toneladas de caña al día, con un rendimiento aproximado del 12% de su peso en mascabado —producto final en San Miguelito—, el cual se envía a refinar al Ingenio "El Potrero, Ver."

La fuerza de trabajo

El personal que constituye la fuerza de trabajo del ingenio es un total de 364 obreros, agrupados en la Sección 26 del STIASRM. De ellos, 215 (59.1%) tienen la categoría de titulares temporales y 149 son titulares permanentes (40.9%).

Cada turno emplea aproximadamente 82 personas en el proceso de producción propiamente dicho,

sin contar vigilantes, supervisores ni empleados de confianza.

La fábrica tiene varios departamentos: batey, molinos, clarificación, planta eléctrica, laboratorio químico, fermentación, destilación, evaporación, cristalización, centrifugado, calderas, planta desmolidora, bodega de mascabado y fábrica de alcohol. Asimismo, cada departamento tiene diferentes puestos de trabajo, los que dan un total de 73, e incluye desde ingenieros hasta peones y ayudantes.

La calificación es variable y difícil de establecer; sin embargo, los supervisores y dirigentes —ingenieros y químicos— son los de más alta calificación; después los obreros especializados —mecánicos, soldadores, electricistas, tacheros, etc—, hasta llegar a los peones y ayudantes.

Los medios de producción

La maquinaria del Ingenio que actualmente está en operación, fue adquirida en Estados Unidos, ya usada, e instalada en 1942. En 1979 se instaló un molino usado, recién adquirido en Estados Unidos.

La capacidad instalada en relación con las calderas es, teóricamente, hasta 3 500 toneladas de caña; sin embargo, al moler 3 mil toneladas ya están a su máxima capacidad de operación las calderas. La gran mayoría de las máquinas son eléctricas, hidráulicas y/o neumáticas, siendo éstas quienes imponen el ritmo de trabajo al obrero, quien sólo ejecuta las tareas que se le imponen, sin que tenga ninguna participación en la planeación de las actividades productivas.

Condiciones generales de trabajo

En términos generales podemos afirmar que las instalaciones están sumamente deterioradas; por ejemplo, los techos no protegen del mal tiempo, sea lluvioso o frío. Los pasillos son muy estrechos, resbalosos y sin barandales en varios tramos. Los pisos son húmedos y muy resbalosos. Los tubos de conducción no están pintados con el código de colores. La tubería de vapor tiene múltiples fugas que producen ruidos intensísimos. Así también, se carece de avisos de riesgo y no hay alarmas ni equipo de extinción de fuego.

En general, casi todos los obreros carecen de equipo de protección personal. No usan guantes, gafas, casco ni mascarillas. No se les dota de ropa ni calzado especial para el trabajo.

Las máquinas en movimiento carecen de avisos de riesgo y de barandales adecuados. No hay alarmas ni equipo antifuego.

Los principales riesgos ambientales identificados por los trabajadores incluyen: el ruido, el calor, el bagacillo, el polvo, la cal y las instalaciones defec-

tuosas. En las centrifugas es particularmente intenso el ruido así como la presencia de cal y bagacillo en el aire. En las calderas el ruido y el calor. En la fábrica de alcohol es intensa la presencia de vapores tóxicos.

II

Daños a la salud

La organización del proceso de trabajo le afecta al obrero, ocasionándole desde inseguridad en el empleo hasta trastornos del sueño, de la digestión, nerviosos y de su vida cotidiana, la cual se organiza en torno a los requerimientos y especificidades del proceso de trabajo, dado que le son impuestos turnos rotatorios que alteran sus relaciones familiares y su vida cotidiana.

El perfil patológico

En primer lugar se elaboró una lista de todos los diagnósticos registrados en cada expediente clínico de 58 obreros, durante el período de 1977 a 1979. Como resultado se obtuvieron 52 diagnósticos diferentes, mismos que fueron agrupados en tipos de enfermedades, de la manera siguiente: I. Enfermedades infecciosas y parasitarias que incluye las del aparato respiratorio, gastrointestinales, ginecourinario y de otras localizaciones. II. Traumáticas. III. Enfermedades por posición, esfuerzo y/o fatiga. IV. Enfermedades reactivas a agentes físicos, químicos y/o biológicos. V. Enfermedades relacionadas con el stress. VI. Enfermedades congénitas, degenerativas y metabólicas. VII. Enfermedades gineco—obstétricas. VIII. Estados morbosos mal definidos, y IX. Enfermedades carenciales y desnutrición.

En seguida, se realizó una segunda agrupación de acuerdo con nuestra categoría básica de análisis, el *proceso de trabajo*, teniendo como resultado los grupos siguientes: I. Enfermedades relacionadas principalmente con el momento productivo del proceso de trabajo. Incluye los tipos II, III, IV y V. II. Enfermedades relacionadas principalmente con el momento reproductivo del proceso de trabajo. Incluye los tipos I, VII y IX. III. Enfermedades congénitas, degenerativas y metabólicas. IV. Síntomas y estados morbosos mal definidos. A esta última agrupación la denominamos perfil patológico de los trabajadores de la industria azucarera.

El cuadro siguiente resume los tipos de patologías encontrados.

TIPOS DE PATOLOGIAS EN OBREROS DEL INGENIO
SAN MIGUELITO, VER. 1977-1979
NUMERO DE DIAGNOSTICOS Y PORCENTAJE

Tipo de Patología	No. de Dx	%
I. Enfermedades infecciosas y parasitarias	177	38.8
II. Traumáticas	103	22.6
III. Por posición, esfuerzo y/o fatiga	37	8.1
IV. Reactiva a agentes físicos, químicos y/o biológicos	51	11.2
V. Relacionadas con el stress	47	10.3
VI. Enf. metabólicas y degenerativas	25	5.5
VII. Mal definidas	16	3.5
TOTAL	456	100.00

PERFIL PATOLOGICO DE LOS OBREROS
DEL INGENIO SAN MIGUELITO, VER.
NUMERO DE CASOS Y PORCENTAJE. 1977-1979

Tipo de Patología	No. de Dx	%
I. Enf. relacionadas principalmente con el momento reproductivo. Tipo I	177	38.8
II. Relacionadas principalmente con el momento productivo del proceso de trabajo. Tipos II, III, IV y V.	238	52.2
III. Enf. Degenerativas y metabólicas	25	5.5
IV. Mal definidas	16	3.5
TOTAL	456	100.00

FUENTE: Expediente clínico de la Clínica Núm. 24 IMSS, San Miguelito, Ver.

El grupo II del perfil patológico representa el 52.2% del total de diagnósticos, y nos hace evidente una estrecha relación con el proceso de trabajo e indica cuantitativa y cualitativamente la influencia que el momento productivo ejerce sobre la morbilidad de los trabajadores directamente involucrados en el proceso de producción de los bienes materiales. En suma, nos habla del peso sobre la frecuencia y tipo de patología que afecta a la clase obrera.

Las enfermedades traumáticas con el 22.6% del total, nos revelan una frecuencia alta de accidentes de trabajo; reflejan las malas condiciones de las instalaciones y las nulas medidas de protección personal. Las enfermedades reactivas a agentes físicos, químicos y/o biológicos tienen relación con las condiciones del ambiente de trabajo en general, saturado de polvo, gases tóxicos, bagazo y cal. Las enfermedades relacionadas con el stress, se vinculan con la organización del trabajo, su continuidad, la responsabilidad que implica, y la no posibilidad de interrupción durante 6 meses, hace que paulatinamente

la salud del trabajador se deteriore. En resumen, podemos afirmar que poco más del 50% de la patología de estos trabajadores, tiene relación con y se determina en el proceso de trabajo diario.

Asimismo, la patología infecciosa se asocia con las condiciones materiales de vida de los obreros, entre las que están: la insalubridad del medio, carencia de drenaje y agua potable, hacinamiento e higiene deficiente en la vivienda.

Conclusiones

El acceso a la información que en principio se consideraba importante, desafortunadamente en la práctica no pudo recabarse de manera uniforme, como ya hemos señalado; esto trajo como consecuencia que los datos finalmente obtenidos no fueran comparables en los términos en que habíamos previsto. Sin embargo, destacan como hechos importantes que en el caso de los agricultores cañeros, las condiciones mismas en que se realiza el cultivo le imprimen una dinámica particular a la vida en su conjunto, siendo imposible destacar una patología laboral diferente a aquella que se origina por las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo.

Tanto entre los cortadores de caña como entre los obreros del ingenio es posible diferenciar una patología laboral, de manera más clara en los segundos. Mientras entre los cortadores destacan como enfermedades laborales importantes la conjuntivitis, debida al hollín y materiales de desecho producidos por la quema de la caña; las lumbagias por el esfuerzo y la postura en que ha de realizarse el corte; las respiratorias por la inhalación de los materiales ya señalados; en el caso de los obreros del ingenio encontramos en primer lugar los accidentes de trabajo (golpes, pérdidas del equilibrio por obstáculos, caídas de escaleras, otros debidos a objetos pesados, etc.), generalmente graves, que incapacitan al obrero por varios días; en segundo lugar se encuentran las enfermedades debidas a agentes físico-químicos que son material de trabajo del mismo ingenio; destacan además las enfermedades vinculadas con el stress, como la hipertensión arterial, nerviosismo, etc., seguramente debidas a la jornada de ocho horas diarias, con turnos rotativos y bajo un ambiente de constante ruido. Por último, dentro de las patologías laborales importantes para los obreros del ingenio pueden mencionarse las debidas al esfuerzo o fatiga, relacionadas con la organización en el trabajo y con el puesto.

De la condición animal a la condición humana

Marcos Winocur*

Un punto de partida y no un punto de llegada, unas preguntas que se encaminan hacia respuestas sin exigir por el momento sean éstas formuladas, una reflexión más que conclusiones, son las páginas que siguen. Una preocupación filosófica que interroga a la Antropología. ¿Cuáles son las diferencias, si las hay, entre nuestra condición humana y la condición animal? Es una primera cuestión que nos deja en la vecindad de otras tan viejas como las civilizaciones mismas: ¿de dónde venimos? ¿qué somos?

Es cierto que los científicos no necesitan dejar sus casas para entrar a la del vecino; ya bastante tienen con las problemáticas de cada una de sus propias disciplinas. Pero es un hecho que antropólogos, etnohistoriadores, historiadores, arqueólogos, lingüistas, por razones de oficio, se encuentran en inmejorables condiciones para proporcionar información e información teóricamente procesada, sin las cuales la Filosofía —como Anteo al ser alzado en vilo y separados sus pies de la Tierra— pierde su fuerza y se esteriliza en vanas metafísicas.

Es pues un requerimiento en nombre de la interdisciplinaridad y tal vez sea de interés mutuo: el “reprocesamiento” filosófico como parte del instrumental teórico de las ciencias. Y que, por lo demás, aporta una virtud subsecuente: sacar la problemática etológica (tanto comportamiento animal como humano) del marco donde se asfixia: la sociobiología.

Un punto de partida: el pensamiento vertido por Engels en *El papel del trabajo en la transformación*

Ten cuidado de las cosas de la Tierra;
haz algo, corta leña, labra la tierra,
planta nopales, planta magüeyes,
tendrás que beber, que comer, que vestir.
Con eso estarás en pie, serás verdadero,
con eso andarás.
Con eso se hablará de ti, se te alabará
con eso te darás a conocer.

Huehuetlatolli (del
México prehispánico)

*del mono en hombre.*¹ Ciertamente, a esta altura del conocimiento no podemos quedarnos en esta obra, por lo demás inconclusa. Pero tampoco desconocerla. Es más: continúa a nuestro criterio vigente ese pensamiento a condición de enriquecerlo con los aportes habidos en el siglo sobre lenguaje, subjetividad (como conciencia de sí y conciencia histórica de la muerte), alienación (como conciencia escindida), comportamiento animal.

Al origen del hombre está el hombre mismo, su anatomía y su conducta. Pues ¿de dónde extraer la medida para operar los cambios que le convirtieran en hombre? A partir de sí mismo, de su heredada animalidad contrastada al medio. ¿De qué manera? Desarrollando las inclinaciones humanoides ya manifestadas en los primates, y que singularizan a éstos respecto del resto de los vertebrados.

La ruptura

Tal vez el primer paso sea incorporar al deambular arbóreo el desplazarse por el suelo, multiplicando así las posibilidades de encontrar alimentos y la

*División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México). Coordinador del Área de Historia Económica.

¹ Una edición a recomendar es la que, a más del trabajo de Engels, incluye Bruce G. Trigger, *Friedrich Engels, precursor de la teoría antropológica contemporánea* y apéndices documentales de Sherwood L. Washburn, Kenneth P. Oakley y Bernard Campbell (*Sobre el origen del hombre*, Anagrama, Barcelona, 1974). Permítasenos agregar la mención a un autor de este siglo, Vere Gordon Childe, El listado de su completa bibliografía (y materiales por primera vez vertidos en español), en: *Presencia de Vere Gordon Childe*, textos prolongados, recopilados, traducidos y/o revisados por José Antonio Pérez, SEP-INAH (Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia), México, 1981.

variedad de éstos. Pero también los riesgos se multiplican, en especial frente a los animales carnívoros. Quien, menos que éstos, se vale de dientes y pezuñas, mejor hará en liberar dos extremidades y usar musculatura y agilidad.

La mejor posición para la defensa, a partir de la anatomía de un primate, será pues la erecta. Y también para el alerta. Basta advertir cómo tantos mamíferos yerguen la cabeza, asiento de los sensores visual, auditivo y olfativo, en el alerta. El hombre adoptará así la posición corporal erecta, lo cual supone, a más de liberar dos extremidades y en ellas aguzar el tacto, la cabeza erguida y no semicolgante. ¿Qué se ha ganado? Una mejor disposición anatómica para el alerta permanente. Y ya se sabe: disminuir en el enemigo la ventaja de la sorpresa es buena parte de la defensa.

Y así de seguido. La mano, extremidad ya de uso diferenciado, sirve para asir. Habrá pues que desarrollar esa tendencia en sentido humanoide: no ya las ramas de los árboles para desplazarse impulsando el cuerpo hacia arriba y adelante, sino, venidos grupos de primates a tierra, asir las herramientas.

El siquismo del primate fue complejizándose. Ello significó una mayor y más continua corriente dirigida hacia los centros del cerebro, requiriendo de la capacidad craneana en expansión, habitat para nuevas series de neuronas. Fue el camino de la inteligencia humana. No hacía sino cubrir los primeros tramos y ya generaba específicas exigencias. Un nuevo tipo de lenguaje debía suplantar lo gutural: el lenguaje articulado. Era el instrumento idóneo para vertir un pensamiento complejo, de más en más tendiendo a las representaciones y a la asociación de éstas.

Tal cual el hombre echó mano a la mano, valga la redundancia, hizo lo propio con las cuerdas vocales. Heredaba ambas del primate. Y en ese sentido las cuerdas vocales, no menos que la mano, están en la génesis de los instrumentos de trabajo. Una herramienta (un cuchillo de piedra) se asocia a la palabra, a saber: la herramienta es corporización de ideas (necesito cortar) como la palabra es representación de ideas (necesito informar que he cortado, necesito enseñar cómo se corta o cómo mejor se corta). El objeto es el objeto mudo. La palabra es el objeto comunicado a los semejantes. Y ambos, objeto (donde en primer lugar se inscribe la herramienta) y lenguaje (donde en primer lugar se inscribe la palabra) son respuesta a idéntico requerimiento del hombre: transformar el entorno a su medida.

Trabajo, relación social, búsqueda de nueva posición corporal, capacidad craneana y cerebro en expansión, siquismo (sin excluir la capacidad de acumular experiencia y de transmitirla como cono-

cimiento vía aprendizaje), lenguaje . . . viejos conocidos, sufren, sin embargo, algo que les altera: una convergencia de aceleraciones. ¿Es la ruptura de la condición animal? Ya lo es. Cada factor, aislado, poco gravita. El conjunto, esa convergencia dada sobre ciertos primates, arroja un producto nuevo. Para decirlo hegelianamente, lo cuantitativo en lo cualitativo. Estamos, de todos modos, a mitad de camino. La especie, en vías de definición, espera por rasgos donde nada quede salvo lo específicamente humano.

¿Pienso, luego existo? Trabajo, luego cuento socialmente

¿Es autónoma la subjetividad? La respuesta es también histórica y cae dentro del contexto que tratamos, del hombre primitivo, ese puente tendido a partir de la posición corporal erecta . . . y que ahora nos lleva a la conciencia de sí. Esta incorporación de la subjetividad en grado de pensarse, requiere atención. Así como una abundante literatura ha sobredimensionado el rol del lenguaje, lo propio ocurre con la subjetividad. Todo el pensamiento idealista lo ha hecho sistemáticamente, manifestándose hoy a través de un sicologismo.

Y bien, contamos con el nuevo espécimen "terminado" desde el punto de vista anatómico-fisiológico. ¿Qué nos falta? Que vaya revelándose a través de comportamientos. Y esto llegará antes que nada con el trabajo. El hombre descubre el trabajo bajo nueva luz: a través de los intermediarios que le proporcionan el acceso a su entorno, esto es, las herramientas.

De donde el trabajo asume un rol decisivo: armado de las herramientas es como el hombre se desgarró de la naturaleza, se vuelve contra ella. Transformarla a su medida, hay un único medio posible, la actividad complementaria de manos, lenguaje e inteligencia. Cada uno en lo suyo y a su manera, dan cuenta de las herramientas. El acceso al entorno es eminentemente activo, transformador no sólo del entorno sino del siquismo. Es un reflujo. La inteligencia es exigida por sus logros que exigen mayores logros. Ella vuelve hábiles las manos, las lleva a moverse según un plan, mientras acelera la disposición para el lenguaje articulado.

De simple manipulador de objetos, tal cual la naturaleza los presenta, el hombre primitivo pasa a un grado superior: la fabricación de herramientas, ese filo que de un trozo de roca hará un idóneo instrumento cortante. Y la inteligencia no cesará en su carrera. La conciencia de sí . . . ¿dónde se hace patente? En el ceremonial de inhumación. Detectado en época relativamente reciente, unos cincuenta mil años atrás, marca una nueva pauta. Por primera vez el hombre repara en el hecho de la muerte, y le rinde culto.

Tal vez constituya el adiós a la condición animal. Allí donde se alcanza que la muerte se resuelve por el contrario: la vida. Experimentar la una es experimentar la otra: sólo puede morir lo que vive. La ruptura . . . advertir que esa ruptura sea la contrapartida necesaria de *lo que se es* significa un paso en el proceso de adquisición de la conciencia de sí y el pasaporte definitivo al reino mental de los universales.

El discurso del hombre primitivo, de la subjetividad rastreada en sus orígenes, muy poco recuerda el discurso cartesiano. Más bien suena así: trabajo, luego soy. Dentro de ese discurso cabe una versión invertida: muero, luego vivo, luego soy. De larga data el hombre se había descubierto como unidad: fabricando y manipulando las herramientas de trabajo, cuyo uso se compartía en el seno de la horda.

No unidad a secas, sino unidad de trabajo, es decir, *de signo más*. Cada miembro de la horda adquiere un valor ante el resto: es el aliado en la lucha contra el medio hostil. Y ésta concierne a todos por igual. Ahora frente a la muerte el mecanismo se invierte. El hombre se advierte unidad *de signo menos*. Es ese *de menos*, la pérdida del aliado, lo que le lleva a culminar la noción de unidad.

Las tumbas del hombre primitivo —y la idea que conduce a crear con ellas el ceremonial de inhumación y el culto a la muerte— nada tienen que ver con las tumbas de nombre y apellido que hoy burguesamente nos tienen reservado un lugar en los cementerios. Tienen que ver más bien con la del soldado desconocido: dado de baja en acción de guerra.

Guerra contra el medio hostil y contra el hambre, tal el hombre primitivo. Sus armas: arco y flecha para la caza, arpón para la pesca, un palo para descargar sobre el tronco del árbol —y de una vez hacerse de sus frutos en lugar de tomarlos uno a uno a la manera del primate—, cuchillo de piedra para descascar o despellejar la presa. El fuego naturalmente vendrá en su ayuda. Y todo para volver en contra de otra horda cuando una misma fuente de subsistencia cae en disputa.

El proceso de adquisición de la conciencia de sí en la muerte del otro, y esa muerte involucrando a todos por igual. El hombre es a condición de un conjunto y en esa medida cuenta. Nadie en particular sino todos, la conciencia colectiva, rinde el ceremonial de inhumación. Y no se resigna a la pérdida. Coloca en el vacío sentido la preocupación trascendental: junto al muerto comienza de dejar adornos, armas, utensilios de que éste se sirviera en vida.

He aquí que el muerto hace caso omiso de la diferencia. No por ello cesa el culto: esos objetos le servirán en un más allá inasequible a los del más acá. Pues la ruptura de la muerte es sólo relativamente aceptada. El aliado desaparece entre nos, los de la

horda. Pero en otro lugar le recobramos cuando sigamos tras sus huellas.

Es parte de la conciencia de sí ahora escindida, resuelta en un dualismo: el yo de lo real, el yo transferido. Cae bajo este concepto la religiosidad vista bajo el signo de los dioses y en sus formas más antiguas: animismo, tótem, tabú, ceremonias, pinturas rupestres u otros actos propiciatorios. Pinto en las paredes de las cavernas un venado cercado por cazadores, compañeros de horda. Es lo que *quiero* ocurra mañana en la jornada de caza. Mi deseo es tan fuerte que *creo* propiciar el acto en su imagen previa. Ya está: la imagen se independiza de lo real y, dotada de lo mágico, se vuelve contra lo real con la orden: sométete al hombre.

En tanto la revuelta contra el hambre, patrono de la muerte, no pueda ser resuelta sobre la tierra, la mirada terminará elevándose a los cielos: allá tal vez las presas de caza, los peces y los frutos se prodiguen. Y para poblar ese otro mundo, cuyo gobierno escapa a las manos, la inteligencia convocará a los dioses. ¿Quiénes sino ellos serían capaces de proporcionar bienes inagotables? .

El hombre alienado

De este hombre se dice alienado. ¿Qué significa? Lejos de nosotros la pretensión de dar su acabada conceptualización. Nos limitaremos a señalar los rasgos que hasta ahora se han hecho presentes. La alienación asoma como un dualismo operando desde el seno indiferenciado de la horda, antes aun de aparecer en escena histórica la división del trabajo.

Es respuesta de rasgos específicos, un malabarismo de la psiquis, malabarismo que guiará la conducta del hombre a lo largo de milenios. Contar con lo propiciatorio, con el más allá de las tumbas, con el favor de los dioses es un reforzamiento mental de primer orden en la batalla contra el hambre, propio de quien accedió a la conciencia de sí y la advierte escindida: él y su herramienta por un lado, la naturaleza y su resistencia por el otro.

Más adelante, operada la división del trabajo al seno de otro tipo de organización social —una comunidad sedentaria que domestica animales y plantas—, la alienación se potenciará al tiempo que comenzará lentamente a mutar: la herramienta, perdida para el uso colectivo, se irá volviendo tan extraña y hostil a lo humano como la naturaleza, ésta en tanto resistencia, según se dijo. Y el reforzamiento mental será usado por unos hombres contra otros. Tratar tales aspectos nos llevaría muy lejos, hasta la diosa mercancia. Y ello excede los límites de estas páginas.²

² Ver: Jaime Labastida, *Analogía entre dos mundos*, en: *Excelsior* sección cultural, pp. 1 y 3, México, 8 de mayo de 1983.

Transición del feudalismo al capitalismo: el debate actual

Herbert Frey *

Especialidad de Etnohistoria, ENAH

I PARTE: LOS PRIMEROS DEBATES

1. *Bosquejo del problema: el debate de la transición del feudalismo al capitalismo (Hilton, Dobb, Sweezy, Merrington, etc.)*

Si se quiere abarcar metodológicamente el problema de la historia agraria europea del siglo XV al XVIII, se tiene que hacer en términos de transición; de transición de una formación socioeconómica a otra, dicho más claramente: del feudalismo al capitalismo. Se plantea el problema de desarrollar las contradicciones de una sociedad, la dinámica interna que lo lleva hacia un cambio en el momento en que las fuerzas sociales en lucha logran un nuevo equilibrio.

¿Cuál es la esencia del feudalismo? ¿Cuáles son sus fuerzas motrices? ¿Cómo comprender la disolución de este sistema? Estas son algunas preguntas de esa famosa discusión que en los años 50s. se dio en la revista inglesa "Science and Society", entre M. Dobb y P. Sweezy. El punto de partida de esa discusión fue la aparición del libro de M. Dobb "El desarrollo del Capitalismo", en el cual intentó explicar la caída del feudalismo a raíz de sus propias contradicciones, haciendo hincapié en los cambios de forma de la renta feudal en relación dialéctica con el desarrollo de las ciudades.

El feudalismo como modo de producción fue caracterizado por Dobb por la servidumbre como relación social predominante y planteó la decadencia del feudalismo como resultado de la sobreexplotación de los campesinos. Con esto, Dobb planteó el problema del "prime mover", principio motor de la sociedad feudal. La tesis de M. Dobb que explica la caída del feudalismo a través de mecanismos internos del sistema, fue rechazada por Sweezy, quien en la tradición de Pirenne explicó la decadencia del feudalismo por factores externos, como el capital mercantil que logró, según él, la mercantilización de la economía, transformando así una economía natural en una economía de mercado. Su interpretación era que la transformación del feudalismo al capitalismo

"En una época de transición, las relaciones de producción cambian por lo general antes que las fuerzas de producción y no al revés".

P. Anderson

no se podía comprender a través de su dinámica interna sino solamente a través de causas externas.

La diferencia fundamental entre Dobb y Sweezy es fácil de comprender, de la siguiente manera: mientras Dobb siempre hizo hincapié en la esfera de la producción, Sweezy enfatizaba la esfera de la circulación.

El debate posterior a estas intervenciones confirma mucho más las posiciones de Dobb que las de Sweezy (Hilton, Takahaschi, Proccoci), mientras las concepciones de Sweezy tuvieron grandes repercusiones solamente en la teoría dependientista (Frank y en última instancia Wallerstein).

Los defensores de Dobb coincidían en la visión del feudalismo como un sistema con su dinámica propia, consideraban el desarrollo de las ciudades y del capital mercantil compatible con el sistema feudal. Los artículos de A. B. Hibert (1953) y de J. Merrington (1977) mostraban la lógica del surgimiento de la ciudad dentro del sistema feudal, mientras R. Hilton, ampliando la propuesta de Dobb explicaba la lucha por la renta como principio motor de la sociedad feudal.

La propuesta de periodización del feudalismo hecha por P. Vilar en el Primer Congreso Internacional de Historia Económica (Vilar, 1966), hay que verla en el contexto de la discusión internacional de la transición. Vilar diferencia 6 fases dentro del desarrollo general del feudalismo al capitalismo.

1. Fase de la estagnación de la edad media temprana (siglos V/VI-X).
2. Fase de la expansión medieval (fines del siglo X-XIII, principios del XIV).
3. Fase de la crisis de la edad media tardía (principios del siglo XIV-XV).
4. Fase de nueva recuperación del feudalismo y triunfo de nuevos sistemas políticos (fines del siglo XV).

* Especialidad de Etnohistoria, ENAH.

5. Fase de nueva crisis general del feudalismo (siglo XVII).

6. Fase del capitalismo principiante y de las revoluciones burguesas.

Implicitamente existe en esta periodización una crítica a cualquier intento de definir el feudalismo como producción para el uso, pues en la segunda fase, en la cual se desarrolla la separación entre ciudad y campo, empieza una fuerte producción para el mercado, ya que los productos del trabajo son transformados en mercancías.

Los ensayos de L. Kuchenbuch, de la Universidad de Berlín, deben comprenderse en la tradición de este intento de periodización. Kuchenbuch compiló para el mundo alemán ensayos muy importantes respecto al feudalismo e intentó sistematizar la lógica interna de esta formación social (Kuchenbuch, 1977, 1978).

En la tradición de la discusión del feudalismo al capitalismo, hay que comprender los libros de P. Anderson "Transiciones de la antigüedad al feudalismo" y "El Estado Absolutista". Aparte de haber realizado una excelente síntesis del problema del feudalismo, P. Anderson intenta describir las diferentes vías del feudalismo en diferentes países, haciendo hincapié en la diferencia del desarrollo del occidente y del oriente europeo.

Nueva en su apreciación es su tesis del estado absolutista, al cual considera representante de los intereses de la clase aristócrata y no como Marx lo consideró, árbitro entre la burguesía y la nobleza.

Si bien la discusión sobre la transición del feudalismo al capitalismo no es sólo una discusión sobre problemas agrarios, elabora de todos modos los conceptos básicos para abordar cualquier tipo de cambio ocurrido en el campo.

2. Nuevo inicio del debate: R. Brenner y el modelo de relaciones de clases para la explicación del desarrollo del capitalismo

(Brenner—Postan, Hatcher, Le Roy Ladurie, Bois, Wunder, Cooper, Hilton, etc.).

Mientras el debate de los años 50s. se limitó a los círculos de historiadores y economistas marxistas, esta situación cambió radicalmente con la aparición del ensayo de R. Brenner: "Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe", publicado en la famosa revista inglesa *Past and Present*.

"El propósito de este artículo es argüir que un intento tal de construir un modelo económico, esté necesariamente condenado desde el principio, precisamente porque, puesto de la manera más directa, es

la estructura de las relaciones de clase, del poder de clase, la que determina la manera y el grado en el cual los cambios comerciales y demográficos particulares afectaron las tendencias a largo plazo en la distribución del ingreso y del crecimiento económico, y no viceversa" (Brenner, 1976:31).

Estas frases eran una declaración de guerra a la historiografía burguesa que usó el modelo demográfico o el modelo comercial para la explicación del desarrollo de la economía, ya sea del campo o de la industria. Las afirmaciones de Brenner llevaron la discusión a un nuevo nivel; ya no era la disolución del feudalismo el problema central sino las fuerzas motrices que permitieron el desarrollo del capitalismo en el campo.

Mientras para M. M. Postan y E. Le Roy Ladurie, el movimiento, crecimiento o decrecimiento de la población como factor externo a la voluntad del hombre, determinó en última instancia el cambio económico, para R. Brenner lo determinó la sobrevivencia o la destrucción de cierta estructura de clase como el cambio de la tendencia económica. R. Brenner enfatizó de esta manera la fuerza de la coherencia de clase como responsable del cambio económico; donde la comunidad campesina fue fuerte, logró mantener sus lotes y establecer la propiedad privada en manos de los campesinos; donde la coherencia de clase de los nobles fue preponderante, se logró la propiedad privada en manos de los nobles.

Las tesis de R. Brenner no pudieron quedar sin respuesta por parte de los papás de la historiografía burguesa, M. M. Postan y E. Le Roy Ladurie, los cuales afirmaron no haber ignorado las relaciones de clase en sus trabajos pero sostenían que los cambios en la relación tierra/trabajo determinaban directamente cambios cualitativos en el carácter de las relaciones de clase. M. Postan pudo comprobar que en algunas regiones donde no hubo explotación feudal las consecuencias de la crisis demográfica eran tan desastrosas como en aquellas en donde hubo una fuerte explotación feudal (Postan, 1978). La crítica de Le Roy Ladurie se concentraba más en la cuestión de que Brenner subestimaba en su modelo los factores naturales como las pestes (Le Roy Ladurie, 1978). En este debate participó también la historiadora alemana H. Wunder quien se limitó a criticar las explicaciones que Brenner expuso acerca de las diferencias del desarrollo entre Alemania Occidental y Alemania Oriental (Wunder, 1978).

Si bien las críticas hechas al artículo de R. Brenner pudieron señalar algunas debilidades en la descripción de casos específicos y señalar cierta subestimación por parte de Brenner de los factores naturales, no pudieron sacudir la tesis central del ensayo acerca de la importancia de las relaciones de clase para el desarrollo del capitalismo en el campo.

3. Wallerstein y la explicación del capitalismo con el esquema del moderno sistema mundial (Wallerstein—Brenner)

Una proposición diferente a todas las anteriormente mencionadas respecto al surgimiento del capitalismo y de las relaciones de producción capitalistas en el campo, hizo un libro que apareció en 1974; su título: *The modern world system (El moderno sistema mundial, 1979)*, su autor: Immanuel Wallerstein. En este libro Wallerstein explica el surgimiento del capitalismo a través de la expansión europea en el siglo XVI, expansión que fue respuesta a la crisis del feudalismo en los siglos XIV, XV.

Wallerstein define el capitalismo como división internacional del trabajo que se basa en la ampliación del comercio. De esta manera señala que la economía—mundo es, desde un principio, capitalista y en este sentido usa los dos conceptos como sinónimos. Cualquier desarrollo de la división internacional del trabajo significa desarrollo del capitalismo, y como la totalidad del sistema mundial determina las relaciones de producción de cada parte del sistema, toda región que participa en el sistema mundial es, por este hecho, automáticamente capitalista.

A través del desarrollo de una economía—mundo se forman centro, periferia y semiperiferia determinando con su lugar en la jerarquía del sistema mundial también diferentes formas de control del trabajo. “El trabajo libre es la forma de control del trabajo utilizada para el trabajo cualificado en los países del centro, mientras que el trabajo obligado se utiliza para el trabajo menos especializado en las áreas periféricas. Esta combinación es la esencia del capitalismo” (Wallerstein, 1979: 179—180).

Wallerstein comprendió de esta manera las estructuras de clases de los diferentes países y su forma de control del trabajo como resultado directo de su posición en la economía—mundo. Cualquier sistema en el cual dominaban procesos de acumulación y donde se producía para obtener ganancias, fue tachado por Wallerstein de capitalista. Esta concepción en la que fácilmente se reconoce la influencia de Sweezy, Braudel, Frank y de la escuela italiana de historia, tuvo que causar críticas por parte de autores, que no reconocieron una concepción tan amplia y poco específica de capitalismo.

Fue R. Brenner quien criticó duramente en su artículo: “The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo Smithian Marxism” (*New Left Review*, 1977), los conceptos de Wallerstein. Para Brenner el concepto de capitalismo de Wallerstein era un concepto cuantitativo desarrollado en la tradición de A. Smith. En esta teoría el concepto de división del trabajo jugaba un papel preponderante. Al concentrarse en la esfera de la circulación a

Wallerstein se le escapaba la de la producción, esfera en la cual se anunciaban los verdaderos cambios.

Para Brenner ni la expansión del comercio ni la transferencia del plusproducto ni la especialización del control del trabajo, pueden determinar el proceso de desarrollo económico. Brenner habla solamente de capitalismo cuando en un sistema la producción de mercancías se generaliza, lo cual implica que también la fuerza de trabajo humana se vuelve mercancía. Este proceso es explicado por Brenner como consecuencia interna del desarrollo de los diferentes países y de sus estructuras de clase y no como resultado del mercado mundial. Es la revolución del proceso de trabajo la que se expresa en la producción de plusvalía relativa y de innovaciones, lo que según Brenner es la esencia del capitalismo.

“En última instancia, Wallerstein no tiene en cuenta el desarrollo de las fuerzas de producción a través de un proceso de acumulación por medio de la innovación (“acumulación del capital en gran escala”), en parte porque hacerlo peligraría la noción del papel esencial del subdesarrollo de la periferia por su contribución al desarrollo del centro, por medio de transferencia del excedente para garantizar la acumulación en éste” (Brenner, 1977: 31).

De esta manera Brenner rechaza la tesis de Wallerstein que se refiere a que la división internacional del trabajo determina el surgimiento del trabajo libre en los centros y que el capitalismo en Europa se pudo desarrollar solamente gracias a la explotación de la periferia. Para Brenner son las estructuras de clase y su lucha lo que determina la dirección del desarrollo económico. El desarrollo del capitalismo, especialmente en el campo se da, según estas explicaciones, a través de un aumento de la productividad del trabajo y de innovaciones que cambiaron la situación cualitativamente.

El ensayo de R. Brenner destacó claramente los puntos más débiles de la posición de Wallerstein sin restarle los méritos de haber desencadenado una discusión importante sobre el surgimiento del capitalismo en relación con el desarrollo de una economía—mundo.

En la discusión internacional, la posición de Brenner está también representada por H. Elsenhans (Elsenhans, 1979), quien demostró que el capitalismo no necesitaba la explotación de la periferia para lograr su surgimiento, sin negar que la explotación de la periferia haya acelerado el proceso del capitalismo en los centros.

II PARTE: PROBLEMAS ESPECIFICOS

4. El debate en torno a la crisis del “ancien regime” (Abel, Postan, Hilton, G. Bois)

Los problemas metodológicos que determinaron el debate sobre el desarrollo del campo en sociedades

feudales reaparecen si uno se dedica a reconstruir la discusión en torno a la explicación de la crisis del "ancien regime".

Esquemáticamente se puede llamar esa discusión: ¿crisis agraria de la Edad Media tardía o crisis del feudalismo?

Fue W. Abel quien elaboró en 1934 un esquema relativamente sofisticado de la crisis agraria de la Edad Media tardía (Abel, 1978). Su punto de partida era la historia de los precios, lo cual él consideraba como indicador de tensiones dentro de la economía. Vinculó íntimamente el desarrollo de los precios de trigo con el desarrollo de la población. En el esquema de la explicación de Abel el factor del movimiento de la población toma el rol del "primum movens" es decir, del factor que determina todo. El descenso de la población como cuasi factor natural en los siglos XIV, XV fue, según Abel, la causa de la crisis de la Edad Media tardía.

Algunos años después de la aparición del libro de Abel, M. M. Postan publicó un ensayo (Postan, 1938: 30) que independientemente de Abel llegó a resultados muy parecidos. La diferencia entre Abel y Postan se estableció algunos años después, cuando Postan vió en el movimiento de la población un momento que condiciona pero que también está condicionado por el proceso socioeconómico (Postan, 1949: 50). De esta manera, Postan retornó el modelo mathusiano de un ciclo endógeno del ciclo poblacional.

Mientras Abel y Postan interpretaban la crisis del siglo XIV, XV como crisis agraria de la Edad Media tardía, la historiografía marxista explicaba la causa de la crisis a través de la sobreexplotación del sistema feudal (Hilton, 1951; Kosminskij, 1955) sin dar ninguna importancia al factor poblacional.

Un intento excelente de superar la división en teoría de crisis agraria y teoría de crisis del feudalismo fue elaborado por Guy Bois con su libro "Crise du féodalisme: Economie rural et démographie en Normandie Orientale du début du 14e siècle au milieu du 16e siècle" (1976). Tomando en serio todos los intentos de Abel y de Postan, Bois usa este material para incorporarlo a su teoría del modo de producción feudal. También Bois nota un descenso de la población entre el siglo XIV y el siglo XV, sin embargo la diferencia con la interpretación de Abel aparece cuando Bois busca las causas para el derrumbe de la economía campesina. En su modelo aparece la renta feudal como el principal opresor de la economía campesina. El aumento de esta renta y de los impuestos del Estado, casi impiden, al final, la reproducción simple de la economía campesina.

Bois explica con su modelo, que aparte de una crisis a corto plazo causada por factores naturales hay en el feudalismo una crisis a largo plazo inheren-

te causada por las relaciones de apropiación. Cuando la clase feudal aumenta la explotación de los campesinos por la crisis de sus ingresos, destroza por este hecho, la base productiva de la sociedad, aumentando de esta manera las consecuencias de la crisis natural.

Si este modelo de crisis elaborado en el caso de Normandía se puede aplicar a las otras regiones de Europa, deben demostrarlo las discusiones en torno a este tema.

5. *Kula y el problema de la economía feudal*

El único intento de describir la lógica económica del sistema feudal fue hecho por W. Kula, quien construye el modelo de la economía feudal polaca de los siglos XVI hasta el XVIII (Kula, 1974).

El libro intenta poner de manifiesto la especificidad del sistema económico feudal, que tiene sus propios caracteres, criterios y su propia unidad de medida. Pero en el sentido estricto de la palabra no es un modelo general de la economía feudal sino más bien tiene validez para el desarrollo de Europa Oriental, donde la imposición de la servidumbre que renta en trabajo en los siglos XV y XVI, abrió el camino a un desarrollo de tipo "Gutswirtschaft" (Kay, 1974), que quiere decir que la producción de trigo para el mercado se daba en los dominios del señor feudal, mientras las parcelas de los campesinos sirvieron únicamente para su reproducción. El surgimiento específico de la "segunda servidumbre" en Europa Oriental, que fue posible gracias a la falta de organización de los campesinos (Brenner, 1976) y a la debilidad de las ciudades (Anderson, 1979), queda afuera del modelo de Kula.

Kula parte entonces de un sistema feudal donde el dominio del señor es predominante y donde la forma de renta en trabajo es la forma específica. De esta situación se desprende que la economía del señor produce para el mercado mientras los lotes campesinos producen únicamente para la subsistencia; sin embargo el cálculo económico de este sistema es diferente al cálculo de la empresa capitalista, "pero volvamos al problema de la rentabilidad de la empresa, en el ejemplo citado, la empresa investigada resultó altamente rentable cuando tomamos en cuenta sólo el aspecto monetario y claramente deficitaria cuando incluimos en el cálculo una estimación de los costos no monetarios. Este resultado lo podemos considerar casi siempre cuando analizamos un sistema feudal" (Kula, 1974: 31).

Era la lógica del señor feudal cuentan solamente las ganancias hechas en el mercado, mientras todos los medios utilizados para obtener este fin como mano de obra servil, madera, etc. no fueron tomados en cuenta para el cálculo. Según esta lógica, dado que la mano de obra no es libre y que no existe una

venta libre de la tierra, para Kula se trata claramente de un sistema feudal, mientras Wallerstein hubiese calificado este sistema de capitalista, porque existe la tendencia de obtener ganancias en el mercado.

Una contraposición a Wallerstein, desarrollada en la tradición de Kula, es la de O. Banaij, quien afirmó que la empresa feudal alcanzaba su plena madurez únicamente como empresa que produce para el mercado (Banaij, 1976: 312).

Mientras lo descrito hasta ahora referente a la teoría de Kula se refiere a la dinámica a corto plazo, en relación a la dinámica a largo plazo, Kula tiene la misma visión que G. Bois y R. Brenner. La ampliación del dominio feudal afectó a largo plazo hasta la reproducción de la economía campesina y los señores son incapaces de reaccionar a los estímulos del mercado con innovaciones; de esta manera, se dibujó el derrumbe de este sistema en el horizonte, hecho que ocurrió efectivamente en el siglo XVIII.

El modelo de Kula explica bien el funcionamiento de la economía feudal del oriente de Europa, sin embargo no es una teoría general de la economía feudal.

6. La industrialización antes de la industrialización (P. Kriedte, H. Medick, —J. Schlumbohm).

Una investigación extraordinaria respecto al período de transición entre la crisis del feudalismo y el capitalismo industrial, es el libro de tres investigadores del Instituto Max Planck de Historia Económica de Göttingen (Alemania Federal). Se trata de P. Kriedte, H. Medick y O. Schlumbohm quienes en su libro: *Industrialisierung vor der Industrialisierung: Gewerbliche Warenproduktion auf dem Land in der Formationsperiode des Kapitalismus* (1977) (Industrialización antes de la industrialización. Producción mercantil en el campo en el período de formación del capitalismo). Siguieron la tradición alemana de Sombart, Schmoller y Roscher, de investigar la importancia de la industria doméstica para el desarrollo del capitalismo.

La protoindustrialización como "industrialización antes de la industrialización" se puede caracterizar como surgimiento de regiones en el campo en las cuales una gran parte de la población vive totalmente o en parte de la producción en masa de productos manufacturados producidos para mercados internacionales (Kriedte *et al.*, 1977: 26).

La protoindustrialización se pudo desarrollar solamente en los lugares donde el sistema feudal nunca fue tan predominante o donde el feudalismo estaba en disolución.

En un primer momento, la división entre ciudad y campo fue el motor del crecimiento de la economía mercantil, pero esta situación cambió en el transcur-

so histórico por las restricciones que los gremios impusieron al crecimiento. El capital comercial encontró una solución a este dilema transfiriendo la producción manufacturera de las ciudades al campo. De esta manera se pudo ocupar mano de obra del campo, la cual a través del proceso de diferenciación del campesinado quedó subempleada. Los dos polos de desarrollo en el campo son, desde entonces, especialización en la agricultura y ocupación de mano de obra sobrante en la industria doméstica. Existe entonces una interrelación directa entre comercialización de la agricultura y surgimiento de la protoindustrialización. Estas tesis son explicadas con el ejemplo de una investigación concreta sobre Flandes (de parte de F. Mendels, quien colaboró en este libro), donde estas tendencias se pudieron estudiar claramente. También el desarrollo de Inglaterra confirma todas las hipótesis de los autores.

El libro tiene una importancia singular pues es un intento de desarrollar las interdependencias entre la agricultura y la formación de la industria en el campo.

III PARTE: UN CASO CONCRETO

7. Desarrollo contra estancamiento, el caso de Inglaterra y Francia

Después de haber desarrollado algunas discusiones en torno al problema del desarrollo del capitalismo en la agricultura, queremos bosquejar brevemente dos tipos de desarrollo. Seguimos en este análisis los pasos de R. Brenner y G. Bois, quienes para nosotros son los representantes más importantes en los recientes debates.

Para comprender la diferencia del desarrollo entre Inglaterra y Francia es necesario tomar en cuenta toda la génesis del feudalismo en dichos países, pues ahí se forman los rasgos que van a determinar el desarrollo futuro. Era Francia el país donde la síntesis del feudalismo se ha dado de una manera más equilibrada; en Inglaterra desde un principio se trataba de un feudalismo importado y mucho más centralizado (Anderson, 1979). La posición de los campesinos en Francia frente a los señores feudales era más fuerte desde un principio pues la coherencia de la clase noble, en luchas entre sí, era bastante débil. En Inglaterra había siempre mucho más coherencia de la clase feudal, coherencia que tiene sus raíces en el hecho de que se trataba de una clase conquistadora que tuvo que imponerse a un campesinado autóctono. Mientras los campesinos en Francia pagaban una renta fija, en Inglaterra fue posible en el siglo XIII regresar a la renta en trabajo porque los nobles así lo consideraban. La solución de la crisis del siglo XIV y XV en Inglaterra era diferente al camino de Francia. Incapaz de aumentar las rentas fijas, inca-

paz de cuestionar la propiedad efectiva de los campesinos, la nobleza francesa entró en crisis, buscando protección en la monarquía absoluta como única fuerza que pudo representar sus intereses. La nobleza francesa pagó de esta manera su bienestar económico con el precio de su independencia política.

En Inglaterra la solución de la crisis era totalmente diferente, también en Inglaterra los derechos del campesinado eran demasiado establecidos para regresar a la servidumbre pero no suficiente para mantener la posición de la tierra cuando se enfrentaban con la presión de los señores feudales. La autoorganización de la clase noble inglesa le permitió mantener una forma descentralizada de apropiación del plusproducto, también en momentos de crisis. Como la tierra señorial en Inglaterra, que representaba aproximadamente una tercera parte del suelo, era mucho mayor que en Francia (alrededor de 10%), les permitió alquilar sus tierras a los campesinos que pagaban mejores rentas. Además en Inglaterra otra tercera parte del suelo estaba en manos de campesinos no libres, los cuales eran sujetos a una taxación arbitraria; la competencia para alquilar la tierra en Inglaterra entre los campesinos causó una rápida diferenciación entre ellos y solamente aquellos que producían más adecuadamente para el mercado, sobrevivieron.

El auge rápido de la manufactura de ropa en las últimas décadas del siglo XV, aumentó las posibilidades de empleo y aceleró la demanda de productos agrícolas. El desarrollo de la agricultura se manifestó a través de un nuevo sistema de relaciones sociales por medio de los campesinos ricos, capaces de acumular, se desarrolló la transformación de la agricultura estableciendo las relaciones típicas inglesas en el

campo, caracterizadas por la triada: terratenientes nobles—arrendatarios—trabajadores asalariados; de esta manera fue sustituido el poder extraeconómico por leyes económicas de explotación, señalando el camino hacia una agricultura capitalista.

Confrontado tradicionalmente con un campesinado mucho más fuerte, que no le permitía aumentar su tasa de renta, la aristocracia francesa necesitaba el poder centralizado de un aparato estatal para conseguir la apropiación del plusproducto. El Estado Absolutista se basaba en la taxación de los campesinos dando a la nobleza oficios para su sobrevivencia. De esta manera la nobleza participó en la explotación de los campesinos a través de la taxación estatal. Pero estas nuevas relaciones de clase eran desastrosas para el desarrollo económico de Francia. Como los campesinos tenían la posesión efectiva de la tierra, tenían que pagar impuestos al Estado Absolutista, pero su sobrevivencia no dependía de las condiciones del mercado. Debido a las costumbres de la herencia se originó una parcelización de las tierras de los campesinos, disminuyendo de esta manera la productividad de la economía campesina. El período entre 1450 y 1560, fue una fase en Francia donde las taxaciones por parte del Estado Absolutista eran relativamente bajas: sin embargo, a partir de las guerras religiosas la situación cambió radicalmente. Entre 1547 y 1675 los impuestos subieron en la relación 1:4. Este aumento de la taxación y la parcelización de los lotes campesinos causaron la estagnación del campo en Francia, estagnación que duró hasta la Revolución Francesa.

BIBLIOGRAFIA

ABEL, W.

1978 *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur: Eine Geschichte der Land und Ernahrungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter*, Paul Pany, Hamburg.

ANDERSON, P.

1979a *Transiciones de la antigüedad al feudalismo, Siglo XXI*, México, D.F.

1979b *El estado absolutista, Siglo XXI*, México, D.F.

BANAIJ, J.

1976 "The Peasantry in the Feudal Mode of Production: Towards an Economic Model", en *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 3, Núm. 3.

BOIS, G.

1976 *Crise du féodalisme: Economie rural et démographie en Normandie orientale du début du 14e siècle au milieu du 16e siècle*, París.

BRENNER, R.

1976 "Agrarian Class—structure and economic Development in pre—industrial Europe", en *Past and Present*, Núm. 70.

1977 "The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo—Smithian Marxism", en *New Left Review*, Núm. 104.

1978 "Dobb on the transition from feudalism to capitalism", en *Cambridge Journal of Economics*, Núm. 2.

- DUBY, G.
1978 *Guerreros y Campesinos, Siglo XXI*. México, D.F.
- ELIAS, N.
1979 *Ueber den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt.
- ELSENHANS, H.
1979 "Grundlagen und Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtschaft", en Ed. D. Senghaas: *Kapitalistische Weltoekonomie: Kontroversen ueber ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*, Suhrkamp, Frankfurt.
- HIBBERT, A. A.
1953 "The Origins of the Medieval Town Patriciate", en *Past and Present*, Núm. 3.
- HILTON, R.
1951 "Y a-t'il un crise générale de la féodalite" en *Annales E. S. C.*, Núm. 6.
1977 *La transición del feudalismo al capitalismo*, Ed. crítica, Grijalbo. Barcelona.
- KAY, C.
1974 "Comparative Development of the European Manorial System and the Latin American Hacienda System, en *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 2, Núm. 1.
- KOSMINKIJ, E.
1955 "The Evolution of the Feudal Rent in England from the XIth to the XV Centuries", en *Past and Present*, Núm. 7.
- KRIEDTE, P.
1980 *Spaetfeudalismus und Handelskapital*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- KRIEDTE, P., MEDICK, H. y SCHLUMBOHM, J.
1977 *Industrialisierung vor der Industrialisierung. Gewerbliche Warenproduktion au dem Lande in der Formationsperiode des Kapitalismus*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- KUCHENBUCH, L.
1977 *Feudalismus—Materialien zur Theorie und Geschichte*, Ullstein. Frankfurt.
1978 "Zur Periodisierung des Europaeischen Feudalismus Ueberlegungen und Fragen", en *Argument—Sonderband*, Núm. 32.
- KULA, W.
1974 *Teoría económica del sistema feudal, Siglo XXI*. Madrid.
- LE ROY LADURIE, E.
1969 *Les Paysans de Languedoc*, Flammarion, París.
1978 "A reply to professor Brenner", en *Past and Present*, Núm. 79.
- MERRINGTON, J.
1977 *Ciudad y campo en la transición al capitalismo*, Ed. Crítica, Grijalbo. Barcelona.
- MISKIMIN, H.
1977 *The Economy of later Renaissance Europe 1460—1600*, Cambridge University Press. Cambridge.
- POSTAN, M. M.
1938/ "The Fifteenth Century", en *Economic History Review*, Núm. 9.
1949/ "Some Economic Evidence of Declining Population in the Later Middle Age", en *Economic History Review*, Núm. 2.
- POSTAN, M. M. y HATCHER, J.
1978 "Population and Class relations in Feudal society", en *Past and Present*, Núm. 78.
- VILAR, P.
1960 "Croissance économique analyse historique", en *Congrès et colloques* 1. Paris, La Haya.
- VRIES, J. DE
1976 *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600—1750*, Cambridge University Press. Cambridge.
- WALLERSTEIN, L.
1978 *El moderno sistema mundial: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI, Siglo XXI*, México, D.F.
1980 *The modern World system II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600—1750*, Academic Press New York.
- WUNDER, H.
1978 "Peasant organisation and class conflict in east and west Germany", en *Past and Present*, Núm. 78.

Presentación de la maestría en historia y etnohistoria

Hilda Iparraguirre y José Antonio
Pérez

La Escuela Nacional de Antropología e Historia abre, a partir del período 1984-86, la Maestría en Historia y Etnohistoria, como área especializada de la División de Estudios Superiores (DES-ENAH). Esta nueva maestría representa un paso más en la nueva dimensión de la política académica de la Escuela, que contempla la creación de nuevas instancias de perfeccionamiento en la investigación y en la docencia. Coincide también con el impulso que ha tomado el estudio de las ciencias históricas a lo largo del país, y que con el pasar del tiempo deberá reflejarse en una producción de alto nivel académico. Así, se ha hecho evidente para la comunidad académica de la Escuela que es virtualmente imposible concebir que la ENAH alcance la importancia que merece dentro del campo de las ciencias sociales, sin que la historia sea jerarquizada a nivel de maestría.

MAESTRIA EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

PRESENTACION

El propósito de la Maestría en Historia y Etnohistoria es la formación de investigadores y docentes especializados en la historia y etnohistoria de México. Entendemos por esto que el eje central del trabajo lo constituye la problemática mexicana, en un contexto americano y universal que haga comprensibles las distintas dinámicas que contribuyeron a conformar su carácter propio y específico.

El punto de partida es una visión crítica del presente que, a su vez, renueve la comprensión del pasado. El objeto de reflexión de la Historia no es ya solamente el pasado, sino que además incluye el presente. Por una parte, la Historia intenta abarcar los hechos de todos los hombres; por otra, aumenta cada vez más su sensibilidad frente a los problemas colectivos. Deberán contribuir, la Historia y la Etnohistoria, a ampliar la memoria de los hombres hacien-

do luz sobre las legitimaciones en que se apoyaron y se apoyan los distintos presentes. Será un esfuerzo encaminado a recuperar la totalidad histórica como propuesta de acción del hombre.

La Maestría en Historia y Etnohistoria se ha constituido como un área especializada en estas disciplinas dentro de la División de Estudios Superiores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (DES-ENAH). Nuestro propósito no apunta a la creación de una entidad burocrática más, sino hacia la conformación de un espacio académico donde sea posible la confluencia de voluntades —muchas de ellas hasta hoy dispersas— de enseñar y aprender, de repensar y elaborar nuevas perspectivas en historia y etnohistoria. El aporte de esta confluencia deberá provenir, necesariamente, de aquellos que representan lo más dinámico de la historia y etnohistoria que hoy se hace en México, en distintas instituciones de estudios superiores y centros de investigación. Será necesario, en consecuencia, hacer a un lado las verdades reveladas, en el entendimiento de que no hay esquema alguno que pueda dar cuenta de la totalidad histórica, desde siempre y en todos los lugares.

Esta Maestría en Historia y Etnohistoria, como área de especialización dentro de la DES-ENAH, tiende a romper con los compartimientos estancos para establecer relaciones lógicas y conceptuales —no únicamente en técnicas y métodos— con la Antropología y la Lingüística. Es difícil establecer hoy día los límites entre el campo del historiador y el del antropólogo. La Historia puede aportar su sentido riguroso de la crítica y la técnica en el tratamiento de las fuentes, su capacidad de fijación del conjunto al cual hace referencia la fuente. Los antropólogos, por su parte, contribuyen con ricas y específicas técnicas de investigación de campo, con herramientas de análisis que hacen posible una más profunda comprensión de las sociedades. En este espacio es donde se puede llegar a una confluencia, tendiendo ese puente que es la Etnohistoria. Esta se constituye como instrumento para rasgar el velo de fenómenos que ante los ojos de los especialistas puros pasan casi

desapercibidos. Desde este campo, es necesario ejercer una crítica global de las fuentes que se han venido utilizando; iniciar la búsqueda de nuevas fuentes para abrir perspectivas distintas y renovadas en la investigación. Estos supuestos permitirán elaborar una disciplina que haga suyo el punto de vista de los propios protagonistas, los cuales han sido encasillados en el calificativo de "pueblos sin historia". Es una búsqueda para encontrar los límites que rompan no

sólo los compartimientos de las especializaciones positivistas, sino más bien, entre "nosotros" y los "otros": los que están dentro de la historia y los que son "primitivos".

Historiadores y etnohistoriadores, antropólogos y lingüistas, tienen el compromiso de renunciar a sus cotos cerrados para transformarse en partícipes de una tarea común, a la que acuden con sus propias herramientas.

MAESTRIA EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

Curso Introdutorio*	Primer cuatrimestre	Segundo cuatrimestre*	Tercer cuatrimestre**	Cuarto cuatrimestre†
Problemas de la Antropología Mexicana, Lingüística e Historia	Teoría Antropológica y Teoría de la Historia	Historia de Europa y el problema del contacto Europa-América	Historia de México	Historia de México
Problemas de la Historia de México	Epistemología	Crítica de Fuentes y Diseño de Investigación	Historia de México	Historia de México
	Taller de investigación I	Taller de investigación II	Taller de Investigación III	Taller de Inves. IV
	Area Pedagógica I		Area Pedagógica II	

*El Curso introductorio y los cuatrimestres primero y segundo son comunes para las áreas de Historia y Etnohistoria.

**La Currícula y contenidos de los cuatrimestres tercero y cuarto son específicos de cada área y los programas se articulan con los contenidos de los talleres de investigación.

TALLERES DE INVESTIGACION

- I. Taller de Organización Social y cosmovisiones prehispánicas.
- II. Taller de Historiografía de la Conquista de México. Revisión crítica de los discursos elaborados sobre el contacto, enfrentamiento y conquista.
- III. Taller de Etnohistoria Colonial: Estudio de los grupos indígenas en la colonia y los elementos que posibilitan la continuidad y el cambio.
- IV. Taller de Desarrollo de la Burguesía y Formación del Estado en México: Siglo XIX. Proceso de transformación de la sociedad mexicana del poder y grupos dominantes coloniales a una

nueva fase nacional de dominación a través del Estado burgués-liberal y de la vía capitalista de desarrollo.

- V. Taller del Proceso Productivo, Clases y Movimientos Sociales, México, Siglos XIX y XX. Formación de grupos y clases y la expansión de sus conflictos e intereses a través de los distintos movimientos étnicos y sociales.
- VI. México Contemporáneo: industrialización y clase obrera. Proceso de industrialización, renegociación de la dependencia económica y organización de la clase obrera en las grandes centrales sindicales.

Perspectivas actuales del indigenismo*

Arturo Warman

En la década de los setentas, el indigenismo mexicano, entendido como la doctrina y la acción político-institucional del estado respecto a las poblaciones aborígenes histórica y socialmente definidas como indígenas o indias, sufrió profundas transformaciones. Desde mi punto de vista, tres son los factores que resultan más útiles para la explicación de los cambios sucedidos:

1) El enorme crecimiento en la magnitud y complejidad de los recursos materiales y humanos controlados por las instituciones indigenistas, que de organismos casi familiares se convirtieron en complejas estructuras burocráticas. Este enorme y rápido crecimiento no estuvo acompañado de cambios de magnitud similar en las concepciones operativas y métodos de acción de las instituciones indigenistas, de tal forma que se prolongaron las prácticas y rutinas previas que no correspondían a la nueva situación. La perpetuación de estos métodos de acción, que eran inoperantes o que debieron de ajustarse profundamente, fortalecieron una estructura burocrática que aplicaba recursos y opciones marginales respecto a las demandas y necesidades de las poblaciones indígenas. Con rigor puede decirse que los principales beneficiarios de la acción indigenista fueron los empleados, técnicos y funcionarios gubernamentales. Por contraste, las acciones institucionales que tuvieron más impacto en los pueblos indígenas fueron promovidas y realizadas por otros organismos del estado. La marginalidad en la acción respecto a las estructuras de explotación y de opresión que someten a los indios, así como la pesada carga burocrática que heredaban las instituciones indigenistas, las ha arrinconado en una posición secundaria dentro del aparato del estado, con poca participación en el debate nacional. La marginalidad, en los momentos en que el país emprende por muchas vías un proceso de redefinición, en el que la pluralidad étnica y la desigualdad son temas prioritarios, limita y puede aislar definitivamente a las ins-

tuciones indigenistas del debate nacional.

2) Como resultado de un amplio debate intelectual y político, los objetivos declarados de la acción indigenista previa, incorporación e integración, fueron sometidos a crítica y, hasta cierto nivel, fueron suplidos por la admisión de la pluralidad étnica y de la autonomía limitada para las naciones indígenas. El debate culminó, hasta cierto punto, en los ámbitos ideológicos y políticos, pero no trascendió a las esferas de concepción del papel y función de las instituciones públicas. En muchas instancias, las instituciones indigenistas siguen jugando una limitada función gestora frente a otros organismos del estado. Esta función gestora en el ámbito estatal provoca que el indigenismo ocupe y a veces usurpe el espacio de la participación directa de los indios, no sólo frente al estado sino respecto al conjunto de la sociedad. El papel de intermediario con resabios paternalistas, que con frecuencia ha implicado pérdida de representación y autonomía para los grupos indígenas, no corresponde ni a las demandas ni inquietudes de los sujetos teóricos de la acción ni a la naturaleza de los organismos públicos en una sociedad crecientemente desigual y en lucha por una democracia real con participación directa y en beneficio de las mayorías. La admisión del pluralismo y la autonomía étnicas requiere de la transformación de las instituciones indigenistas como organizaciones de servicio, de promoción y de procuraduría de las demandas de los pueblos indígenas, expresadas a través de su participación directa. El tratamiento tutelar nunca ha sido necesario y la historia muestra que, finalmente, se alinea con las estructuras de opresión. El amplio debate nacional de la pasada década tiene que profundizarse hasta alcanzar las esferas de la acción institucional para que la nueva concepción plural y participativa se traduzca en actos congruentes y constantes.

3) En la pasada década, los grupos indígenas alcanzaron una nueva etapa en su organización e integración política, que les dio nueva voz a partir de la reformulación de sus demandas y del trazo de alter-

* Presentado en el Foro de Consulta Popular sobre la Cuestión Étnica.

nativas reales para su desarrollo. Como reflejo de condiciones objetivas y de larga operancia histórica, las nuevas instancias organizativas son múltiples y plurales en la medida que son auténticas. Esa pluralidad debe apoyarse y respetarse. Las instituciones indigenistas deben responder a todos sus interlocutores. La integración y consolidación de las organizaciones indígenas es una tarea que a ellos corresponde realizar con libertad. Pese a su diversidad, o mejor dicho, precisamente por ella, las organizaciones indígenas están en posibilidad de asumir tareas centrales en la concepción, administración y ejecución de las funciones encomendadas a los organismos indigenistas y así lo han demandado. La transferencia de las instituciones indigenistas a los pueblos indios y a sus organizaciones, sean las llamadas "tradicionales" o las de formación reciente, debe iniciarse de inmediato. No es una tarea fácil que pueda llevarse a cabo con recetas generales. Todo lo contrario, es difícil y compleja y demandará de la prueba y el error, de la corrección, de la crítica y el debate constante, pero puede lograrse mediante la participación real y creciente de los sujetos de la acción indigenista. La objeción repetida, muchas veces para frenar o retrasar este proceso por los riesgos de corrupción y de inefi-

ciencia, vuelve a ser expresión de paternalismo y tutelaje pero agregados con hipocresía. Cuando la corrupción y la ineficacia están presentes en todo el país y reclamamos la participación para corregirla, ¿cómo argumentarla en contra de la participación indígena?

A partir de los planteamientos previos surge una conclusión ineludible: el indigenismo, como construcción histórica emanada del poder, está condenado a su desaparición por la transferencia de sus funciones a los pueblos indígenas a través del reconocimiento de sus organizaciones autónomas y representativas. La desaparición no puede plantearse como súbita ni menos aún como el resultado de una decisión autoritaria, de un decreto que inevitablemente capitalizarían los sectores más conservadores. La entiendo como un proceso derivado de la participación directa de los pueblos indígenas en la conquista de espacios políticos de los que han sido privados y que dará origen a nuevas concepciones y modelos institucionales, participativos y democráticos. Si el indigenismo no desaparece por transferencia a la autogestión desaparecerá por obsoleto, por marginalidad respecto al movimiento de los pueblos indígenas.

El indigenismo y los indígenas*

Eckart Boege, Héctor Díaz-Polanco,
Andrés Medina, Gilberto López y Rivas

Todo indigenismo, independientemente de su ropaje integracionista, participativo o pluricultural, es un instrumento etnocida. Los renovados discursos y los propósitos declarativos no logran anular este carácter. El indigenismo, cualquiera que sea su nominación, constituye un sistema teórico-práctico que se impone a los grupos étnicos desde aparatos burocráticos, como una fuerza objetivamente opresiva, manipuladora y disolvente.

El llamado "problema indígena" no requiere de indigenismo alguno, de viejo o de nuevo cuño. Más bien, los indigenismos que en el mundo han sido, son parte del "problema" que hay que resolver. La cuestión étnica es un asunto demasiado serio para ponerlo en manos de los indigenistas. Pero es obvio que éstos insisten en seguir manejando la denominada "política indígena", tanto por conveniencia propia como por mandato de un sistema que requiere la sujeción y la manipulación de los amplios grupos étnicos.

Sin embargo, en los últimos lustros los manantiales ideológicos de la "acción indigenista" que practican las agencias burocráticas habían mostrado un agotamiento angustioso y preocupante. El integracionismo daba tumbos, debilitado por la decrepitud y propugnando por una acción demencial que habría resultado, desde el punto de vista de los propósitos de los grupos dominantes, suicida. El indigenismo de "participación" tuvo la efímera vida de un relámpago en un cielo despejado; pagó así su frivolidad demagógica y sus expresas intenciones encubridoras. Se requiere ahora una nueva pantalla ideológica en la que pueda seguirse proyectando la misma política indigenista. De ahí que se ponga énfasis ahora en un indigenismo "pluricultural" o "pluriétnico". Se trata de otro ejercicio, esperemos que el último, del camaleón indigenista.

Así, con nuevos ropajes ideológicos y los necesarios maquillajes, con un cómodo presupuesto y una nueva cosecha de antropeoólogos (muchos de los cuales recuerdan como una lejana pesadilla sus anti-

guas posiciones impugnadoras del indigenismo "oficial"), los diversos aparatos burocráticos (entre ellos destacadamente el INI) se lanzan a su misión de realizar un indigenismo "pluricultural". Este despliegue de banderas que anuncian las buenas nuevas de lo "bicultural", la "autogestión", el "etnodesarrollo" y otros tópicos, no ha logrado silenciar, sin embargo, las dramáticas denuncias de las bases indígenas. De este modo, como en otros casos, encontramos el mismo cuadro: por un lado, las exclamaciones triunfalistas y autosuficientes de los funcionarios indigenistas, que proclaman haber descubierto el verdadero camino para resolver los "problemas" de los indios; por el otro, el inmenso clamor de justicia de los grupos étnicos, el fragor de sus luchas contra las numerosas formas de discriminación, de represión, de opresión, de explotación. Se trata de dos mundos paralelos sólo en apariencia, pues parte importante de aquello contra lo que luchan los grupos étnicos, es precisamente el resultado de la política indigenista.

De hecho, pues, los indígenas de México disponen sólo del arma de sus propias luchas en sus espacios regionales o locales, frente a las guardias blancas, el soldado regular, las varias policías, el acaparador, el enganchador, el intermediario, el burócrata indigenista, el misionero norteamericano, el demagogo político oficial o semi-oficial, el etnógrafo de la miseria, el estudioso de las genealogías, el especialista en relaciones asimétricas... En suma, ello conforma la dura realidad para el indígena en el paraíso del capitalismo atrasado y dependiente.

Frente a todo ello, ¿cuál es la actitud de los indigenistas? En el mejor de los casos, simulada indiferencia, despreocupación cómplice, justificaciones técnicas, deslindes administrativos. La dura realidad es la realidad, y los indigenistas su profeta. Lo que se profetiza es un mejor porvenir siempre aplazado.

Ante las represiones con todo lujo de violencia, los encarcelamientos injustos, la persecución y los acosos, ¿se ha escuchado la voz de los indigenistas? ¿Han movido tan sólo un dedo las numerosas agencias encargadas de las "acciones indigenistas"?

* Presentado en el Foro de Consulta Popular sobre la Cuestión Étnica.

Ante los despojos de las tierras de los grupos étnicos, base de su reproducción y de su sobrevivencia; ante la entrega descarada e irresponsable de los bienes y los recursos de los indígenas (como es el caso de los bosques) a empresarios privados depredadores, por parte de los funcionarios públicos, ¿qué acción se deriva de las "Bases" indigenistas?

Ante los constantes obstáculos que se han levantado y se siguen levantando para evitar que los indígenas puedan crear sus propias organizaciones, formen sus propias estructuras políticas, defiendan sus derechos sin paternalismos, se asocien libremente y se vinculen con otros sectores explotados, ¿qué iniciativas indigenistas se conocen? Lo que conocemos es todo un conjunto de prácticas y proyectos para promover ideólogos indígenas profesionales sin ninguna representatividad y que actúan a espaldas de los intereses de los grupos étnicos; para cooptar o en su caso nulificar o corromper a los auténticos líderes; para disolver las organizaciones que van creando los indígenas o sujetarlas a estructuras políticas ajenas a sus intereses.

Ante la presencia, activa y desafiante, del Instituto Lingüístico de Verano, instrumento de penetración imperialista y de disolución cultural, denunciado y repudiado internacionalmente, ¿qué medidas han tomado las numerosas y muy costosas agencias indigenistas, que no sea evadir toda responsabilidad, atribuyendo la competencia a otros sectores del mismo aparato gubernamental del que forman parte?

Todo esto viene a cuento, *no* porque creamos que el actual indigenismo (y otros de cuyo nombre no queremos acordarnos) pueda actuar de otra manera; *no* porque creamos que del presente "Foro" puedan resultar comportamientos diferentes o "enmiendas" de errores, sino porque los anteriores puntos, tomados sólo como ejemplo de una larga lista de injurias, ilustran el verdadero carácter de la política indigenista.

Por lo demás, los indicados abusos, represiones sangrientas, despojos, maniobras antidemocráticas, etc., que sufren los indígenas, ¿son acaso desconocidos por los organismos indigenistas? ¿no son por cierto de pleno dominio público? Si así es, ¿cuál es entonces el sentido de una "consulta popular"? ¿No se debería empezar por reconocer estos hechos y tomar medidas responsables, aunque sólo fuera para despertar una mínima credibilidad?

Pero no nos engañemos. Las soluciones a los problemas que enfrentan los grupos étnicos no vendrán de ningún indigenismo. Los indígenas así lo perciben ya; por ello se están movilizandando por sí mismos,

agrupándose en organizaciones independientes de los organismos burocráticos, abriendo espacios a vínculos respetuosos e igualitarios con otros sectores explotados, defendiendo sus derechos ciudadanos, sus sistemas culturales y, sobre todo, sus tierras, sus recursos naturales y su producción.

CONSIDERANDO todo lo indicado, y sin que implique expectativa alguna respecto a las estructuras indigenistas vigentes, nosotros, antropólogos y científicos sociales, declaramos que la resolución de la llamada cuestión étnica requiere:

1. El cese de todo indigenismo y, en consecuencia, la disolución de todo aparato burocrático desvinculado de las masas indígenas y ajeno a sus intereses, llámese instituto, dirección general, museo o de cualquier otra manera.
2. Buscar soluciones a la problemática étnica en el marco de un replanteamiento de la nación, y no a partir de acciones indigenistas restringidas y parciales. Ello implica una reestructuración política, económica y cultural de la sociedad, que se sintetiza en una democratización a fondo del país, de acuerdo con un proyecto nacional en el que los grupos étnicos tengan la participación decisiva que legítimamente les corresponde.
3. El amplio desarrollo de las organizaciones indígenas independientes, libres de toda imposición burocrática. Son estas organizaciones, y sólo ellas, las que pueden garantizar la consolidación de los complejos étnicos, y no los planes de "etnodesarrollo" elaborados en el gabinete desde arriba y sin considerar los intereses y las verdaderas reivindicaciones de los indígenas. Sólo las organizaciones de los propios indígenas, aliadas a otros sectores, pueden detener con sus luchas los despojos, los abusos y las imposiciones; y defender sus sistemas culturales, así como el derecho al pan y la libertad.
4. El desmantelamiento de los instrumentos de penetración cultural y política que aún perviven, como el Instituto Lingüístico de Verano, y la expulsión de sus miembros de sus centros de influencia.
5. La desaparición de toda forma de explotación, opresión, segregación y discriminación basadas en las diferencias étnicas y nacionales, lo que en suma significará la desaparición del indigenismo. Así sea.

Carta abierta de Francisco Emilio de los Ríos

Aboga porque no se disuelva el INI

Señor director:

En relación con la nota aparecida en este diario el 18 de febrero, referente a que en el foro de consulta popular de intelectuales se pidió la desaparición del indigenismo, me permito solicitar tenga a bien disponer la publicación de las siguientes consideraciones en la sección *Correspondencia*.

La catilinaria leída por el director de la Escuela de Antropología e Historia fue, como se afirma en la nota, la más aplaudida por su semántica corrosiva. A la manera impetuosa de Robespierre, el doctor Gilberto López y Rivas aseveró que todo indigenismo es un instrumento etnocida; por lo tanto, el Instituto Nacional Indigenista debe ser disuelto.

A mi ver, el problema más serio lo constituyó la falta de pruebas empíricas que hubiesen conducido a un desarrollo lógico del juicio petitorio de disolución de la institución. Sustitutivamente, el discurso se desenvolvió en una serie de inculpaciones y conjuros casi dogmáticos e irónicos, que en última instancia provocarían, sin discusión, el más encendido beneplácito de los eternos enemigos de los indígenas: las burguesías explotadoras y discriminadoras. El caldo más gordo servido en escudilla dorada para los reaccionarios, cocinado paradójicamente en el casino antropológico de ultravanguardia.

Clamar por la desaparición de un organismo estatal es hasta cierto punto, y por el momento, aguardar que el fruto de los olmos sean las peras. Ni el Estado burgués, ni el de otro signo, puede asumir posiciones neutrales; el carácter de su teoría y práctica será mediatizador o vindicativo; todo depende del sofisma o compromiso verdadero que desde el

poder se maneje para la interlocución con las comunidades y de la respuesta que éstas den a la falacia o veracidad de las líneas de acción gubernamentales.

Dentro de un marco de mordazas políticas y limitaciones jurídicas, administrativas y económicas, el INI por más de tres décadas ha trabajado con los grupos étnicos del país, y si por este condicionamiento sus programas y acciones lejos están de haber cubierto todos los frentes que con justicia reclaman las sociedades indias, se puede asegurar que el ánimo de sus trabajadores más que imbuido o estimulado por el estipendio (magro en comparación con el que devengan del presupuesto oficial algunos docentes de la antropología) se ha visto alentado por la convicción de estar contribuyendo con generosidad solidaria a la lucha por la emancipación del indígena. En ese combate sin aspavientos de terrorismo declamatorio, han perdido la vida varios trabajadores. Para ellos, la piedad de un recuerdo perenne.

Mis votos fervientes porque los foros de consulta popular continúen maguer en los mismos se caiga en desafueros. Preferibles son el silencio aplastante que imponen las dictaduras de izquierda o de derecha. Ojalá y en breve se haga realidad la petición formulada por el profesor Natalio Hernández en el mencionado foro acerca de que intelectuales indígenas —sabios del pueblo profundo— dialoguen con académicos. La confrontación puede generar análisis que alumbren un camino distinto al callejón sin salida del nihilismo. Acaso sea posible encontrar la alternativa de revolucionar y humanizar las circunstancias sin recurrir al expediente trágico de los cambios cualitativos y cuantitativos sustentados en paradigmas de violencia.

UnomásUno, martes 8 de marzo de 1983, p. 2

Respuesta a la carta de Francisco Emilio de los Ríos

Boege, Medina, Díaz-Polanco y López
y Rivas

Precisan su posición con respecto al INI y los grupos étnicos.

Señor director:

Con respecto a la carta del señor Francisco Emilio de los Ríos, publicada en la sección *Correspondencia*, en la que se hace referencia a nuestra ponencia *El indigenismo y los indígenas*, presentada en el Foro de Consulta Popular organizado por el INI, queremos precisar lo siguiente:

Para poder comprender la encendida defensa del INI que hace el señor De los Ríos debemos comenzar por reparar una omisión, no del todo inocente: que nuestro espontáneo contendiente se desempeña en aquella institución como diligente burócrata indigenista y, por lo tanto, que su cortés misiva, pretendidamente objetiva, se inscribe en el marco de la lucha de ese organismo por sobrevivir como una "flor en el pantano".

Nuestro crítico afirma que los aplausos a nuestra ponencia se debieron a la "semántica corrosiva" del documento, dejando de lado intencionalmente el contenido del discurso y *olvidando* mencionar que aquellos que con su aplauso manifestaron su acuerdo con la posición política que sostuvimos eran, en buena parte, indígenas de organizaciones independientes, quienes posteriormente denunciaron allí mismo y en presencia del señor De los Ríos con las "pruebas empíricas" contundentes que éste extrañamente reclama, el papel mediatizador y demagó-

gico del aparato indigenista.

La angustiada reacción del señor De los Ríos ante nuestra propuesta de desaparición del indigenismo y los aparatos indigenistas, pone de manifiesto la corta visión histórica y política del burócrata, quien insensible ante la dramática situación de los grupos étnicos, muestra sin embargo, su alarma frente a la sola posibilidad de dejar de ejercer el indigenismo como *modus vivendi*. Ante esta sintomática miopía, nos parece indignante la falta de respeto del señor De los Ríos, quien para encubrir las actividades de esta institución, hace mención de trabajadores del INI que "han perdido la vida", sin recordar los numerosos indígenas asesinados y encarcelados, ante la mirada impávida de los indigenistas.

La calificación del *nihilismo* que el señor De los Ríos imputa a nuestra ponencia, constituye un recurso demasiado sobado como para tomarse en serio. Sin embargo, vale la pena indicar que en nuestro documento se adoptan posiciones precisas. Si estos planteamientos le parecen *nihilistas*, ello se debe a que, contrario a la limitada visión indigenista, concebimos la problemática étnica en el marco de un replanteamiento global de la sociedad, y a la intención del señor De los Ríos de confundir a los incautos... que cada vez son menos.

Eckart Boege, Héctor Díaz Polanco, Andrés Medina y Gilberto López y Rivas.

UnomásUno, domingo 13 de marzo de 1983, p. 2

¿Herejías...? A propósito de las críticas de Luisa Paré y Samuel Villela

Silvia Terán

A Marx, en reconocimiento a los combates que libró contra los mitos de su tiempo.

Este es un comentario a propósito de dos artículos que se han escrito para cuestionar los planteamientos que escribí en un artículo intitulado "Aquí se Estrelló la Ciencia". No voy a responder refiriéndome a los aspectos que en esos artículos se mencionan porque lo considero inútil y aburrido para el lector, pero sobre todo porque creo que lo que está en juego son ciertas perspectivas que se derivan de un modo de ver y evaluar las experiencias a las que uno se enfrenta. Por eso he preferido hacer una serie de referencias que están detrás de los puntos de vista que expresé en dicho artículo, más que polemizar con sus autores.

La polémica no me gusta porque es evidente que cada una de las partes habla desde su razón y, desde ella, tiene razón. Su razón se finca en su experiencia y, en ese sentido, es difícil decir que alguien está equivocado porque ¿quién dice dónde está el error? Para que haya error se necesita una VERDAD y ¿quién tiene la VERDAD?

Por mucho tiempo estuve convencida con Luisa y Samuel —antiguos compañeros de escuela— de que la verdad estaba en el marxismo. Actualmente sigo utilizando el marxismo porque me parece un instrumento útil para analizar y entender lo que ocurre en el mundo, pero no por ello excluyo la utilización de otras herramientas, e incluso la creación de algunas cuando no puedo entender ciertas experiencias con los conceptos que existen. Ahora creo que hay cosas más importantes que la defensa de una verdad o de un punto de vista. Este cambio de mirada me fue doloroso, pero indispensable. Hubo experiencias del mundo, de mi contorno, que me enfrentaron. ¿Cómo justificar, por ejemplo, la intolerancia de los Estados socialistas, en los que sus líderes —contra todos los principios libertarios del comunismo— se mantienen en el poder desde que lo toman hasta que la muerte se los arrebató? ¿Cómo entender la represión popular en un estado como el polaco, en el que supuestamente los dirigentes son comunistas y los que insurgen son los mismísimos obreros? ¿Cómo entender el dogmatismo y la intolerancia del

marxismo académico con todo su escolasticismo, su culto a las citas y a la autoridad de las palabras sagradas de un texto y de un hombre? ¿Cómo entender la inconsecuencia entre las convicciones que se pregonan y los actos egoístas, intolerantes y autoritarios con la gente, los amigos y los familiares?

Se me puede rebatir con el clásico argumento —que, por cierto, yo esgrímí por mucho tiempo para no ver lo evidente— de que el hecho de que sucedan esas cosas no invalida al marxismo, ni al socialismo como experiencia positiva. Efectivamente. Conozco marxistas muy respetables y creo que hay aspectos positivos en las experiencias socialistas. Sin embargo, eso me pareció insuficiente en un momento dado, porque los aspectos que no alcanzaba a justificar, no me parecían ni me parecen circunstanciales, sino al contrario, profundamente consustanciales. En el capitalismo, o en otros sistemas, uno también puede encontrar experiencias buenas, pero lo básico anda mal. Así llegué a pensar del socialismo, pues allí se mantiene una dominación básica que no me parece muy loable por muy socialista que sea.

Las explicaciones que me he buscado a lo mejor no están muy bien encaminadas, pero creo que los síntomas a que me refiero en las cosas que he escrito, no son pura invención mía. Por cierto que en este camino, aunque mis inquietudes surgieron en torno al marxismo, porque era en lo que yo creía "a pie juntillas", en un momento dado he llegado a pensar que el problema no es el marxismo, sino algo más amplio que lo incluye como podría ser la misma ciencia y, aún más, la cultura occidental en su conjunto.

Quizá Luisa y Samuel no comprendan mis inquietudes porque, como es de suponer, ellos creen en lo que dicen y hacen, pero estoy segura de que yo expreso la experiencia de otras gentes que seguramente se han formulado las mismas dudas que yo, a partir de experiencias externas e internas si no iguales, sí semejantes. Seguramente de mí, como de otros, se dirá que estamos confundidos, que no entendemos

el problema de la transición, etc. . . Puede ser. Pero es que yo no encuentro una diferencia básica entre el autosacrificio cristiano que les exige a sus fieles aguantarse aquí en la tierra, para ganar las glorias de la otra vida en el cielo, y el autosacrificio comunista, que les exige a sus partidarios aguantarse los horrores de la dictadura burocrática, para alcanzar las glorias del comunismo venidero, quién sabe cuándo. O para no irse muy lejos, el ejemplo se equipara con la demanda del actual Estado Mexicano que pide al pueblo austeridad, solidaridad y paciencia para atravesar la presente crisis. . . En cualquier caso, es difícil que el pueblo se aguante y solidarice con el Estado, cualquiera que éste sea, cuando éste se basa en la intolancia, la represión, la corrupción, la mentira y qué sé yo.

Sóloamente en base a una fe ciega, a una inocencia bíblica, a hábiles malabarismos o a cualquier otra cosa por el estilo, puede uno ponerse a atacar los horrores capitalistas y defender, al mismo tiempo, el terror socialista. Y que no se me acuse de unilateral, Luisa. Las injusticias generadas por las contradicciones básicas de uno u otro régimen, son igualmente lamentables. La diferencia estriba, para mí, en que el capitalismo es casi un cadáver —lo cual no significa que no hay que seguir haciendo la lucha por destruirlo y enterrarlo— y en cambio, el sistema socialista es una esperanza naciente, motivo por el cual resulta alarmante que ya empiece a oler a podrido. ¿Con qué autoridad moral vamos a defender esa alternativa si desde el principio, defenderle significa justificar una nueva opresión? Para creer en algo, es importante creer en nosotros mismos y ¿es posible acaso creer en nosotros, en nuestra integridad, basándonos en una doble moral que condena por un lado lo que por otro justifica?

Yo francamente no creo que sea posible vivir integrado y con un respeto a uno mismo, criticando las desgracias del capitalismo y defendiendo las dictaduras socialistas. La trampa, creo, consiste en haber confundido el marxismo con las causas populares, pues mucha gente que se inquieta por estas cuestiones, no enfrenta la crítica al marxismo y al socialismo porque lo vive como una traición al pueblo. Para mí marxismo y pueblo no son iguales. Yo creo en el pueblo y estoy convencida de que siempre, a lo largo de la historia, los pueblos han tenido una enorme capacidad para resolver sus problemas cuando hay que hacerlo, con o sin intelectuales. Y sin intelectuales mejor, porque también la historia nos demuestra que éstos siempre se han puesto en la vanguardia y siempre acaban siendo el nuevo poder que domina al pueblo. No dudo que existan intelectuales respetables y desprendidos, que hayan resuelto sus problemas internos con el poder y que puedan participar acompañando al pueblo, pero creo

que esto es más bien la excepción y que la regla es la ambición de poder. El marxismo es la voz de algunos intelectuales que quieren identificarse con las luchas populares —lo cual es muy respetable—, pero ni es LA VOZ del pueblo —como muchas veces aparece—, ni tiene el monopolio de la solidaridad popular. Me parece importante realizar este deslinde para poder mirar de frente las verdades que ha engendrado el socialismo y para admitir que pueden existir varios caminos que conduzcan a la liberación de la explotación, el dominio y la opresión.

Otro deslinde que me parece necesario y urgente, es el que hay que hacer entre marxismo y marxistas. Esto no lo digo para salvar la “infalibilidad del marxismo” frente a las “debilidades humanas”, pues el marxismo es un producto humano y, como tal, es un reflejo de las gentes que lo producen y lo reproducen, es decir, de los marxistas. Lo digo más bien para ubicar al marxismo como lo que es: un cuerpo de ideas, un instrumento, y no como LA VERDAD en que lo han querido convertir muchos marxistas. Pobre Marx. ¿Qué haría si viera convertida en una nueva religión su pensamiento y a él, que tanto combatió mitos, dioses y santos, convertido en uno de ellos? Pero sobre todo ¿qué haría de ver que a nombre de sus ideas que buscaban romper con el dominio y la explotación, se han montado las dictaduras más sólidas de la historia y que ellas no son precisamente del proletariado, sino de la más nefasta y oscura burocracia? Pero ni modo. Ni a él, ni a otros científicos que han producido poderosas armas de dominio, los podemos responsabilizar directamente por haberse sometido a su destino, que es el destino de una sociedad, de una cultura, de una lógica que nació marcada con el signo del dominio y que, al paso de los siglos, no ha hecho más que cambiar de fachada, permaneciendo fiel a sí misma. Pero por desgracia —¿o por fortuna?— nosotros no tenemos la opción de la incertidumbre que sí tuvieron quienes nos antecedieron. Las cartas del juego están lo suficientemente abiertas como para poder adivinar el rostro del futuro que habíamos elegido.

Ni el marxismo, ni la ciencia, ni ninguna corriente filosófica o moral, tienen el monopolio de la verdad. Sólo cuando el marxismo deja de ser todopoderoso, omnipotente e intocable a nuestros ojos, nos es posible utilizarlo para entender al propio marxismo, la ciencia de la cual es parte y cualquier pensamiento, como un producto humano, clasista, histórico, imperfecto y perecedero como cualquier otro. Aplicar el marxismo al marxismo y a la ciencia ha sido una tarea reveladora y difícil porque ha implicado la remoción de muchas certezas que han justificado el lugar social de los especialistas del saber, de nuestros privilegios y nuestra soberbia. Ha implicado, en pocas palabras, el cuestionamiento de mi identidad.

La aplicación de la teoría del valor a la producción de conocimientos ha sido el corolario necesario de un proceso que comenzó por ser un cuestionamiento existencial. Así como en un momento dado me surgieron una serie de interrogantes acerca del socialismo, igualmente me enfrenté a una serie de incongruencias que observaba entre los científicos en su desprecio hacia el saber de "los otros", en su desprecio a la subjetividad, en sus prejuicios, intolerancia, falta de solidaridad, envidias, afán de prestigio. Sobre todo, me impresionó la presencia de estos ingredientes en aquellos que supuestamente tenían una conciencia social y un compromiso con las luchas de su tiempo. En la búsqueda de respuestas a estas inquietudes, la aplicación de la teoría del valor a la producción científica fue un instrumento intelectual útil que me abrió la puerta hacia la crítica de mi formación, de mi medio, de mi actividad. El uso de tal instrumento me ha llevado a concluir, a grandes rasgos, lo siguiente:

— Que la ciencia es la forma dominante de producción de conocimientos en la etapa de la industrialización, es decir, en el capitalismo y en el socialismo.

— Que como forma productiva está históricamente determinada por la sociedad y la clase que la produce, que es, finalmente, la clase en el poder.

— Que así como la producción capitalista económica se basa en la propiedad privada de los medios productivos, la ciencia se fundamenta, antes que nada, en el monopolio de la verdad.

— Que así como la producción económica capitalista es la culminación de una historia de despojos progresivos de los medios productivos de los productores directos, que se inició desde tiempos inmemoriales, la producción de conocimientos se inició en aquellos mismos tiempos, con la germinación de las clases, del Estado y de los especialistas del saber. Estos inventaron LA VERDAD, al mismo tiempo que la monopolizaban, despojando así a las clases sojuzgadas de su principal medio productivo que es su capacidad reflexiva. Desde entonces, esas clases han sido depositarias de la "ignorancia", nombre-estigma que se otorga despectivamente a aquellos que están fuera de los marcos de la producción especializada e institucionalizada del saber.

— Que la producción científica de conocimientos, es una producción de valores de cambio, pues los conocimientos han sido despojados de elementos subjetivos, merced al método científico, y gracias a la objetividad son productos enteramente para consumo de otros y no del productor. Para que el producto sea un valor de cambio se ha requerido de despojar de su subjetividad al "objeto" del conocimiento (hombres y naturaleza) y al "sujeto" del proceso de conocimiento.

— Que para que existan especialistas capaces de renunciar a su subjetividad, para pensar con objetividad, es decir, no con los propios pensamientos sino con los pensamientos dados, adecuados, se requiere de un largo entrenamiento escolar.

— Que la renuncia a su subjetividad es la renuncia al ejercicio del poder personal y que la adopción de la objetividad es la transferencia de ese poder personal a la "sociedad" para la acumulación de poder social.

— Que como el poder social no es un poder colectivo de toda la sociedad, sino que es el poder de una clase, la ciencia es el discurso de esa clase y ha servido para acrecentar su poder.

— En resumidas cuentas, que en la historia de producción de conocimientos se refleja la misma lógica —aunque en su propio código— que en la producción material y que, en este sentido, no son historias paralelas, una determinando a la otra, sino una, y la misma historia en la que los dos procesos se determinan mutuamente y cuya racionalidad es, por supuesto, la misma, o sea, la racionalidad de la explotación y del dominio. Esta lógica, en la ciencia, se refleja no sólo en las relaciones sociales de producción científicas, es decir, en las relaciones de producción, distribución y consumo científico, sino también en la racionalidad científica, es decir, en sus presupuestos, en su método, en la objetividad, en la búsqueda de generalizaciones, en su estructura causal y en la experimentación.*

Es evidente que tales ideas serán muy impopulares entre los científicos —marxistas o no marxistas— porque rompe con nuestra imagen de benefactores, humanistas, inocentes buscadores de la verdad y porque señala que justamente en la objetividad, el gran pilar de la ciencia es donde radica la violencia más dura que la actividad científica ejerce sobre los productores y consumidores de ciencia. Pedir que tales ideas sean acogidas por los científicos es como pedirle a un burgués que haga suya la teoría del valor trabajo; sin embargo, he decidido lanzar mis ideas por si acaso. . .

Mientras el marxismo o cualquier forma de pensamiento se viva como la VERDAD, lo único que haremos a nuestro paso es colaborar con la reproducción del dominio, pues degradaremos otras verdades y buscaremos convertir a los otros o, en su defecto, destruirlos. El monopolio de la verdad va de la mano con la intolerancia y con el ejercicio del dominio ¿o no?

Para salirse de esa lógica —al menos en el terreno que nos movemos— es necesario integramos como

* Todas estas ideas están un poco más desarrolladas en un artículo que escribí en 1981, en la revista *Yucatán: Historia y Economía*, titulado "El Espejo del Poder".

individuos, recuperar esa parte subjetiva a la que la estructura científica nos pide renunciar. Una vez recuperada, es posible aceptar que la verdad no existe y por lo tanto no es monopolizable —aunque socialmente sí lo es—, y rescatar las reflexiones que hacemos, antes que nada, para nuestra vida —como valores de uso—. Es el único camino que vislumbro para actuar en la dirección que uno desee con integridad y respeto a uno mismo y a los demás.

También por esos motivos, tampoco me interesa defenderme o atacar a Samuel y a Luisa. Respeto sus convicciones y no creo justo decirles que están equivocados ¿quién soy yo para hacerlo? Lo único que me interesa es que quede claro el porqué de mi punto de vista y también comentar, de paso, que creo que Samuel no me interpretó bien, o yo no

supe darme a entender. El punto de partida de su crítica es que, según él, yo digo que el “objeto” de estudio recupera su mirada gracias a las buenas intenciones del investigador. Si eso fue lo que dije, me solidarizo con sus observaciones, pero tengo la impresión de haber dicho algo distinto. Y a propósito, quiero protestar porque la revista “Cuicuilco” ha publicado dos críticas a mi artículo, sin dar a conocer el artículo en cuestión. Creo que sería justo que los lectores de “Cuicuilco” conozcan directamente lo que dijo Silvia Terán.

Para finalizar quiero agradecer los comentarios de Samuel y Luisa y agregar que es una lástima estar tan lejos porque me gustaría mucho tomar un café con ellos, para platicar de éstas y otras cosas. Saludos.

En contra de "El defensor y el defendido"

Mauricio Rosas

Publicamos el siguiente artículo por solicitud del autor, en el cual polemiza con el artículo titulado El defensor y el defendido. Dialéctica de la agresión entre los Mochó: Motozintla—Chiapas, firmado por el Dr. Jesús F. García—Ruiz y aparecido en el Núm. 8 de esta revista.

1. El estudio que presenta el artículo en cuestión tiene, en palabras del autor, 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 reproducción de ciertas estructuras determinantes y de ciertos valores referenciales.

El que a continuación desarrollaremos se centra 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".

2. Para fundamentar teóricamente su estudio, comienza citando un fragmento de la obra de Paul Mercier *Historia de la Antropología*; pensamos que para ver el valor real de lo que piensa Mercier acerca de lo por el autor citado, hay que ampliar la cita hasta las conclusiones:

"En los periodos precedentes se denominaba religión y magia a lo que ahora se tiende a estudiar como creencias y técnicas de manipulación del mundo y del hombre, que no adquieren sentido más que en relación con un conjunto más amplio: es decir, la concepción del mundo y de la sociedad que se construye cada grupo humano. Ha sido necesario algún tiempo para que los antropólogos reconociesen entre los 'primitivos' la existencia de un sistema de pensamiento íntegro, con una lógica propia, que explica y justifica a sus ojos todas sus instituciones y comportamientos 'ideales'. Se desborda aquí el sector de los hechos mágico—religiosos, que no son más que el aspecto más espectacular de una 'realidad' ideológica mucho más amplia". Hasta aquí cita nuestro autor a Mercier, el cual a continuación nos relata los intentos dados en el sentido antes marcado, a los que sitúa entre la década de los treinta y de los cincuenta, y concluye:

"El estudio de las representaciones conscientes que una sociedad hace de sí misma, no puede dis-

pensar otras formas de observación, ni justificar una dimisión del antropólogo ante el problema de la explicación. Algunos 'estadios' de la realidad social—aspectos morfológicos, bases económicas, etc., son olvidados con demasiada frecuencia. La lógica del mito recibe demasiada atención y, contrariamente, las contradicciones de la historia no reciben la suficiente. La cultura 'real' desaparece enteramente tras la cultura 'ideas'. *En verdad, no puede ser aceptado el idealismo sociológico subyacente a toda esta tentativa.*" (el subrayado es nuestro, MR). Podríamos dejar hasta aquí la cita, pero seríamos injustos con las mismas conclusiones de Mercier, así que la terminaremos: "Sin embargo, M. Griaule y los que han trabajado en la misma dirección, en particular G. Dieterlen y D. Zahan, han aumentado en enormes proporciones nuestros conocimientos de las formas de pensamiento y de las religiones africanas; han renovado enteramente los datos del problema de la 'mentalidad primitiva', lo cual representa una adquisición definitiva. Los estudios consagrados a las religiones tradicionales deben responder, sin embargo, a exigencias mucho mayores." (Mercier, 1969: 186—189). Como punto de partida de su argumentación nos parece que Mercier mismo es explícito en cuanto a la validez de este tipo de estudios, por lo que no entendemos cómo puede decir lo siguiente: "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". (¿!??)

Pero sigamos con su argumentación; después de lo antes citado nos dice: "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”.

Analícemos los anteriores párrafos, pues no nos parecen claros, quizá por el nivel de abstracción que tienen el cual nosotros no alcanzamos. El autor nos habla, de “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 del mismo”. Esta afirmación nos parece que el autor la hace para sí mismo, pues no especifica ni cuáles son las sociedades estudiadas, ni cuáles son los estudios que le provocan esa reflexión, por lo cual nos parece gratuita y fuera de lugar dicha afirmación.

El siguiente párrafo nos dice: “Toda sociedad, todo grupo humano, se ha dado —históricamente— los medios de conocimiento y 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.” Aunque no es claro lo que en principio nos dice, estamos de acuerdo que todo grupo humano ha obtenido históricamente conocimientos del entorno ecológico en el que vive y que ha producido formas de acción sobre el mismo. Pero donde ya no es nada claro, es cuando habla de los “medios” que han estado y están determinados por la “especificidad identificadora” que sitúa a los individuos en el “contexto concreto”. ¿Cuál es esa “especificidad identificadora” de los “medios”? ¿Se refiere a la cultura del grupo? ¿O está refiriéndose a las fuerzas productivas desarrolladas por el grupo? Y completando el párrafo, al ya estar situados por la “especificidad identificadora” en el contexto concreto (suponemos habla de la “realidad del medio ecológico y geográfico en que están situados”), esta situación les obliga a realizar la *apropiación* en situación de *reciprocidad y dependencia*. El grupo en cuestión está *obligado* a realizar la “apropiación”, ¿Cuál apropiación? ¿Apropiación de qué?, ¿Se refiere quizá, por haber empleado en una ocasión el término Modo de producción, a la apropiación de la naturaleza para obtener de ella sus medios de vida y así su propia vida material? ¿Y si la respuesta a la anterior interrogante es afirmativa, es posible que esto se dé en situación de reciprocidad y dependencia? Por el momento no decimos nada ya que la apropiación no se da en abstracto, sino en concreto,

es decir en la forma en que una sociedad humana determinada en una época determinada de su historia la realiza.

Continuando con su argumentación el autor pasa a hablarnos de el “sistema de representaciones”, que lo define de la siguiente forma: “. . . 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”. Como la piedra de toque continúa siendo la “apropiación” y sigue hablándonos con abstracciones, nos vamos hasta el final de su argumentación teórica, en el que se vuelve más claro acerca de qué son los sistemas de representaciones: “. . . 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”. Antes de pasar a ver las implicaciones de esta ensalada, quisiéramos no dejar pasar desapercibido algo que también en su texto manifiesta el autor, su inconformidad en tanto él siente que se acusa de “idealistas” a quienes abordan la mal llamada “brujería”, “magia”, y los acusadores son los que dan los “referentes analíticos considerados como válidos por el cuerpo socioprofesional legislador”. Grave acusación lanzada contra los cuerpos colegiados de antropólogos en el país, saltada muy a la ligera ya que no da pruebas de ella.

3. Creemos necesario hacer algunas precisiones a la información presentada en el artículo que nos ocupa, pues sin ellas nos parece que se manipulan afirmaciones en él hechas.

a) Se nos dice que “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”. Lo de reciente en el cambio de nombre depende de lo que el autor entienda por ello, ya que estamos en 1982 y el nombre de Motozintla de Mendoza lo obtuvo en 1925, cuando substituyó al que antes tenía, que era Motozintla de Romero, en honor de Matías Romero.

b) La cabecera municipal de Motozintla es el asentamiento de los Mochó como a sí mismos designan la lengua que hablan, la cual es perteneciente a la familia lingüística mayance, donde según la clasificación de Terrence Kaufman, el Motozintleco está situado de la siguiente forma:

IV Grupo Kanjobal Mayor

IV A Grupo Chuj
Tojolabal
Chuj

IV B Grupo Kanjobal Propio

a) Kanjobal
Acateco
Jacalteco
b) Cotoque: MOTOZINTLECO y
Tuzanteco

(Kaufman, 1976)

Políticamente Motozintla es la cabecera del Distrito de Mariscal del Estado de Chiapas, el cual es colindante con el de Soconusco. La importancia de Motozintla en lo comercial ya la marcó nuestro autor; nosotros queremos agregar que gran parte del municipio está en la región geográfica del Soconusco, y que el desarrollo capitalista de dicha región viene dándose desde principios de siglo, debido a las plantaciones cafetaleras, que han ligado a la región con el comercio mundial. Esto tiene gran importancia como veremos posteriormente.

Nuestro autor dice que los mochó son objeto de agresiones sistemáticas por los grupos protestantes “que a través de un proselitismo dogmático, irrespetuoso e intolerante están agrediendo la conciencia y la libertad interior y exterior de los mochó. 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 sabia que permite elaborar el copal blanco. En varias ocasiones hemos visto a evangelistas, adventistas, testigos. . . ir ante las autoridades policiales para acusar a los mochó de prácticas de ‘brujería’”. En principio no entendemos por qué un estudioso de los “sistemas de representaciones” habla despectivamente del proselitismo dogmático, teniendo en cuenta que las religiones siempre tienen un cuerpo de dogmas, y que cualquier miembro de una religión que quiera hacer proselitismo es dogmático al hablar de su religión, como lo son los católicos, los musulmanes, etc. . . Por otra parte, es amarillismo el decir que se ha sido testigo de las denuncias para acusar a los mochó de prácticas de brujería, primero porque en Motozintla no hay una “reservación” mochó sino que viven dentro de la ciudad, y si bien se concentran en algu-

nos barrios de la misma, en ellos también viven mestizos o “ladinos”; las acusaciones son hacia individuos, y dichas acusaciones no tienen ninguna trascendencia de orden legal, pues no hay en México persecución religiosa, hay libertad de culto, y por otra parte, si el autor mantuvo contacto con las autoridades civiles de Motozintla se podrá haber percatado de que una característica social de Motozintla es la de las acusaciones de todo tipo por medio de anónimos que constantemente se hacen llegar tanto a las autoridades como a individuos en particular. Y acerca de que les llegan a cortar a veces los árboles de copal para que no extraigan su sabia, basta recordarle al autor que en párrafos anteriores nos habla de la descripción que de la época de la colonia hace Fuentes y Guzmán como un vasto territorio cubierto de numerosos árboles de copal, y que él mismo dice cómo el copal sigue siendo en la actualidad producido en escala que lo lleva a exportarlo a Guatemala. Yo sólo quisiera añadir los siguientes datos: Motozintla cuenta con un mercado abierto durante todos los días de la semana, al que se añaden puestos en tianguis en las calles aledañas los días domingo; en él se puede comprar copal en dos presentaciones, el copal negro en bolas usado ritualmente en toda el área mayance, por lo cual es susceptible de exportación, y el copal blanco que se presenta como tamal, es decir envuelto en hojas y atado; localmente a esta forma de presentar algo le llaman “pante”.

Por otra parte, si hiciéramos una descripción geográfica de la situación de Motozintla no podríamos evitar el decir que en la cañada que forma el río Motozintla y que después se une pasando Mazapa de Madero hasta Amatenango de la Frontera con el Cuilco Viejo (el letrero de la carretera dice Grijalva), que es tributario del Grijalva, Motozintla está hacia el final de uno de esos extremos, a 1200 m.s.n.m., en esa cañada, por espacio de unos quince kilómetros, en las laderas de las montañas de la Sierra Madre de Chiapas, hasta los 1600 m.s.n.m. aproximadamente están cubiertas de árboles de copal; razón por la cual no nos parece tan terrible agresión que de vez en cuando se corte un árbol de copal; nos parece ridículo.

c) El autor del artículo nos dice que “Frente a este estado de cosas, la etnorresistencia —garante de la reproducción social— se ha estructurado, y el nuevo *ahwal meesah* —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.’” Aquí el autor nos

está hablando de una persona en particular y su acción particular, individual, aunque sea el "dueño de la mesa" dentro de la organización tradicional. Posteriormente, nos dice que esa situación también "ha llevado a una parte importante del grupo mochó 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". Para poder ver el valor de la anterior parrafada, quisiéramos dar un poco más de información acerca de Motozintla, como dice el autor citando a Andrés Medina (en un artículo aparecido en 1973 en el volumen X de *Anales de Antropología*, de la UNAM, en él se indica que la información es un trabajo de campo efectuado en 1967 básicamente); Motozintla se ha convertido en el centro de la actividad económica de la Sierra Madre desde hace unos 25 años (40 en la actualidad tomando en cuenta el tiempo en que se hizo el trabajo de campo de Medina) y se han producido transformaciones profundas debido a la influencia ininterrumpida de Mestizos que se han apoderado totalmente del poder administrativo, económico y político, dejando a los mochó totalmente marginados de los centros de decisión. . . , esta situación que se nos refiere se vino dando con mayor anterioridad de la que nos dice Medina, ya que la situación estratégica que tiene Motozintla en la Sierra Madre de Chiapas, desde que comenzaron a traer "enganchados" a Tzeltales y Tzotziles de los altos de Chiapas y esto se remonta a principios del presente siglo, ya que por 1903 un finquero del Soconusco, Guillermo Kahle, abrió las primeras oficinas enganchadoras de San Cristóbal Las Casas. Siendo paso obligado entre los Altos y el Soconusco, en ella se instalaron comerciantes, finqueros pequeños, guardias "blancas", arrieros, etc., que desplazaron a los mochó del centro de la población hacia la periferia, del poder político es-

taban desplazados con anterioridad. El desarrollo capitalista de la producción cafetalera combinó hábilmente formas de servidumbre agraria a fin de garantizar la fuerza de trabajo necesaria para las labores culturales del café, y si se buscó la forma de traer esta fuerza de trabajo desde los Altos, es por que la regional y la migrante de Guatemala no alcanzaba a llenar las necesidades de producción, el propio tipo de producción y la modalidad de combinar la servidumbre agraria hizo que apareciera desde temprano una división de clases muy definida, y que la agudización de las contradicciones de clases estallaran, que la lucha política en todos los terrenos, incluyendo el ideológico, se reflejaron en Motozintla; así se puede comprender la existencia de un líder socialista muerto en Motozintla, que le da su apellido para que sea Motozintla de Mendoza. En la actualidad, tenemos también que decir que los mochó no tienen tierras comunales, están organizados en ejidos, junto con mestizos, por lo que la actividad política de ellos se centra en principio por el control de la asamblea de ejidatarios y de los puestos representativos de ella (comisario ejidal, etc., etc.), lo anterior sumado a la lucha política junto con los mestizos pobres y estudiantes por el control de la presidencia municipal, la cual han llegado a obtener, aunque con maniobras, los burgueses, los pequeños comerciantes, pequeños finqueros, dueños de los transportes, etc., se las hayan quitado antes de que cumplieran el segundo año de labores. En estas luchas políticas vitales para la comunidad, la organización tradicional no tiene ningún peso ni significación, la situación religiosa de credos, no está desvinculada de la lucha política, y en esta lucha intervienen también organizaciones políticas partidarias, hasta 1978 sólo tenían actividad política formal el PRI y el PAN; el PRI a través de la CNC tenía su mayor fuerza y quienes tenían oposición con ella se agrupaban en la CCI. Hacia 1975 la CNC junto con la Secretaría de la Reforma Agraria organizaron, siguiendo una convocatoria nacional el Consejo Supremo Mochó, esta forma de organizar políticamente a una etnia, basada en el consejo supremo de los tarahumaras, servía para legitimizar al Estado, pero los ejidatarios mochó vieron en ella una forma de trabajo político que los diferenciaba y les daba exclusividad frente a los mestizos y las clases dominantes. En principio la designación de dedazo cayó en un miembro de la CNC, pero en cargos secundarios ejidatarios dirigentes, que desarrollaron una revaloración cultural a la par que acciones políticas y económicas en favor de los ejidatarios, han ayudado a fomentar la conciencia étnica reforzando la conciencia de clase. Por las razones anteriores, nos vemos obligados a decir que el autor del artículo se haya confundido acerca de

las causas de lo que llama la etnorresistencia y acerca de la importancia de la organización tradicional mochó como aglutinador de los intereses de grupo. Por otra parte, aunque se ha llegado a aumentar desde hace tiempo el rendimiento por hectárea a través de fertilizantes químicos, en la producción de maíz este es y ha sido insuficiente para cubrir las necesidades de alimentación, y no produciendo ni ropa tradicional, ni alfarería de autoconsumo, viviendo en casas que desde hace muchísimos años usan techos de lámina de zinc, o de cartón; para cubrir sus necesidades de consumo han tenido que vender su fuerza de trabajo en el mercado de trabajo de El Soconusco en las fincas cafetaleras, donde de mediados de septiembre a mediados de enero se necesitan trabajadores para el corte de café, allí ocurren junto con mames de la zona y de Guatemala, tzeltales y tzotziles de los Altos, tojolabales etc. . . . Obtienen el dinero necesario (¿?) para sus necesidades de consumo que satisfacen en el mercado de Motozintla o bajan a Tapachula por las mercancías. Los comerciantes guatemaltecos conocidos como "chirries" les dan acceso a radios, grabadoras, lentes oscuros, ropa, etc., de fabricación japonesa o estadounidense, etc., y esto cuando ellos mismos no suben al fronterizo pueblo de Niquivil o van a La Mesilla en Guatemala para "fayuquear". Ahora sí nos podemos preguntar ¿A qué se refiere el autor con eso de que el modo de producción no se ha modificado básicamente? ¿Cuál modo de producción? ¿El "depende" de la producción de maíz significa no modificar sustancialmente el "modo de producción"? Creemos que las bases sobre las que pretende sostenerse el autor no son firmes.

d) El autor supuestamente nos está escribiendo acerca de los mochó, pero en su punto cuatro nos habla de haber presenciado una operación de contratación de un "agresor" en El Porvenir, comunidad que es cabecera de el municipio de el mismo nombre, localizada en la parte alta de la sierra (2800 m.s.n.m.), a cuatro horas en vehículo motorizado de Motozintla que es donde viven los mochó. Esta comunidad de El Porvenir es fundamentalmente mam con alguna población mestiza; hasta hace pocos años la comunicación con esta comunidad era difícil por lo accidentado del terreno y la nula conservación que se daba a la brecha de comunicación.

e) Por último, queremos señalar que la existencia de los "chimanes" no es privativa de los mochó, ya que también los mames y los que así mismos se llaman cakchiqueles localizados en Mazapa de

Madero, los nombran y reconocen las mismas funciones.

Para concluir, creemos que el artículo debería de haberse quedado en su descripción etnográfica de el defensor y el defendido, lo cual tiene un valor importante como conocimiento científico de un fenómeno del grupo étnico estudiado.

No sabemos si las fotografías que acompañan el texto son dadas por el autor del artículo para ilustrarlo, o fueron puestas por la redacción de la revista, en cualquier caso es un error ya que éstas son de otros grupos étnicos y no de los mochó, con lo cual la confusión se aumenta, ya sea de buena o mala fe.

Al principio de nuestro análisis citamos a Paul Mercier en relación al tipo de estudios como el que nos ocupa; creemos que resulta importante volverlo a hacer:

"El estudio de las representaciones conscientes que una sociedad hace de sí misma, no puede dispensar otras formas de observación, ni justificar una dimisión del antropólogo ante el problema de la explicación. Algunos 'estadios' de la realidad social —aspectos morfológicos, bases económicas, etc.— son olvidadas con demasiada frecuencia. La lógica del mito recibe demasiada atención y, contrariamente, las contradicciones de la historia no reciben la suficiente. La cultura 'real' desaparece enteramente tras la cultura 'ideas'. En verdad, no puede ser aceptado el idealismo sociológico subyacente a toda esta tentativa".

Espero que las anteriores observaciones puedan ser de alguna utilidad para la banalidad del tema tratado centralmente en el artículo, ya que en la actualidad creemos que la actividad guerrillera en Guatemala en la parte colindante con Motozintla, la presencia de los refugiados indígenas y el ejército mexicano, la creciente lucha de clases en Motozintla, etc., tienen y han tenido un impacto mucho mayor para una conformación ideológica entre los mochó, que adquiriendo mayor conciencia de clase como explotados, refuerzan esta misma con una conciencia étnica, y en este proceso en el enfrentamiento que tienen con los explotadores como clase concretada objetivamente en: comerciantes, dueños de fincas, dueños de transportes, etc.; es claro que las acciones de los protestantes son de menor importancia en tanto cuestiones de credos, en Motozintla son para el pueblo, incluido en él los mochó, más peligrosas las acciones del Club de Leones en el terreno ideológico.

BIBLIOGRAFIA

MERCIER, PAUL

1969 *Historia de la Antropología*. Ediciones Península. Barcelona

MEDINA, ANDRES

1973 "Notas Etnográficas sobre los Mames de Chiapas", en *Anales de Antropología* de la UNAM, Volumen X. México, D.F.

KAUFMAN, TERRENCE

1976 *Proyecto de alfabetos y ortografías para escribir las lenguas Mayances*. Ministerio de Educación, Guatemala.

VELASCO, J. AGUSTIN

1976 *El Desarrollo Comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*. UNAM. México, D.F.

TESTIMONIOS

Comisión de filosofía e ideología de la indianidad

Consejo Indio de Sud América (CISA)

El presente informe es producto de los aportes de las organizaciones bases y participación directa de las poblaciones indígenas a través de sus estudios, investigaciones y prácticas concretas. El factor orden y disciplina jugó un papel importante en el sano desarrollo de las deliberaciones. En vista de que consideramos ricos e importantes los aportes de los participantes y de que existen puntos comunes o de coincidencia, puntos de divergencia y antagonismos, traemos en forma objetiva las conclusiones de esta jornada de trabajo, la cual lleva la sana intención de abrir un proceso de discusión, análisis, investigación, para comprobarlo con la práctica social que libramos diariamente en nuestras bases, y que contribuyen a la unidad y organización para la conquista de triunfos y victorias. Consideramos que éste es un tema complejo, delicado y polémico, por el cual nuestras determinaciones y conclusiones no deben tomarse a la ligera o alegremente, por querer imponer o salir airoso ante un planteamiento teórico. Está en juego nuestra organización y el destino de nuestros pueblos indígenas. El factor tiempo no debe apresurarnos, impacientarnos y desesperarnos, para tomar decisiones a la ligera sobre un tema tan profundo y complejo.

APORTES DEL I CONGRESO INDIO DEL OLLANTAYTAMBO, CUSCO, PERU, 1980.

Considerando: Que el pensamiento cósmico de la vida y del mundo que nos rodea, es la base sustantiva para comprender la IDEOLOGIA INDIANISTA, la cual significa: orden en constante movimiento y la armónica sucesión de opuestos que se complementan;

Que la IDEOLOGIA INDIANISTA como el pensamiento del mismo indio de la naturaleza y del universo, es la búsqueda, el reencuentro y la identificación con nuestro glorioso pasado, como base para tomar en nuestras manos la decisión del destino de los pueblos indios;

Que el INDIANISMO se nutre en la concepción colectivista y comunitaria de nuestra civilización tawantinsuyana, basada en la filosofía del bienestar social igualitario.

Que la concepción científica india define al hombre como parte integrante del cosmos y como factor de equilibrio entre la naturaleza y el universo, ya que de ello depende el desarrollo de su vida creadora en la tierra.

Que el Occidente está en franca decadencia; su vaga filosofía sólo profundiza la teoría de la muerte y sus ideologías políticas carecen de contenido humano y no tienen aplicación en el mundo indio;

POR LO TANTO, NOS DEFINIMOS:

1o. Los PUEBLOS AUTOCTONOS de este continente nos llamamos INDIOS porque con este nombre nos han sojuzgado por 5 siglos, y con este nombre definitivamente hemos de liberarnos, SER INDIO ES NUESTRO ORGULLO. EL INDIANISMO propugna al Indio como el autor y protagonista de su propio destino, por eso es nuestra bandera de lucha y consigna de liberación continental.

2o. Los PUEBLOS INDIOS somos descendientes de los primeros pobladores de este continente: te-

nemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y como herederos de una cultura milenaria al cabo de casi 500 años de separación, estamos nuevamente unidos para vanguardiar nuestra liberación total del colonialismo occidental.

3o. Reafirmamos el INDIANISMO como la categoría central de nuestra Ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socio-económico-política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política.

4o. Rechazamos el INDIGENISMO porque corresponde a la ideología de la opresión, ya que desde su mismo origen ha servido a los intereses racistas de los gobernantes (Estado), de las Misiones (Religión) y de la Antropología (Ciencias Sociales).

5o. Reivindicamos el COMUNITARISMO, pauta de conducta diaria de nuestros antepasados, traducida en el ayni, la mink'a, el camayaji, el yanapacu y otras formas colectivistas que se practicaron en todo el continente, avaladas por la alta moral justiciera del "ama sua, amma llulla y ama qhella", lo cual es completamente diferente y anterior al Capitalismo y al Socialismo del Occidente.

6o. Rechazamos las CORRIENTES POLITICAS copiadas de Europa, porque ninguna de ellas intenta siquiera nuestra liberación. La DERECHA en sus diversos matices, es opresora del indio, y la izquierda en sus variadas facciones, divide a nuestros pueblos en Clases Sociales antagonicas. Ambas son criaturas de la misma casta dominante que odia al INDIO.

7o. Repudiamos el RACISMO por sustentar una teoría no demostrada de la superioridad biológica permanente de una raza humana sobre otras, pretexto que

han utilizado y utilizan los europeos invasores y sus descendientes para exterminar físicamente a nuestros pueblos, y NO SOMOS RACISTAS porque nunca hemos pretendido SER SUPERIOR ni hemos aceptado SER INFERIOR a ningún otro pueblo de la tierra.

8o. Y puestos de pie, por la memoria de nuestros mártires indios, JURAMOS restaurar nuestras ciudades de piedra, retomar nuestro destino político, reivindicar nuestra personalidad histórica, revalorar nuestra cultura milenaria, proclamando nuestro orgullo de ser PUEBLO INDIO.

APORTES DEL PRIMER SEMINARIO, SOBRE IDEOLOGIA, FILOSOFIA Y POLITICA DE LA INDIANIDAD, CUSHIVIANI, PERU, 1982

El pensamiento y vida de los pueblos indios se basa en los siguientes principios fundamentales:

1. En la DIALECTICA: como Ley General del Universo, en su característica única de contradicciones NO antagónicas.

2. En el MATERIALISMO ARMONICO: como pilar del pensamiento científico-filosófico del hombre.

3. En el ORDEN COSMICO: como Modelo de Organización.

4. En el COLECTIVISMO y el COMUNITARISMO: como prácticas y como normas de vida. MATERIA Y ENERGIA

El universo está constituido por la materia como su elemento fundamental.

La materia es absoluta, eterna e infinita. Constituye todo el cuerpo del cosmos sin límites, nunca tuvo un principio y jamás tendrá un fin en su existencia. Siempre está en movimiento y en constantes cambios. Su transformación principal es siempre de la masa hacia la energía y luego, nuevamente, de la energía a la masa, por siempre. Masa y energía son los dos estados principales de la materia. La energía es la masa de la materia en diversos grados de movi-

miento, internos y externos, produciendo fuerzas para su propia transformación constante e infinita.

La materia en el universo está regida por un orden, cada uno de sus elementos ocupa un lugar determinado en el espacio y el tiempo en relación recíproca y equilibrada de sus fuerzas; por tanto el cosmos o el universo es un sistema organizado y regido por sus propias leyes.

LA DIALECTICA

La materia, elemento principal cósmico, para su propia existencia, movimientos y cambios está regida por una Ley General, externa e infinita como ella misma:

LA DIALECTICA.

La materia que es el cuerpo, y la dialéctica que es su espíritu son una misma cosa, jamás existirían exentas una de la otra. La dialéctica como Ley General, eterna e infinita del universo se presenta en la naturaleza cósmica y en la vida social humana (que es la prolongación de la misma naturaleza cósmica), bajo dos características fundamentales: 1. Como CONTRADICCIONES NO ANTAGONICAS, es decir como complementariedad de dos fuerzas opuestas (en toda unidad menor y mayor), y 2. Como CONTRADICCIONES ANTAGONICAS. La primera es característica fundamental que rige eternamente la existencia y la dinámica de todos los seres en el universo y, en consecuencia, a las sociedades colectivas y comunitarias en la vida humana; y la segunda es sólo característica pasajera que generaron las sociedades clasistas del sistema occidental; apareció con este sistema y morirá con este sistema. El Pueblo Indio, por esencia y por espíritu practica y domina la primera de las características y es opuesto irreconciliable de la segunda característica, que es sólo esencia y práctica del mundo occidental individualista clasista.

MATERIALISMO ARMONICO

Todo conocimiento y pensamiento Indio corresponde a su propia realidad social y a la realidad de su relación con la Madre Naturaleza de la cual el hombre es integrante y consecuencia.

Naturaleza, seres vivos, hombre y organización social humana somos la misma cosa, unidades menores diferentes hermanadas y regidas por las mismas leyes e integrantes de la gran unidad mayor: el Universo o Cosmos.

El COSMOS, por naturaleza, es un gran cuerpo organizado donde sus elementos, regidos por fuerzas y energías opuestas y complementarias, guardan a cada cual su lugar respectivo y el equilibrio entre sí, originando así orden y armonía en todo el desarrollo de su existencia infinita.

Hombre y naturaleza somos materia organizada, desde lo más simple hasta lo más complejo, desarrollando movimientos y cambios constantes, en lo interno y en lo externo de los elementos, todo en gran orden y gran ARMONIA, y es esta característica universal que rige nuestros conocimientos, nuestra concepción del mundo y todo el espíritu de nuestra cultura.

EL ORDEN COSMICO

En el Universo y la naturaleza todo es orden, todo es armonía. En ello no hay "lucha de contrarios", ni destrucción entre partes para poderse generar la dinámica y el cambio, sino OPOSICION COMPLEMENTARIA entre las partes distintas de la unidad mayor y la unidad menor y generarse así constantemente nuevos estados, siempre en armonía, en orden, y no en el caos.

En el universo todos los elementos están organizados colectiva y comunitariamente, entre ellos no hay desigualdades antagónicas, sino posiciones y situaciones diferentes, complementarias y armónicas.

COLECTIVISMO Y COMUNITARISMO

La humanidad es parte integrante de la naturaleza, una prolongación semejante del universo que, participando de sus mismas leyes, debe organizarse igualmente en forma colectiva y comunitaria como el universo mismo.

La organización y la concepción filosófica—ideológica de la humanidad, en los principios, tuvo los mismos caracteres de los Pueblos Indios actuales, sin desigualdades y con práctica de organizaciones colectivas. Había igualdad y armonía entre todos los seres humanos en cualquier confín de la tierra y también entre ellos y los demás seres de la naturaleza. Y esa es invariablemente la esencia india, nuestro espíritu. Los Pueblos Indios estamos organizados y somos practicantes de las “contradicciones no antagónicas” que es la característica fundamental de la dialéctica, ley general del universo. Y, es desde esta concepción india (que es pura realidad) que naturaleza, humanidad y sociedad somos una misma cosa y no partes excluyentes ni enemigas entre sí. La gran desigualdad antagónica—destruictiva que existe en el mundo de hoy, se generó en occidente. De la igualdad y armonía de las sociedades humanas de los primeros tiempos, de aquella “comunidad primitiva” igualitaria que todos reconocen, es que en occidente se degeneró al ESCLAVISMO: un modo de sociedad donde apareció la lucha entre los hombres, la propiedad privada sobre todos los recursos de la naturaleza, la jerarquía vertical, el individualismo, el egoísmo y la “explotación del hombre por el hombre”. Esta desigualdad, esta desarmonía antinatural generada en occidente desde la etapa del esclavismo, hoy se ha hecho más fuerte y más sofisticada y ha llegado a una etapa de barbarie que los mismos occidentales llaman como el del capitalismo imperialista.

En el mundo de hoy, hay pues dos sistemas diferentes, irreconciliables: el mundo indio colectivo, comunitario, humano, amante y conecedor profundo de la naturaleza, frente al mundo occidental depredador, individualista, egoísta y destructivo de la naturaleza. El problema es pues no solamente de lucha de clases, ni sólo de pobres contra ricos, ni sólo de izquierdas contra derechas, sino de dos sistemas diferentes, de dos formas y actitudes diferentes frente a la vida y a la existencia. Es por todas estas consideraciones que el Pueblo Indio es modelo vigente para la futura humanidad, porque es colectivismo humano viviente en completa armonía y amor a la madre naturaleza. Occidente como sistema desaparecerá por ser antinatural, y sus gentes (también nuestros hermanos), que caminaron por sendas oscuras y equivocadas por muchísimas generaciones, volverán a ser seres naturales, para conformar con nosotros una sola humanidad, sin odios ni desigualdades, con amor y respeto a nuestra Madre Naturaleza, fuente de toda vida y de toda existencia.

RELIGION

El hombre con el desarrollo de la cultura, es la máxima expresión de la evolución de las especies vivas. Es la obra y arte más avanzada de la naturaleza en cumplimiento de sus propias leyes y objetivos más elevados.

El hombre debe su existencia y condición a la Madre Naturaleza quien es al mismo tiempo un reflejo de ella misma. En esta convivencia recíproca, el hombre agradecido, vuelve sus ojos a la madre creadora en actitud de veneración y reverencia, personificando y diferenciando las fuerzas benéficas en cada uno de sus elementos.

Todo el cosmos (y sus leyes) influye en su vida y es razón de su existencia. Toda la fuerza vital

cósmica es “padre y madre” del hombre y de todos los seres vivos, son: hermanas plantas, hermanos animales y hermanos hombres semejantes. El cosmos, la naturaleza, los seres vivos y los hombres somos una familia, colectiva y comunitaria. La vida y la muerte es, para nosotros, sólo un constante cambio entre los elementos simples (inorgánicos) hacia los elementos complejos (orgánicos) y viceversa, en la Madre Tierra. Emergemos de ella, y volvemos a ella, por siempre. La muerte no es terror para nosotros los indios, muchos la esperamos con gran alegría como un retorno a la Madre Naturaleza para llegar a emerger nuevamente conformando nuevas vidas. Nuestro espíritu no se separa jamás de nuestro cuerpo porque es su fuerza vital creadora inseparable. En el retorno constante del cuerpo a la Madre Naturaleza, ese espíritu vital vuelve a incorporarse a la energía creadora del cosmos, para inmediatamente continuar con la generación de nuevas vidas. En el pensamiento indio la religión es, pues, la concepción sagrada del universo. Se halla vinculada al eterno sentimiento interior del hombre y es nexo con el principio espiritual y sagrado de la naturaleza.

La religión como producto de la cultura humana, es la práctica de la convivencia armónica entre el hombre y el universo, es nuestro diálogo, nuestra comunicación permanente y nuestro intercambio recíproco de valores con nuestra Madre Naturaleza. Es la vida diaria en franco respeto y armónica convivencia e interrelación con los demás seres que habitan en nuestra PACHA MAMA y el cosmos.

La religión como una conducta o línea de espiritualidad individual no existió ni existirá jamás para nosotros los Indios. Para el indio la religión está en el respeto y en la aprehensión del medio que nos rodea para una existencia mejor en todos los órdenes de la vida.

MORAL INDIGENA

La moral indígena está constituida por normas y reglas de conducta propias a una vida colectiva y comunitaria. La convivencia está determinada por el carácter comunitario de la moral, de la religión y de la vida social.

Nuestra moral está supeditada a los intereses totales de nuestras comunidades indígenas. Su objetivo es la armónica concordancia de nuestra ideología colectivista con nuestra vida comunitaria.

La fidelidad al mundo indio, a la Pachamama y a todas las naciones indias, es obligación principal del código moral indio.

La moral indígena descansa en el bienestar comunitario que se manifiesta a través del trabajo, que es obligación y causa del honor del indio frente a la comunidad.

El colectivismo y la ayuda mutua puede resumirse en lo siguiente: **TRABAJO DE TODOS PARA TODOS**

El trabajo en bien de la comunidad y la preocupación de cada uno por conservar y alimentar la riqueza comunitaria, son mandatos que se cumplen dentro de nuestras comunidades. Estos mandatos se resumen en una norma muy importante: No se puede comer si es que no se ha trabajado. La moral equivale a la amistad y a la fraternidad, respeto a toda otra vida, a la no hostilidad entre seres vivos en todo orden y a la Madre Naturaleza.

La moral indígena exige al indio se observen las normas de convivencia comunitaria, ser atento y respetuoso con todos los miembros de la comunidad. La armonía familiar es fundamental para la armonía comunal. La vida comunitaria exige amor recíproco dentro de la familia, la igualdad y ayuda mutua entre el hombre y la mujer, la amistad y la confianza mutua entre padres e hijos.

PONENCIAS CONCRETAS DE LA TESIS PRESENTADA POR

SIXTO VASQUEZ SULETA (Argentina):

—Los pueblos indios deben poseer, o por lo menos controlar y/o manejar en los lugares en que habitan, los medios masivos de comunicación, poniéndolos al servicio de la difusión y afianzamiento de la cultura indígena. Entonces los indios tienen que —y pueden— tener y conducir estaciones de radio, producir casets, discos, videotapes, editar libros, revistas, y diarios e inclusive producir películas.

—Los objetivos de la lucha de las organizaciones y pueblos indígenas pueden concretarse en dos:

a) el reconocimiento de nuestros derechos civiles y políticos como seres humanos, y

b) el redescubrimiento y reafirmación del estilo de vida de nuestros antepasados indígenas.

—Se puede ser indio, por condición, convicción o por ambas cosas, y de acuerdo a ello, se es indio por origen o por indigenización. Ser indio o ser blanco es más un estado mental, una cuestión espiritual que un asunto somático.

APORTES DE LAS DELEGACIONES DE LAS ORGANIZACIONES ONIC (Colombia), CONACNIE (Ecuador), Frente por la Defensa de los Derechos Indígenas de Venezuela (Venezuela), Mapuches (Chile).

Se considera al indígena como un ente con sus características particulares: costumbres, lengua, música, ritos, creencias, formas de vida, etc. Mantiene una interrelación equilibrada entre el hombre, cosmos y naturaleza.

La lucha por la supervivencia ha sido un factor elemental en las diferentes generaciones del indígena; es decir, el indígena para sobrevivir ha tenido que enfrentar y dominar los mismos elementos que forman parte de la cosmovisión (Hombre—Naturaleza—Cosmos).

En su mundo se ha presentado contradicciones antagónicas e irre-

conciliables, desde la imposición de castigos, sacrificios humanos, a los miembros de su propio grupo o población, hasta enfrentamientos, pugnas y persecuciones y exterminios de grupos y poblaciones por completo. Ha existido un poder o jerarquía bien central o aislada. Ha habido imposición y sometimiento de una civilización sobre otra.

El indio se ha caracterizado por ser combativo, tanto en el pasado, presente como en el futuro.

La organización social, pese al colectivismo, ha dependido en gran parte del poder adquisitivo, acumulación de bienes, fuerza y capacidad de enfrentar a los elementos que le rodean. De allí la diferenciación, jerarquías y poder dentro de un mismo grupo o en relación a otro pueblo o civilización.

Antes de la presencia del mundo occidental ya existían grandes civilizaciones con avances científicos, tecnológicos: con poderes y bienes a costa de las persecuciones, hostigamientos, detenciones, saqueos y exterminios de otros pueblos indígenas con relativa desigualdad y desventaja para el enfrentamiento o negociación.

Antes de la opresión de los españoles conquistadores, en las poblaciones se apreciaban contradicciones internas, que fueron aprovechadas para someter a los indios fácilmente a su yugo.

La presencia de occidente implica un cambio en el orden del dominio, sometimiento, exterminio y poder sobre el mundo indígena.

Algunos creyeron que se trataba de la salvación, otros asumieron una posición contemplativa y otras vicisitudes, combatieron y expusieron su vida en una frontal lucha violenta.

Las formas de colonización son relativamente sofisticadas en relación a la que tenían los indios para enfrentar y resistir.

Los colonizadores optaron por diferentes tácticas para el sometimiento, dominio, control o exter-

minio. Jugaron y combinaron con el PODER MILITAR, sembrando el terror, persecución, saqueo, guerras, destrucciones, asesinatos masivos de indios, violaciones a mujeres y niños. PODER IDEOLÓGICO, a través de la religión, haciendo uso de la cruz, sembrando miedo, temor, terror; hacen que por un lado dobleguen al indio en deponer su actitud de combatir y resistir; por otro lado dividen al indio en creyentes y no creyentes; otros son exterminados por acceder, claudicar o traicionar a su pueblo.

En el PLANO ECONOMICO, se presenta un saqueo total de las riquezas del suelo y subsuelo de las tierras indígenas. Se somete a un forzado e inhumano sistema de trabajo donde mueren miles y miles de indios. Pero ante el agotamiento de las fuerzas físicas y la resistencia de no someter a este sistema de trabajo, se sustituye y se refuerza la mano de obra indígena por los negros esclavos que son comprados en el mercado externo.

Esta etapa disminuye y extermina en gran parte a las poblaciones indígenas, nuevos modelos de producción, esquemas organizativos, políticos e ideológicos.

El sistema de sometimiento y opresión se acentúa, cambia de nombre, nuevas categorías; los colonizadores son verdaderos verdugos.

En el proceso histórico, una nueva forma de dominio y opresión se les presenta a los indígenas. La presencia del neo-colonialismo, la valorización del hombre indígena y no indígena por el valor de cambio económico, la acumulación de bienes y capital, el poder político y militar hacen que un hombre esté sobre otro, un país sobre otros, de una forma avanzada, desarrollada sofisticadamente. La penetración a través de los poderes económico-político, ideológico y militar se hace cada día más moderna, se acentúa cada vez más y se amolda

a los intereses de la clase dominante y opresora.

Con el indio, que es un ser oprimido, marginado, humillado y doblemente explotado, surgen nuevas categorías, sectores sociales, que conforman un gran bloque: el de los explotados y oprimidos.

Pues toda esta penetración en el contexto histórico, social, político, ideológico y económico no escapa ni es ajena a las poblaciones indígenas. De ahí que hoy día la enajenación, alienación y pérdida de la identidad étnica es manifiesta. Por otro lado, encontramos indios explotadores y explotados, opresores y oprimidos, a veces en relaciones esclavistas y semi-feudales. Indios que asesinan a otros indios para arrebatarles sus tierras, y bienes en defensa de su "honor". Surge el cacicazgo ideológico, político y militar entre los indígenas para someter a otros. Nace la burocracia indigenista que vive a expensas de la problemática indígena. El personalismo, individualismo, arribismo, la búsqueda de renombre y prestigio mellan la mentalidad indígena.

Actualmente, cuando se intenta reconstruir una ideología o filosofía indiana, no debe descartarse o desconocerse el proceso histórico, social, político, ideológico y económico en el cual se encuentran inmersas las poblaciones indígenas, siendo mayoría o minoría.

El intento de construcción de una ideología como método de acción práctica, para el CISA debe estar íntimamente relacionado con el carácter mismo de la organización si es: amplia, democrática, popular, política, cultural, gremial o religiosa.

El CISA debe convertirse en el verdadero sector central de las actividades de los movimientos y organizaciones indias de Sud América, con una estrecha relación activa y participativa de las organizaciones base, respetando su autonomía, independencia y per-

sonalidad jurídica y espacio político.

Trabajar en función de un método de acción con una convicción clara y real de la situación indígena para el proceso de transformación social, liberación nacional, la conquista de una sociedad justa y humana donde los pueblos indígenas puedan autodeterminarse. Hacer uso de alianzas con los demás sectores explotados y oprimidos del país, para la conquista y respeto del espacio político que deben tener los movimientos indios. Haciendo uso de su fuerza organizada y autonomía en el proceso de transformación social, liberación nacional y la autodeterminación.

Evitar la imposición y sometimiento de cualquier modelo económico, político e ideológico, tanto del mismo mundo indio como foráneos, que impidan nuestro desenvolvimiento, poder de decisión y autonomía en el proceso de transformación social y liberación nacional.

Planteamos que donde existan mayorías, las organizaciones indígenas tomarán el camino que ellas consideren convenientes, de participar o no con los sectores populares, para el cambio del sistema de explotación existentes en ese país. Debemos reconocer la existencia aun de la forma de organización comunitaria, a pesar de la múltiple introducción económica, ideológica, observándose todavía rasgos de ese tipo de organización, para lo cual debemos levantar nuestra lucha en la recuperación de estas formas comunitarias para el bienestar de pueblos indígenas.

PROPOSICIONES Y RECOMENDACIONES:

1. Profundizar en el estudio e investigación de las realidades concretas de los pueblos indios. Su convicción ante el universo, su visión y concepción de la naturaleza y el mundo.

2. Realizar seminarios por áreas o zonas sobre Filosofía e Ideología Indígena.

3. Mantener espíritu de solidaridad, hermandad, unidad y lucha en el proceso de reconstrucción de la Ideo—filosofía indiana.

4. Realizar publicaciones de los trabajos, de las experiencias alcanzadas por las organizaciones base.

5. Mantener permanente vigilancia en cuanto al desarrollo de los diferentes conflictos sociales que se presentan en la región en la cual se encuentran involucrados sus organizaciones base, para que esta práctica enriquezca la teoría a construirse.

6. Se solicita autonomía y respeto de las organizaciones base que posee su propia experiencia y práctica social que redunde en una teoría.

7. Para la publicación de los materiales de este Congreso con respecto a ideología y filosofía no debe hacerse en forma aislada, sustentando los otros aportes para evitar el ventajismo e imposición de una supuesta verdad.

8. Sustituir el término “Ideología y Filosofía” por SABIDURIA Y PENSAMIENTO INDIO.

CONCLUSIONES

1. En esta comisión se dio una rica discusión, aportes de nuevos elementos teóricos para la reconstrucción de la Ideología y Filosofía Indiana.

2. Quedó demostrado que aún faltan elementos teóricos como

prácticos para la consolidación de una teoría coherente.

3. Sólo la práctica dará la razón y veracidad de los elementos teóricos que se propone definir como Ideo—filosofía india.

4. El CISA, sin autoritarismo, imposición, caudillismo, etc, podrá ir eliminando las asperezas de contradicciones no antagónicas.

5. El presente trabajo como fruto de la participación activa y efectiva de las organizaciones base, no se puede considerar como acabado, decreto o mandato.

6. Sólo la práctica, unidad, lucha y organización determinará si nuestras teorías son acertadas o no, si son coherentes o no, si son válidas o no. Este es un intento de reconstrucción de la concepción de la naturaleza, el mundo y del universo indígena.

CUADRO EXPLICATIVO DE LAS CARACTERISTICAS DEL SISTEMA INDIO FRENTE AL SISTEMA OCCIDENTAL

SISTEMA INDIO

Materialismo armónico

Dialéctica: Práctica de las contradicciones no antagónicas en todo orden desde el materialismo armónico.

Religiosidad Cósmica.

Organización horizontal colectiva y comunitaria con práctica de la dualidad como característica esencial.

Economía colectivista comunitaria no monetaria.

Administración comunitaria.

Ciencia y tecnología en equilibrio armónico con la naturaleza.

Sociedad sin clases.

SISTEMA OCCIDENTAL

IZQUIERDA

Materialismo dialéctico

Dialéctica: Práctica de las contradicciones no antagónicas en todo orden desde el materialismo ateo.

Ateísmo.

Organización vertical, impositiva, totalitaria y clasista.

Economía capitalista de estado, monetarista.

Burocracia estatal partidarista (“dictadura del proletariado”).

Ciencia y tecnología depredadora de la naturaleza.

Sociedad clasista.

DERECHA

Idealismo metafísico

Dialéctica: Práctica de las contradicciones no antagónicas en todo orden desde el idealismo metafísico.

Religión idealista.

Organización vertical, individualista, elitista y clasista.

Economía de capitalismo privado —monetarista.

Gobierno oligárquico de liberalismo burgués (“democracias” y dictaduras).

Ciencia y tecnología depredadora de la naturaleza.

Sociedad clasista.

Burguesía y lengua nacional

Bárbara Cifuentes*

El trabajo de René Balibar y Dominique Laporte¹ es una valiosa contribución para el estudio de la política del lenguaje en las formaciones nacionales. La problemática de la cuestión nacional ha sido objeto de tratamientos económicos, sociales, culturales y políticos: sin embargo, el enfoque lingüístico ha quedado sistemáticamente excluido de una consideración histórica rigurosa. Desde nuestro punto de vista, el principal problema ha residido en una caracterización excesivamente esquemática y reduccionista de la relación lengua-nación: en ella, la lengua se considera como un elemento aislado de las condiciones sociales, como un medio de comunicación neutro y preexistente, o relacionado exclusivamente con un espíritu nacional definido en forma muy vaga (Humboldt). Estas posiciones derivan con frecuencia hacia una postura acrítica respecto al problema de los mecanismos y medios de comunicación comunes al interior de las fronteras nacionales, ya sea con exclusión o paralelos a la diversidad lingüística que representa la existencia de grupos lingüísticos minoritarios. Consecuentemente, en excepcionales ocasiones se cuestiona la significación socio-histórica de la "lengua nacional" y las características de su configuración (ideológicas y de uso) en los espacios que le son propios.

A lo largo del texto, las autoras analizan históricamente el proceso de constitución del francés como lengua nacional, haciendo énfasis en la importancia de ésta en la formación de un Estado nacional capitalista. En este sentido, el estudio atiende básicamente —de ahí su importancia— a la significación política de los procesos de uniformación lingüística en los Estados nacionales modernos.

Es importante señalar, en primer término, que el enfoque de Balibar y Laporte no pueden asimilarse a las corrientes que analizan este tipo de pro-

cesos desde la perspectiva de la Planeación Lingüística o la Sociología del Lenguaje, ya que no comparan los objetivos específicamente sociolingüísticos que marcan estas disciplinas. Se trata aquí de un enfoque histórico que, con una perspectiva materialista, traslada conceptos althusserianos al campo de la política del lenguaje, e introduce categorías generales para comprender el papel del lenguaje en la reproducción de los aparatos ideológicos del Estado.

Los materiales de trabajo proceden de la "Histoire de la langue française des origines á 1900" de Ferdinand Brunot, publicada en 1905. Tanto las fuentes como el análisis de Brunot, son reinterpretadas por las autoras con base en la caracterización de dos momentos decisivos de la historia francesa: el Antiguo Régimen y la Revolución burguesa de 1789.

El texto parte de la concepción marxista de la formación de las naciones capitalistas, cuya dinámica aporta las determinaciones básicas que dan lugar a los procesos de uniformación lingüística. Consecuentemente, se plantea que el desarrollo económico de dichas formaciones nacionales produce un "efecto lingüístico" propio, que, en este caso, será la extensión del francés en todo el territorio nacional y en las esferas productivas y organizativas características. Desde el punto de vista económico, la instauración de un mercado nacional y la libertad de contrato incluyen, entre sus condiciones, el uso de un medio de comunicación común. En un contexto de diversidad lingüística, dicho medio de comunicación requiere para su desarrollo y generalización de una revolución en las prácticas institucionales, jurídicas y políticas en el ámbito de la nación.

Balibar y Laporte señalan que las condiciones de circulación de mercancías y fuerza de trabajo —bases del proceso de uniformación lingüística que están analizando— ya estaban presentes en el Antiguo Régimen. No obstante, solamente es posible hablar de la lengua nacional como política de Estado, hasta que, durante la Revolución, la fracción jacobina le

¹ René Balibar y Dominique Laporte *Burguesía y Lengua Nacional*. Ed. Avance. Barcelona, España. 1976.

* División de Estudios Superiores-ENAH.

proporcionó un planteamiento político explícito.

De esta manera, el análisis de las autoras conjuga elementos de distinto orden: las necesidades comunicativas se articulan con lo económico y requieren de un soporte jurídico-lingüístico para permitir la libre circulación al interior de las fronteras nacionales. Este proceso se plasma dentro de sus etapas iniciales, en el cambio del sistema de pesas y medidas, en la conversión al sistema decimal y a la medida del meridiano terrestre.

Por otra parte, en la relación del contrato de trabajo como operación jurídica, se realiza un intercambio directo en una única y misma terminología que pondrá de manifiesto una igualdad individual jurídica y lingüística. De este modo, esta ideología de la "lengua común" supone que, al usar el mismo medio comunicativo, se "entenderá" el contrato. Balibar y Laporte introducen aquí un nuevo elemento en el análisis del proceso lingüístico: la *lengua de derecho*, para designar la lengua administrativa y jurídica que, bajo su aparente neutralidad, es uno de los medios de dominación más eficaces en las formaciones nacionales burguesas.

La generalización del derecho burgués, que en el texto se apunta como parte del proceso revolucionario de 1789 a 1793, implica la constitución de una lengua común. Dicha lengua común, señalan las autoras, se caracteriza por su creciente extensión como instrumento de comunicación, pero de ninguna manera se presenta de igual forma ni tienen acceso igual a ella todas las clases sociales. Esto da origen a una ideología jurídica de la lengua que desarrollará la noción de igualdad lingüística: igualdad ante la lengua y por la lengua.

En este proceso, la "lengua nacional" adquiere contenidos específicos. Se convierte, entonces, en una lengua común para todos los ciudadanos libres e iguales; se torna en "el francés", sin adjetivos, símbolo de igualdad nacional y, en tanto ideología, será interna a las prácticas de la lengua, precisamente bajo ese nombre de lengua nacional.

El trabajo muestra cómo históricamente esta ideología es un efecto de las prácticas institucionales de la época postrevolucionaria, diferentes, en este sentido, de las del Antiguo Régimen. Este es el contexto surgimiento de la "lengua de la libertad" —esa libertad que pretendidamente instaura el nuevo régimen burgués que está profundamente ligada a una ideología nacionalista y al concepto de patria.

Aun cuando la lengua nacional fue creada por la Revolución burguesa, su existencia material, constituida, estable y generalizada, sólo fue posible con la República, en 1880, a través de la instauración del aparato escolar (escuela laica, gratuita y obligatoria).

Durante la revolución francesa, las masas aprendieron el francés sin escuelas, en los aparatos del ejército y en las instancias de acción política. Pero a la enseñanza del francés elemental, "codificado en y para el aprendizaje escolar, sólo el desarrollo del aparato escolar le pudo dar una forma concreta y una realización efectiva en la constitución del francés nacional, lengua común pensada para resolver todos los antagonismos lingüísticos y que en realidad proporciona una nueva base a dichos antagonismos" (:21). Este francés elemental se caracteriza por su gramática adaptada para la enseñanza gradual, destacando lo que se ha de entender como elementos constitutivos de la lengua y su modalidad simplificada para facilitar su estudio. Esto autorizó el proceso de reducción y fragmentación de la lengua; el francés escolar se constituye en un aprendizaje especial, fundado en una práctica institucional de la gramática.

Así pues, la escolarización burguesa fraccionará esta gramática institucionalizada: una simple y truncada para la enseñanza del francés a las clases populares, y otra completa y compleja para la enseñanza de las letras a las clases dominantes.

Este planteamiento expresa con claridad que la dinámica de un aparato ideológico como el escolar marca las dimensiones de la consolidación de un nuevo orden comunicativo: el francés como lengua nacional. En éste, la gramática se transforma en un elemento político de su propia constitución y adquirirá no sólo un contenido sino también una forma particular para la reproducción de la estructura social dominante (forma simple para la educación de las masas; forma compleja para el uso de las élites).

Sin pretender agotar el tema y el tratamiento de "Burguesía y Lengua Nacional", se pueden anotar los siguientes señalamientos críticos:

1) Los contenidos y propuestas de análisis que presenta el texto apuntan a caracterizaciones novedosas de la historia de una lengua que, en tanto práctica social, se materializa y reproduce a través de los aparatos ideológicos de Estado. Sin embargo, nos parece que el contexto "macro" en el que se sitúa el trabajo, no permite una explicación detallada de cómo se articulan los aspectos sociales y las particularidades del proceso específicamente lingüístico.

2) Esto genera hipótesis y puntos de partida demasiado amplios que no permiten cubrir exhaustivamente las complejas condiciones y materializaciones lingüísticas, características de las formaciones nacionales.

3) Se da preferencia a las necesidades de carácter económico que promueven y sostienen una uniformación lingüística, pero no se da cuenta de otros mecanismos de operación del lenguaje (actitudes, discurso, norma lingüística, etc.), ni del proceso de "sujetamiento" (Althusser) que se efectúa a través de la ideología de la lengua nacional.

4) Al asumir una línea teórica fuertemente vinculada con los planteamientos de L. Althusser sobre ideología, el trabajo presenta ciertos enfoques

típicos de un marxismo mecánico y reduccionista, lo que conduce en ocasiones a la distinción teórica tajante entre estructura y superestructura, o la búsqueda de una causalidad preferentemente económica de los procesos sociales.

No obstante estos señalamientos críticos, el estudio de Balibar y Laporte nos parece fundamental para dar contenido a una reflexión rigurosa de la política lingüística dentro de la llamada cuestión nacional.

historias



Salvador Rueda Smithers Testimonios zapatistas Olivier Debroise La vida abierta de Frida Kahlo Héctor Aguilar Camín Constantes del estado mexicano Clara García Crédito y cofradía en la Nueva España Inés Herrera, Cuauhtémoc Velasco, Eduardo Flores Los ingleses en Real del Monte Paco Ignacio Taibo II Inquilinos del D.F. a colgar la rojinegra Immanuel Wallerstein Braudel, y los "Annales"

historias



Piedad Peniche Cosmogonía, poder y producción entre los mayas de Yucatán
Margarita Loera Herencia indígena y reproducción campesina, Elisabetta Bertola
La revolución mexicana en el ocaso de la hegemonía europea Guadalupe Zárate
La comunidad judía en México Armando Cisneros Las ciudades perdidas aparecen Andrea Martínez Veinte años de lucha en Guatemala José Luis Paredes
Cuando quise ser historiador Julio Verne Los simios y el colonialismo inglés

CUICUILCO

REVISTA DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

2a. época, Año V, Número 11, junio 1983.

Consejo Editorial: Elio Masferrer (antropología social), Juan Manuel Pérez (etnohistoria), María Bárbara Cifuentes (maestría en lingüística), José Luis Fernández (antropología física), Antonio Félix (lingüística), Cecilia Navarro Sada (historia), María Cristina Sacristán Gómez (etnohistoria), Víctor Romo de Vivar (difusión cultural), Hilda Iparraguirre (maestría en historia), Carlos Garma (antropología social), Grisell Martínez de León (antropología social).

Coordinación: Arturo Añás

Administración: Depto. de Publicaciones, ENAH

Apoyo Técnico: María Eugenia Correa

Intercambio: Teresa García

Corrección: Pantxika Cazaux

Edición: Depto. Publicaciones INAH

Diseño: Josefina González de la Vara

Producción: Talleres del Instituto Nacional de Antropología e Historia

Cuicuilco 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 Zapote
Delegación Tlalpan
14030 México, D.F.

Precio del ejemplar: 125 pesos
Revista trimestral
Suscripción anual

México	\$ 490.00
Estados Unidos	Dls. 18
Centroamérica	Dls. 18
Sudamérica	Dls. 22
Europa	Dls. 25

NOTA: Todos los artículos que aparecen debidamente firmados son responsabilidad de los autores, y no reflejan necesariamente el punto de vista del Consejo Editorial, ni de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Las publicaciones son propiedad de la institución. Se autoriza a que instituciones de bien público reproduzcan estos artículos parcial o totalmente, siempre y cuando citen la fuente debidamente.

INSTRUCCIONES A LOS COLABORADORES

Los manuscritos sometidos a consideración del Consejo Editorial de CUICUILCO deberán ser enviados a la dirección postal de la misma, o entregados personalmente al coordinador del Departamento de Publicaciones de la ENAH. En ambos casos deberá entregarse el original con una copia. Sólo se aceptarán trabajos inéditos que no sean sometidos simultáneamente a ninguna otra publicación, y en ningún caso se devolverán originales. Los trabajos deberán ajustarse a las siguientes normas:

— Llegar mecanografiados en papel tamaño carta, a doble espacio, con un máximo de 28 líneas por página y un promedio de 60 a 70 golpes por línea, a manera de totalizar un promedio de 1800 golpes por página (aproximadamente 250 a 300 palabras).

— No llevar tachaduras, y cuando éstas aparecen, hacer la corrección debida a máquina o en letra muy legible.

— Si se entregan fotocopias, garantizar que éstas lleguen en estado legible.

— Si los textos se acompañan de gráficas o ilustraciones, entregar los originales de éstos. Las gráficas deberán ser entregadas en tinta china. Las fotografías en blanco y negro, impresas en papel mate, de tamaño postal o mayor.

— Ningún texto deberá tener una extensión mayor de 30 páginas con las características anteriormente indicadas.

— Las notas a pie de página y bibliografía deben entregarse en hoja aparte.

— No se citarán fichas bibliográficas completas ni en el texto ni en las notas a pie de página, sino sólo el apellido del autor, año y página. Por ej.: (Pozas, 1980:40).

— La bibliografía deberá incluir referencias bibliográficas completas, de acuerdo a las normas establecidas. Por ej.: FOLADORI Guillermo, *Polémica en torno a las teorías del campesinado*, Ediciones Cuicuilco, 1981, México D.F., 166 p. PETRICH Perla, "Hombres de maíz: un motivo mesoamericano", en *Cuicuilco* Núm. 8, Año II, abril de 1982. México D.F., pp. 29-41.

— Todo autor deberá anexar su dirección, teléfono y curriculum vitae; esto permitirá que el Depto. de Publicaciones pueda comunicarse inmediatamente con él en caso de requerir algún dato suplementario o modificación en su artículo.

— La decisión final del Consejo Editorial será comunicada por escrito a los interesados.

— Los autores de los artículos aprobados para su publicación recibirán tres ejemplares de la revista y veinticinco separatas.

6 de Mayo
estreno en el cine "ORFEON"

JUAN SIN MIEDO



CON

*Juan Silveti,
Jorge Negrete,*

María Luisa Zea y Emilio Fernández.

DIRECCION DE JUAN JOSE SEGURA

Distribuye en México: PRODUCTORES UNIDOS
Paseo de la Reforma 36.

En Estados Unidos: AZTECA FILMS.

En el resto del Mundo: F. SANCHEZ TELLO Y CIA.



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

\$ 125 00

