

Cuicuilco

México, Enero/Marzo 1991 ISSN 01851659

25



**Etnografía y
Literatura**

CUICUILCO

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

Director general del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Arq[ui]to. Roberto García Moll

Directora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia: Mtra. Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Sr. Jaime Bali Wuest

Director de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Sr. Antonio Guzmán Vázquez.

Dirección General: Antrop. Fís. Eyra Cárdenas Barahona, Subdirectora de Extensión Académica de la Escuela Nacional de Antropología e Historia/ *Edición:* Juan Antonio Perujo Cano, Jefe del Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia/ *Diseño:* María del Carmen Cruz y Leonel Rivera/ *Apoyos Técnicos Editoriales:* Víctor Cuchi Espada, Romina García González, Adriana Incháustegui, Alicia Pérez Estaño, Mauricio del Río, Víctor Uc/ *Coordinador del número:* Lauro Zavala/ *Impresión:* Talleres de la Dirección de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia/ *Portada:* María del Carmen Cruz y Leonel Rivera/ *Dirección:* Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F./ *Teléfonos:* 606 03 30 y 606 01 97.

INDICE

Etnografía y Literatura

PRESENTACION

Lauro Zavala A.

5

LA INTERDICCION

Susan Stewart

7

**EL ANTROPOLOGO Y LA LITERATURA:
COMENTARIOS EN TORNO A CLIFFORD GEERTZ Y MARC AUGE**

Francisco de la Peña Martínez

13

EL OTRO COMO ESTRATEGIA TEXTUAL

Jorge Ruiz Esparza

17

LAS CIENCIAS SOCIALES COMO NARRATIVA DE LA CRISIS

Lauro Zavala A.

23

¿EL AGUILA COMO ALEGORIA DEL OTRO?

Ingrid Geist

27

LITERATURA DE ANTROPOLOGOS Y ETNOLOGOS

María Consuelo Miguel Miguel

33

NIVELES DE REALIDAD Y PLURALISMO METODOLOGICO

Ramón Alvarado J.

39

**LA FICCION Y LA HISTORIA EN LAS CRONICAS
DE LAS INDIAS. CONSIDERACIONES ACTUALES**

Rosamel Benavides

45

**LA LLAMADA NOVELA DE RECREACION ANTROPOLOGICA
Y EL ENSAYO ANTROPOLOGICO NOVELADO**

Miguel Angel Leal MENCHACA

51

**LA LITERATURA ETNOGRAFICA DE
ROSARIO CASTELLANOS. UNA REVISION CRITICA**

Irene García

55

ETNOLITERATURA EN MEXICO: EL JOLOTE DE POZAS

María Consuelo Miguel y Gerardo Noria

59

Medio Milenio

**LA IGLESIA CATOLICA ANTE EL V CENTENARIO:
LAS POLITICAS CULTURALES IMPLICITAS**

José Luis González Martínez

65

Paréntesis

**LA RELIGION MAYA POSTCLASICA.
CONSIDERACIONES TEORICO-METODOLOGICAS**

Henryk Karol Kocyba

79

LA SEMANA SANTA DE LOS TEPEHUANOS DEL SUR

Juan Gamiño, José Luis Moctezuma,

Grissel Soto, María Ambriz y Joaquín Páez

91

Notas

LA REALIDAD INVENTADA

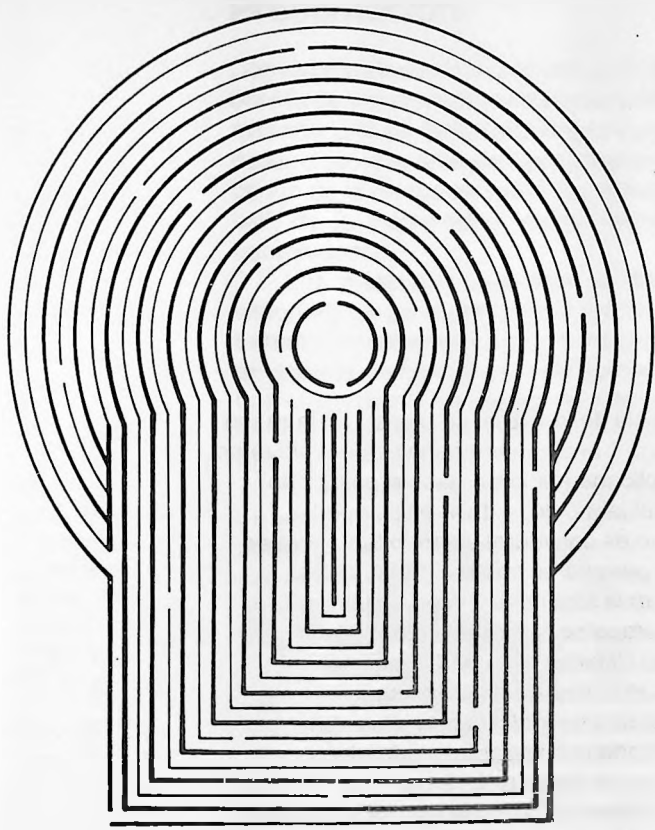
Vicente Castellanos García

107

EL VIAJERO SUBTERRANEO. UN ETNOLOGO EN EL METRO

Yolanada Mercader Martínez

108



Etnografía y Literatura

Antropólogo César Huerta Ríos

Cuando se habla de crisis de la razón, se piensa en la razón globalizante que quería dar una imagen definitiva del universo sobre el que se la aplicaba (ya fuera dado o postulado).

El pensamiento del laberinto, y de la enciclopedia, es débil en cuanto que es conjetural y contextual, pero es razonable porque permite un control intersubjetivo, no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo.

Es razonable porque no aspira a la globalidad y es débil como débil es el luchador oriental que hace suyo el ímpetu del adversario y cede para después encontrar en la situación que el otro ha creado los modos (conjeturables) de responder victoriosamente.

El luchador oriental no tiene regla preparada de antemano, tiene matrices conjeturales para regular, provisionalmente, todo acontecimiento dado desde fuera.

Y transformarlo en propuesta suya resolutoria.

Es "débil" frente a quien cree que la lucha depende de un diccionario. Es fuerte y vence, a veces, porque se contenta con ser razonable.

Umberto Eco, "El antiporfirio" en *De los espejos y otros ensayos*.

Presentación

Convocar a diversos especialistas a reflexionar sobre los bordes de sus respectivos discursos disciplinarios significa extender una invitación al diálogo intertextual. La identidad de los discursos antropológico y literario parece estar en el centro de la discusión sobre "las estrategias para entrar y salir de la modernidad" en las ciencias sociales y las humanidades.

Los materiales que aquí se ofrecen no sólo son sintomáticos de la creciente e irreversible tendencia a la transdisciplinariedad y a la relativización de los paradigmas de análisis en las ciencias del comportamiento, sino que nos recuerdan la necesidad de reconocer que el diálogo, en sus múltiples acepciones, es la condición indispensable para la existencia de la propia identidad.

El encuentro de etnografía y escritura ha producido, en esta ocasión, dos grupos de textos claramente diferenciados. Mientras algunos autores muestran los cambios en la escritura y en la concepción general de la etnografía (Stewart, Ruiz, Geist, De la Peña, Miguel, Mercader), otros exploran el campo de la creación narrativa como estrategia de comprensión etnográfica (Pozas, Benavides, Leal, García). Y entre estas posturas aparentemente fáciles de conciliar se encuentran aquéllos interesados en reconocer los cambios que han ocurrido recientemente, lo mismo en las ciencias sociales (antropología incluida) que en la producción humanística (literaria o de otra naturaleza) (Alvarado, Castellanos, Zavala).

De la lectura de estos materiales se desprende la idea de que el *diálogo*, la *diferencia* y la *diversidad* son las categorías más útiles para el estudio de las estrategias de interpretación cultural, en el momento en el que la historia inmediata nos lleva a creer en la necesidad de preservar la imaginación textual, precisamente aquélla generada por nuestras propias formas de reconstrucción narrativa.

Con la presentación de este número de *Cuicuilco* deseamos contribuir al inicio de una discusión largamente anunciada en nuestro medio, que no sólo se refiere a la interacción entre la teoría antropológica y la teoría literaria, sino que rebasa este marco original para inscribirse en el espacio del pensamiento crítico contemporáneo.

Lauro Zavala A.

Susan Stewart

Tomo mi título de *El sofista* y me concentro en las contradicciones implícitas en la interdicción de Parménides: aquella que señala que no podemos pensar lo que no es. Como todos los argumentos de Sócrates, *El sofista* demuestra que es tan imposible no saber lo que uno sabe como saber lo que uno no sabe. Además, aprendemos que la violación de la interdicción de Parménides —pensar lo que no es— es la condición necesaria para ser y hablar. Esta violación es precisamente nuestra línea de trabajo, si admitimos que lo que hacemos tiene un aspecto diferido y uno práctico. Porque el ser y el hablar son imposibles, a menos que puedan ponerse juntos con algo más: el habla depende de la falsedad; el ser depende de lo no verdadero. En el centro de las disciplinas que estudian los lenguajes y las literaturas hay problemas de buena fe, la crítica de la mentira, y las condiciones del imaginar; consecuentemente, estas disciplinas deben tomar un lugar central en cualquier antropología histórica y dialéctica.

Pero ¿qué estatus tiene la interdicción en sí misma como un enunciado que a la vez prohíbe y autoriza? ¿Cómo damos cuenta de la aparición de una interdicción? ¿Cómo está esa explicación ya al servicio de la interdicción? ¿Cómo alteramos un campo de acción desde una interdicción que prohíbe actuar? Estas son las preguntas que emergen mientras pensamos en traspasar los límites disciplinarios.

Para examinarlas, debemos deshacer series de interdicciones que prohíben tales traspasos, las clases de interdicciones que aparecen como proscipciones tanto intelectuales como institucionales, y que nos recuerdan que, como la forma y el contenido, nuestro trabajo y sus bases institucionales no pueden ser considerados uno aparte del otro. Las interdicciones son las siguientes: no podemos acabar con la disciplina porque no hay disciplinas; no podemos acabar con la disciplina porque ya está acabada; no podemos acabar con la disciplina porque no quedará nada que hacer; no podemos acabar con la disciplina porque habrá demasiado que hacer. Cada uno de estos enunciados, como la interdicción de Parménides, está ya en otro lado; si la interdicción es siempre un enunciado que considera una relación entre un interior y un exterior que no parece venir de ninguna de ambas partes, es nuestra tarea colocar su otredad como un interés.

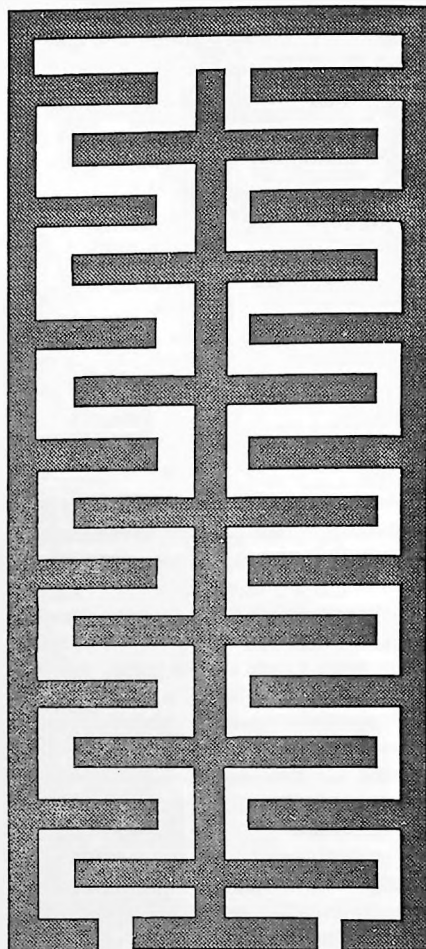
No podemos acabar con la disciplina porque no hay disciplinas. Quiero dirigirme a esta interdicción enseguida. Tan rápido, de hecho, que me preocupa haya algún motivo para ello, pues inmediatamente plantea, en este sentido, la contingencia bajo la cual algunas tareas parecen más inmediatas que otras. Siempre y exclusivamente hay disciplinas: el trabajo sólo es inteligible dentro de límites disciplinarios y esa limitación en sí misma sólo es inteligible porque se sostiene contra algo que no lo es. Desechar las disciplinas como si fueran cualquier cosa, sería simplemente invertir proyectos existentes, y así concretarlos, comprometiéndolos de esta manera en una especie de ingenuidad voluntaria o, quizá peor, en un silencio voluntario. En referencia a mis primeros comentarios, sería lo mismo que pretender no saber lo que uno sabe. Pero decir que siempre habrá disciplinas no significa que las ya existentes demanden permanentemente nuestra atención. Especialmente los administradores piensan a veces que los estudios interdisciplinarios pueden ser instituidos por autorización y que la estructura de la universidad puede ser simplemente remezclada, con la consecuente revoltura de mentalidades de un paradigma a otro. En su lugar, debemos darnos cuenta de que las disciplinas están cambiando siempre, y que no podemos separadamente obligarlas a cambiar. La idea es

que una disciplina se osifica y agoniza cuando todo lo que hace es concretar las categorías existentes del conocimiento, sosteniéndose en la ciencia normal, incluso cuando esa ciencia ya no es normal. Eventualmente, esta clase de concretización se transforma en un asunto de religión y prácticas cada vez más particularizadas.

Cuando echamos un vistazo a la historia de "nuestra disciplina" —y ahora este término se ha vuelto inestable, insista en él o no— vemos que los cambios en ella no son meramente de tópico; son, más bien, cambios efectuados en la metodología, reorganizando, por lo tanto, la red social del conocimiento, y resultando de ello nuevos objetos de conocimiento. Mi sospecha es que las disciplinas organizadas por materias serán menos productivas de tales objetos de conocimiento de lo que serán aquéllas organizadas por un conjunto de preguntas progresivas y métodos críticos. Las disciplinas son producidas por reglas que, dado que son puestas en práctica, son necesariamente transformacionales: lo que cambia una disciplina no está cambiando el tópico, pero sí la regla que es aplicada y opuesta a particularidades y contingencias. Los ejemplos obvios que acuden a mi mente son las cambiantes configuraciones en las ciencias humanas ocasionadas por los meta-sistemas de Freud, Marx y Darwin en el siglo diecinueve, y todas las consecuencias en el siglo veinte: estructuralismo, semiótica, fenomenología y postestructuralismo. Menos obvios son, quizá, los cismas resultantes de la escisión entre las lenguas clásicas y modernas, y entre la elocución y la literatura, que condujo a la formación de la Asociación de Lenguas Modernas (Graff, Graff y Gibbons). Que este cisma ha desaparecido lo atestigua la ambigüedad del mismo término *lenguas modernas*. ¿Qué representan en un sentido figurado las siglas de la asociación hoy en día? La respuesta puede ser engañosamente acumulativa: representan cualquier cosa que la gente que a ella pertenece esté haciendo. O pueden ser más sugestivamente agonísticas, connotando una esfera de contestación entre métodos.

La segunda de estas respuestas, que la disciplina es una esfera de contestación entre métodos, es correlativa con mi segunda interdicción: *No podemos acabar con la disciplina porque ya está acabada*. Hablar acerca de una crisis en la disciplina —como hablar acerca de alienación, mediación y condiciones similares— sucumbe a una prelapsaria noción de relaciones naturales. Más aún, es precisamente el meollo de una disciplina, particularmente cualquier disciplina de crítica, estar *siempre* en crisis; y así, predicciones o prescripciones de crisis tienden a naturalizar aquellas posiciones de éxtasis que la disciplina debería estar atacando. La alienación y la mediación son condiciones de la agencia. Una de las formas más sinceras de formular este problema se refleja en las consecuencias de la noción de Ferdinand de Saussure de la naturaleza arbitraria del signo.¹ Ahora es algo de moda proclamar que el signo no

Saussure es bastante claro en este punto: "... cada medio de expresión usado en la sociedad está basado, en principio, en el comportamiento colectivo o — lo que es lo mismo — en la convención. Las fórmulas de cortesía, por ejemplo, aunque a menudo imbuidas de una cierta expresividad natural (como en el caso de un chino que saluda a su emperador inclinándose nueve veces), son, sin embargo, fijadas por reglas; son las reglas y no el valor intrínseco de los gestos las que obligan a uno a usarlas. Los signos que son totalmente arbitrarios realizan mejor que otros el ideal del proceso semiológico. (...) lo individual no tiene el poder de cambiar un signo en ningún modo una vez que ha quedado establecido en la comunidad lingüística; quiero decir que éste (el signo) es inmovilizado, i.e. arbitrario en tanto que de hecho no tiene conexión natural con el significado", 68-69).



es arbitrario, que está históricamente determinado. Pero este argumento simplemente borra las bases de sus propios términos. La tesis de Saussure es que la arbitrariedad es la condición necesaria de la historia; una relación natural entre signo y cosa haría innecesaria la posibilidad misma de la historia. Y así, es hacer "historia" lo que permite la historia y el lenguaje, que se convierte en la esfera del quehacer humano. Ahora, decir que la disciplina ya está acabada es decir que alguna vez estuvo completa; es rechazar el considerarla como continuamente contradictoria y emergente. Incluso, esta retórica de la totalidad exige un discurso de la curación, la medicación y el remedio. Pero las disciplinas no están para ser curadas;

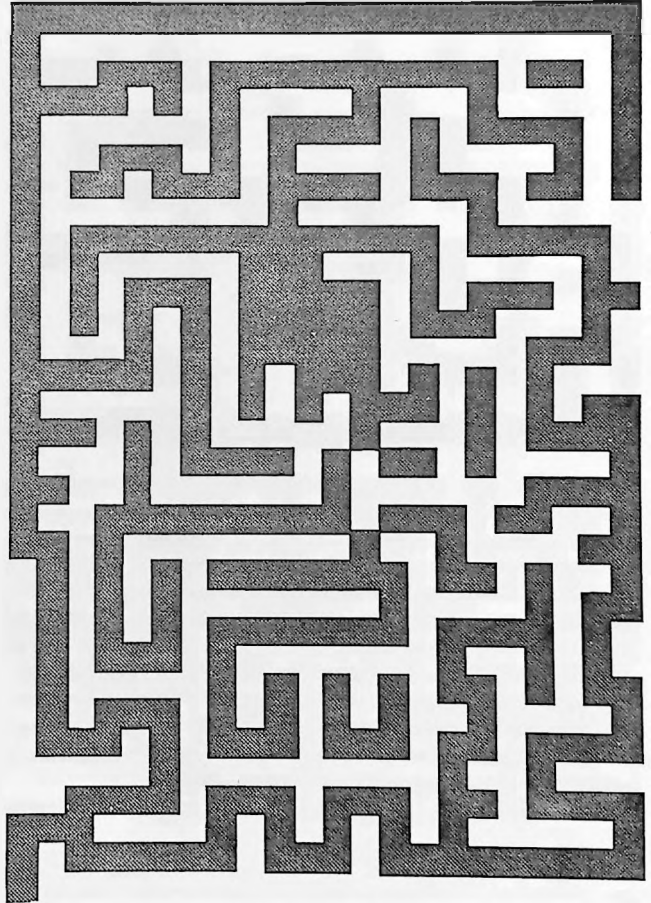
su objetivo no es cubrir las faltas y contradicciones del orden social, ni tampoco ignorar los inconmensurables aspectos de sus propias relaciones. Por lo tanto, la fusión de tales aspectos marcaría el cese de la disciplina.

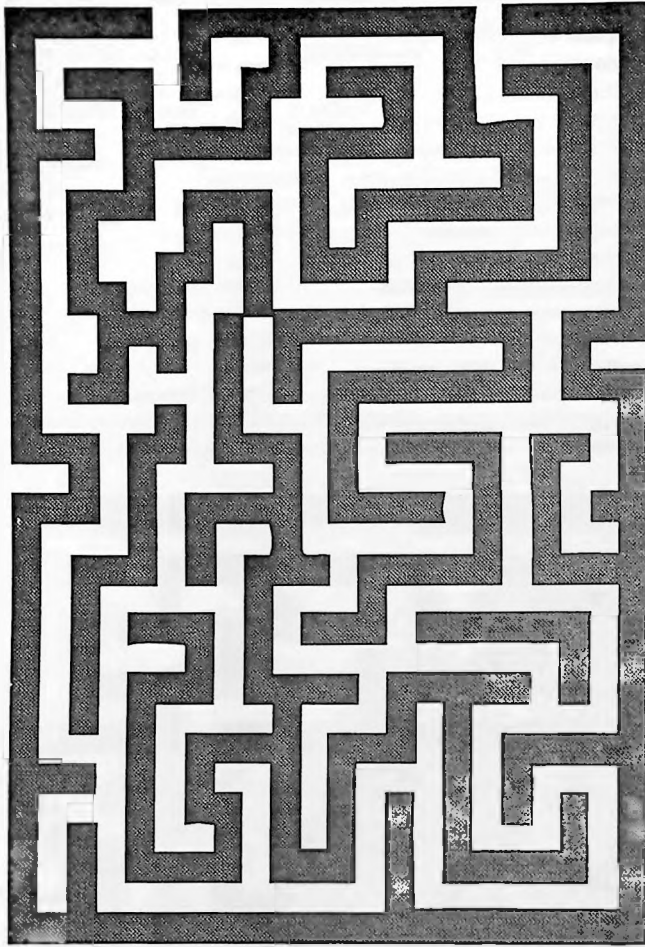
Esta conclusión nos lleva, no de modo sorprendente, a nuestra tercera interdicción: *No podemos acabar con la disciplina porque no quedará nada que hacer*. Esta prohibición, creo, descansa en dos nociones equivocadas. La primera es la idea de que nuestras actividades son parásitas, o, debiera decirlo, más parásitas que otro tipo de actividades; y la segunda es la noción de que uno puede separar las esferas del lenguaje: la literatura y la cultura, y entonces requerir su isomorfismo. Atenderé a cada una de estas nociones. La noción parasitaria de la crítica no puede reconocer que su tarea es crear nuevos objetos de conocimiento; que formulando una crítica estamos haciendo cultura, y que hacer cultura es siempre una forma de crítica. Tales nociones de primariedad y secundariedad están atadas a una similar visión problemática de la fidelidad en la representación que, como sabemos, y como nuestros estudiantes averiguarán, se restringe a particulares momentos y formas históricos, y sirve a particulares fines formales e históricos. Hacer teoría y hacer trabajo interdisciplinario son proyectos inseparables. El trabajo interdisciplinario nunca puede ser meramente descriptivo; primero que nada, porque la descripción es siempre prescripción privada de la conciencia temporal que la transforma de lo contingente a lo ético; segundo, porque la descripción siempre reinscribe la tautología de un objeto que ya conoce. No es sorprendente que en la arqueología, la genealogía, y más recientemente en la teoría psicoanalítica, la detección de fantasmas haya estado entre los más productivos métodos de investigación interdisciplinaria, puesto que involucra a la vez la escritura hacia y a través de, respectivamente, un espacio, un tiempo, una configuración de cuerpos y una transferencia entre la situación de la escritura y sus actividades. Ellos no preservan la forma de un objeto ya dado. En términos pedagógicos esto significa que nosotros enseñamos tópicos y problemas, mostrando cómo ellos son históricamente emergentes, ya sean continuos y transferibles, o no.

Y enseñamos un repertorio de prácticas de lectura y escritura que son inseparables como posibilidades formales de tales problemas, incluyendo una problematización de la verdadera noción de repertorio.

Estos métodos nos han hecho conscientes de que las prácticas escritas, incluyendo las prácticas pedagógicas, son el vehículo para la creación de nuevos objetos de conocimiento. Hay actualmente un irónico —supongo que temporal— contraste entre la antropología y la literatura a este respecto. En tanto que la antropología está comprometida en una revisión general de sus convenciones retóricas —si bien inspirada por una clase de versión utópica de la mimesis y un excesivo concepto especializado del texto— la literatura está girando hacia un modelo de estudios culturales formado por una orgánica y totalizadora noción de cultura (Clifford; Clifford y Marcus; Marcus y Cushman; Geertz).

Particularmente porque vivimos en el ámbito del Nuevo Mundo, y particularmente porque vivimos en una era de capitalismo multinacional, la adherencia a modelos imperiales de lenguas y literaturas





nacionales es, creo, un error. Debemos derribar la noción ascendente de que la literatura, el lenguaje y la cultura son niveles separados de análisis. Debemos ser capaces de explicar los significados diferenciales de nuestra aculturación dentro de las lenguas, para la estructuración de la identidad dentro de un orden intersubjetivo que está asimismo sujeto a la temporalidad. Y deberíamos ser capaces de explicar las poderosas formas en que el orden intersubjetivo establece y delimita las esferas de acción. Sólo un modo dialéctico de análisis, uno ligado a nociones de sincretismo y criollización, por ejemplo, puede dar cuenta del proceso cultural.² La tarea de una teoría crítica del lenguaje y la literatura no es concretar categorías existentes, sino trabajar a través de su formación ideológica, cuestionando las bases de su operación.

Si los estudios culturales son para producir una crítica del presente

² Appadurai y Breckenridge sugieren la noción de "cultura pública", definida como "zona de conflicto y diálogo", como alternativa a las visiones totalizadoras de la cultura. Ver también Hobsbawm.

o una predicción del pasado, deben hacerlo a través de la articulación de problemas; problemas referentes a prácticas cambiantes de representación, a la supresión, emergencia y contestación de formas culturales y a las políticas y estéticas de tales formas en sus especificidades. Y, siguiendo las críticas postestructuralistas de la subjetividad, el valor y el ornamento, los estudios culturales deben desarrollar nuevos objetos formales de crítica. Entre tales objetos pondría, por ejemplo, el vértigo, el aburrimiento, la repetición, el exceso, la velocidad, la inversión, la pasividad, la intensidad, la distracción y la monumentalidad.³

No puedo imaginar una situación en la cual pudiera haber más que hacer, pero tengo también la certidumbre de que mi visión está construida, a la vez sobredeterminada e indeterminadamente, como todas las visiones, por mi momento histórico. A mi entender, el trabajo interdisciplinario, tal como lo entendemos, no sólo nos libera de una noción parasitaria de representación, sino que además nos permite construir una crítica de los paradigmas históricos de representación. Específicamente, nos hace capaces de continuar explorando la continuidad entre las formas de la vida de todos los días y las formas del arte —un proyecto sugerido por Aristóteles, así como por Kenneth Burke y Henri Lefebvre—⁴ poniendo para ello las políticas de creación en alto relieve y vinculando tales esfuerzos como escritura creativa y teoría. Somos ahora testigos de un cambio en el paradigma de la vanguardia. El viejo modelo edípico de vanguardia organizado por generaciones, alterando un orden invertido de lo simbólico, ha llegado a su final como estrategia. El aspecto más radical del posmodernismo es su crítica a la temporalidad en sí misma: su exposición de los compromisos incompletos de la nostalgia; su reescritura de la historia de la contemplación y de la contemplación como historia; su articulación de la materialidad de lo psicoanalítico, y de aquí su exposición de la idealizada materialidad de lo racional; su crítica recíproca de lo cotidiano y lo monumental.

³ Tanto el libro de Virilio como el de Altairi pueden servir como modelos para tal trabajo.

⁴ Ver también Certeau y las discusiones de la vida cotidiana, y el trabajo de los situacionistas en Kaplan y Ross.

Llegamos así a la cuarta interdicción: *No podemos acabar con la disciplina porque habrá demasiado que hacer*. El problema con esta proscripción es que descansa en una noción excesivamente individualizada de lo que es el trabajo. Si concebimos nuestro trabajo como algo que hacemos juntos y uno en contra del otro, la carga de saber todo —la que de cualquier modo sólo pretendemos sopor— se aligera significativamente. Esta interdicción no puede ser un problema una vez que tenemos una noción de la universidad.

Concluyendo, quiero hacer hincapié en lo que esa noción puede ser. Hay un muy conmovedor y ahora a menudo citado⁵ pasaje en el pequeño ensayo de Charles Peirce titulado "Definición y función de la universidad". Discute aquí Peirce el vínculo entre pragmatismo, doctrina a la cual se adhieren sus primeros trabajos, y la estabilidad de la sociedad:

Escribí algunos artículos en apoyo a una doctrina que llamé pragmatismo, a saber, que el significado y la esencia de toda concepción yace en la aplicación que ésta ha de tener... Pero surge la pregunta: ¿cuál es la aplicación última?; en ese momento parece que he estado inclinado a subordinar la concepción al acto, el saber al hacer. La subsecuente experiencia de la vida me ha enseñado que la única cosa que es realmente deseable sin una razón de serlo, es ofrecer cosas e ideas razonables.

Ahora no es más nuestro trabajo sostener la estabilidad de disciplinas o categorías de lo que es sostener la estabilidad de la sociedad; este es, pienso, un buen trabajo para la policía. El trabajo que no sea capaz de criticar la función de la función estará trágicamente limitado; el trabajo que no pueda dar cuenta de un compromiso incompleto hacia el orden social y las diferencias incommensurables dentro de él, eventualmente, si no de inmediato, no tendrá nada que decir. Hay teorías que no tienen ejemplos, y este hecho puede mostrar la contingencia histórica bajo la cual ocurren todos los sucesos y la pragmática diferida de

todas las teorías. Por ejemplo, la teoría de la guerra nuclear es una que, asumo, no nos preocuparía implementar, y la teoría de la destrucción de categorías jerárquicas de intrinsicalidad —raza, género, clase— es una que no podemos, en la práctica, esperar más tiempo.⁶ Además, una teoría no es una forma viable de crítica simplemente porque es útil en la producción de indicadores, para nosotros, de tareas por hacer. Nuestras prácticas escritas deben ser verdaderamente oposicionales con respecto no sólo a la intertextualidad de la historia literaria sino también a otros textos del discurso cultural. Nuestra actual batalla con la pedagogía del Estado —una pedagogía de buena ciudadanía en el orden simbólico y en el aprendizaje discrecional— señala nuestra salud, y aun se relaciona inextricablemente con las políticas de nuestra profesión, de lo que hacemos en el salón de clases a una insistencia en el gobierno de las facultades. Si no hacemos preguntas acerca de los fines últimos de la aplicación, así como de los fines últimos de la razón, nunca estaremos en posición de desempeñar un papel en la determinación de los fines últimos de la razón.

Aunque me he aplicado a mis cuatro interdicciones, otras, y necesariamente nuevas, otras interdicciones siempre aparecerán. Mientras escribía este artículo pensaba en la figura de un pizarrón. Me preguntaba cómo decido escribir algo en el pizarrón. Lo que decidí escribir es el nuevo objeto del conocimiento: el nuevo término, el nuevo nombre, la línea que lo conecta con el viejo término, o el anterior

⁶ Entre las críticas de intrinsicalidad que también ofrecen recuentos de los contextos históricos de la intrinsicalidad, ver Moi; Mitchell; Rose; Garfinkel; Szwed y Gates.



⁵ Entre los "antecedentes" de esta cita, ver Dorrída y los dos trabajos de Weber.

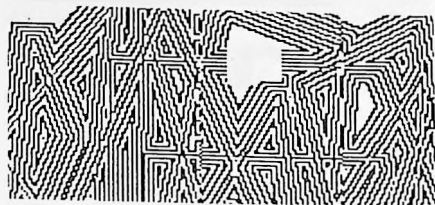
término sujeto a examen. Porque enseño en una universidad grande, a menudo no entiendo qué está en el pizarrón cuando entro, o reconozco los términos pero no la conexión, o alguien ha empezado a borrar lo escrito y, como con la metáfora del inconsciente freudiano como el pizarrón místico, algunos fragmentos todavía se me borran. A veces me gusta empezar mi clase explicando nuestra relación con lo que está ya en el pizarrón. O preguntando lo que significa y quién atiende cuando alguien escribe " por favor no borrar". Obviamente, todo esto es una metáfora de nuestro lópico, pero es también, creo, una metáfora de los comienzos de la metáfora, de la catacresis en la historia y del establecimiento de los cimientos de la inevitabilidad de un nuevo orden de cosas. Pero el pizarrón, recordamos, es además el sitio de una disciplina, un sitio donde las interdicciones son inscritas una y otra vez como una forma de castigo. El pizarrón no tiene nociones propias, sólo una historia: esta historia dual de trasgresión y castigo que es nuestra labor, escribir de principio a fin y de nueva cuenta.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun, and Carol Breckenridge. "Why Public Culture?," *Public Culture, Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies* 1.1 (1988): 5-9.
- Attali, Jacques. *Noise: The Political Economy of Music*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1985.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: U of California P, 1984.
- Clifford, James. "Part One: Discourses". *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard UP, 1988. 19-114.
- Clifford, James, and George Marcus. *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*. Berkeley: U of California P, 1986.
- Derrida, Jacques. "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils." *Diacritics* 13.3 (1983): 3-20.
- Garfinkel, Harold. "Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an Intersexed Person." *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice, 1967. 116-85.
- Gates, Henry Louis, ed. "Race," *Writing, and Difference*. Special issue of *Critical Inquiry* 12 (1985): 1-299. [For critical responses, see *Critical Inquiry* 13 (1986): 140-210].
- Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford UP, 1988.
- Graf, Gerald. *Professing Literature: An Institutional History*. Chicago: U of Chicago P, 1987.
- Graf, Gerald, and Reginald Gibbons, eds. *Criticism in the University*. Evanston: Northwestern UP, 1985.
- Hebdige, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen, 1979.
- Kaplan, Alice, and Kristin Ross, eds. *Everyday Life*. *Yale French Studies* 73 (1987): 1-260.
- Marcus, George. "Rethoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research." *Current Anthropology* 21 (1980): 507-70.

- Marcus, George, and Dick Cushman. "Etnographies as Texts." *Annual Review of Anthropology* 11 (1982): 25-69.
- Mitchell, Juliet. "Introduction— I." Mitchell and Rose 1-26.
- Mitchell, Juliet, and Jacqueline Rose, eds. *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Trans. Jacqueline Rose. New York: Norton, 1985.
- Moi, Toril. *Sexual Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London: Methuen, 1985.
- Peirce, Charles Sanders. "Definition and Function of a University." *Values in a Universe of Chance*. Ed. Philip Wiener. Garden City: Doubleday, 1958. 331-35.
- Plato. *The Sophist*. Pt. 2 of *The Being and the Beautiful*. Trans. and commentary Seth Benardete. Chicago: U of Chicago P, 1984.
- Rose, Jacqueline. "Introduction— II." Mitchell and Rose, 27-58.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Ed. Charles Bally and Albert Sechehaye in collab. Albert Readlinger. New York: McGraw-Hill, 1959.
- Szweid, John. "Race and the Embodiment of Culture." *The Body as a Medium of Expression*. Ed. Jonathan Benthall and Ted Polhemus. New York: Dutton, 1975. 253-70.
- Virilio, Paul. *Speed and Politics*. Trans. Mark Polizzotti. Foreign Agent Series. New York: Semiotext(e), 1986.
- Weber, Samuel. "Demarcations: Deconstruction, Institutionalism, Ambivalence." Working Paper 145. Series D. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, June 1985.
- "The Limits of Professionalism." *Oxford Literary Review* 5.1-2 (1982): 59-79.

La autora es profesora de inglés en la Universidad Temple. Una versión de este artículo fue presentada en la convención de la MLA, (Asociación de Lenguas Modernas) de 1988, en Nueva Orleans y publicada en *Profession* 89.



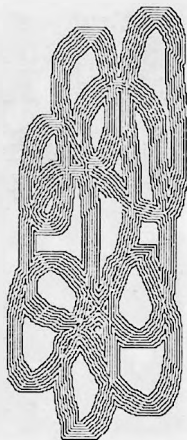
EL ANTROPOLOGO Y LA LITERATURA: COMENTARIOS EN TORNO A CLIFFORD GEERTZ Y MARC AUGE

Francisco de la Peña Martínez

Marcada por la historia de la expansión de Occidente sobre el resto del mundo, por la colonización y la subordinación de las sociedades no capitalistas a su órbita, la reflexión antropológica se ha desarrollado bajo la sombra y como imagen invertida del discurso de la modernidad.

Ello explica que la pregunta por lo no moderno en cualquiera de sus formas, es decir, lo no occidental (se entiende por ello lo tradicional o lo simple, lo folclórico o lo primitivo, lo relativo a la oralidad o la vida en comunidad) sea su tema recurrente, y también da cuenta de sus pretensiones de objetividad, su apuesta por la racionalidad del conocimiento y la búsqueda de leyes y generalizaciones científicas válidas sobre las culturas. En este entrecruzamiento, las fases históricas de la modernidad occidental han encontrado su correlato en el pensamiento antropológico, orillándole así a reformular permanentemente sus marcos teóricos, los alcances de sus objetivos y sus temáticas privilegiadas. De ahí que desde sus orígenes la identidad de la antropología haya sido siempre precaria y su horizonte cambiante y escurridizo.

Con el fin del colonialismo, la antropología conoció una crisis sin precedentes, que transformó la relación tradicional que a lo largo de su historia había mantenido esta disciplina con su objeto. Revés del imperialismo, pero consecuencia de la modernidad, el nacimiento de estados independientes, producto de la descolonización, los procesos de desarrollo



del capitalismo salvaje, la transformación y desintegración de muchas de las "sociedades primitivas", sea por asimilación a sociedades más complejas o por simple etnocidio, alteró radicalmente el marco que servía de base a la práctica antropológica. La desaparición sin más de un objeto de estudio aparentemente pasivo e inalterable, la sociedad tradicional, o su transformación en sujeto activo e histórico, ha llevado a la antropología a una verdadera pérdida de sus señas de identidad.

Las salidas a estas crisis han sido diversas. Desde la defensa a ultranza y romántica de las pocas sociedades "salvajes" contra el poder etnocida de Occidente, hasta la politización radical de la antropología como práctica comprometida en contra del capitalismo.

Desde la búsqueda de nuevos objetos y campos temáticos que permitan sobrevivir a la reflexión antropológica, hasta un resignado llamado a rescatar, a través de un trabajo de descripción y clasificación, la información sobre las sociedades primitivas que están condenadas a la extinción (Llobera, 1975).

La modernidad, condición y marco de la antropología, ha sido también su aparente verdugo. De ahí las paradójicas relaciones entre ambas y lo problemático de su maridaje. Podría decirse en este sentido que el estructuralismo de Lévi-Strauss marca el límite de esta relación ambivalente e inicia su crítica más acabada. Con Lévi-Strauss la etnología hace de la pregunta por el orden simbólico su temática central, y convierte a la reflexión sobre el lenguaje de la cultura, siempre convencional, en crítica al etnocentrismo occidental. La teoría estructuralista, sin dejar de ser moderna, muestra una tensión entre historia y estructura, diacronía y sincronía, inconsciente y subjetividad, y la aspiración a una síntesis entre relativismo cultural y universalismo simbólico, entre evolución e historicidad, que traducen el frágil equilibrio

1980. UNIV. DE ANTOPOLOGIA E HIST. BIBLIOTECA

CUICUILCO 13
R 012222

de un proyecto como el de la etnología, que se pretende científico y a la vez no etnocéntrico; racionalista, pero al margen de la proyección imaginaria y real de Occidente sobre los otros; respetuosa de la singularidad cultural, pero a la búsqueda de universales que permitan afirmar la unidad de la naturaleza humana.

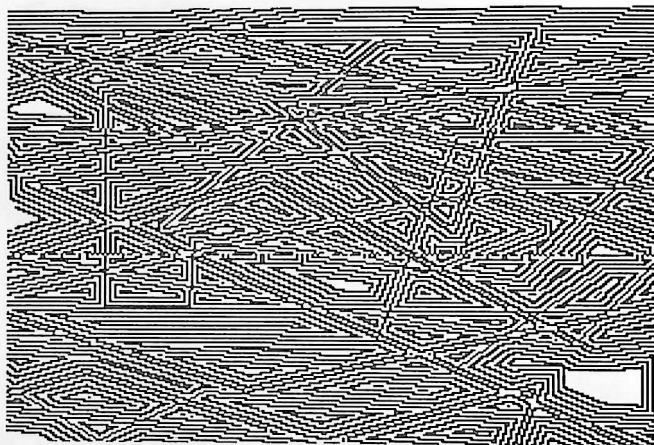
Con todo, más importantes que la novedosa solución que aporta esta concepción a las antinomias de la modernidad, serán los efectos que como proyecto filosófico tendrá el estructuralismo. En efecto, sus principios impactarán, más allá del ámbito antropológico, a todo el pensamiento intelectual de la época, estimulando el desarrollo de un vasto movimiento que llevará el paradigma semiológico a sus más radicales consecuencias. Haciendo uso de la mirada antropológica, el pensamiento filosófico vendrá a poner en tela de juicio y a relativizar la mirada con que Occidente se ve a sí mismo, evaluando desde esta perspectiva los alcances de su proyecto civilizatorio.

Frutos de esta reflexión serán tanto la arqueología del saber o la genealogía del poder de Foucault, como la deconstrucción del logocentrismo occidental de Derrida o el descentramiento y la crítica del sujeto psicológico en Lacan. Radicalizando los efectos críticos del dispositivo epistemológico creado por la antropología de Lévi-Strauss, el estructuralismo conducirá al postestructuralismo y éste al nacimiento del paradigma posmoderno. Podemos decir en consecuencia, que la subversión de los principios del discurso de la modernidad encuentran en la sensibilidad antropológica uno de sus más importantes antecedentes. Para el pensamiento posmoderno, la crisis del discurso de la modernidad es ante todo crisis del discurso de los ideales occidentales, de la universalidad, de la razón, de la historia, del sujeto y del humanismo, entendidos como principios filosóficos inmovibles. Su cuestionamiento resquebraja no sólo la idea del progreso, de la utopía, del determinismo y el objetivismo, sino además el ideal de la revolución del que el marxismo aparece, en el plano político, como un heredero en decadencia. El descentramiento de los supuestos ideológicos del pensamiento occidental conduce a un relativismo que lo culturaliza todo. Las fronteras simbólicas que demarcaban el orden de los discursos se desvanecen y los géneros se confunden.

La posmodernidad, concepto inasible e indefinible por naturaleza, ha generalizado en este fin de siglo una sensibilidad que se caracteriza por un culto a la diferencia, la discontinuidad, el pluralismo y el individualismo hedonista. Asistimos a una especie de antropologización de la realidad que permea todas las experiencias, que las desuniversaliza, privilegiando la vivencia de la alteridad.

En el campo de la antropología, el impacto de los postulados posmodernistas se traduce en un marcado interés por los problemas de la hermenéutica y la interpretación, los lenguajes y el simbolismo, y en el lanzamiento de un culturalismo relativista de nuevo cuño. Como

consecuencia de ello, la antropología se ha abocado a interrogar los fundamentos que dan cuenta de la construcción de sus objetos con un ímpetu relativizante que ha llevado a concebir a toda ciencia como etnociencia, y que al relativizarla como discurso teórico, ha reducido a la antropología a puro acto etnográfico. Como afirma J. Friedman (1989), el correlato de la reducción de la teoría a la cultura ha sido una fascinación por el texto, por el acto de traducción y apropiación de lo real. La historia de la antropología, más que una sucesión de marcos teóricos, se concibe como una serie de géneros literarios, de estilos etnográficos en tanto que actos gráficos, de escritura. La relación entre etnología y literatura ha dejado de ser una relación externa entre dos ámbitos

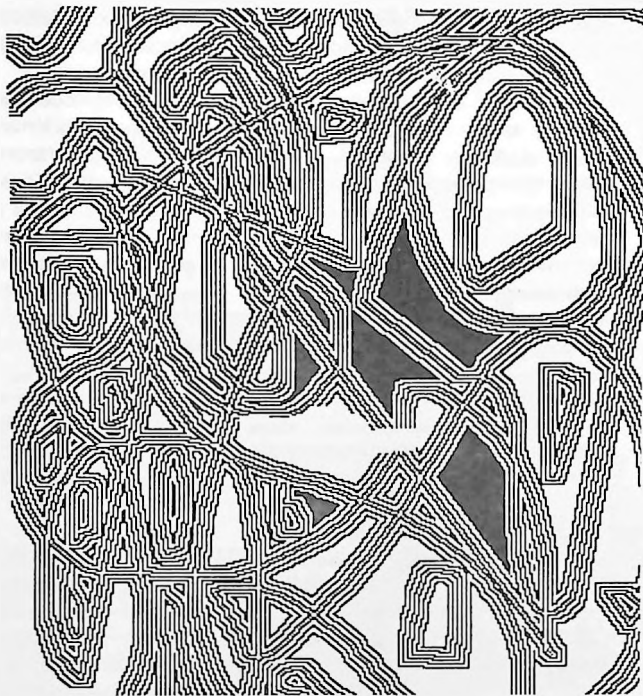


intelectuales para convertirse en una indisoluble unidad.

Con todo, podemos reconocer por lo menos dos grandes perspectivas que recogen esta preocupación, y que aquí ejemplificaremos con los trabajos de Clifford Geertz y Marc Augé, que no por casualidad corresponden el uno a la tradición intelectual norteamericana, el otro a la europea, hecho que establece una diferencia significativa en cuanto a las formas de conceptualizar la relación entre literatura y etnología.

Las repercusiones del postestructuralismo y su derivado, el posmodernismo, serán mayores dentro de la antropología estadounidense que dentro de la europea, debido, sobre todo,

al peso que tiene en ella el culturalismo. La fuerza del empirismo, el subjetivismo y el relativismo han sido un medio más que propicio para el desarrollo, en ese país, de lo que se conoce ya como antropología posmoderna. Autores como S. Tyler, G. Marcus, J. Boon y sobre todo C. Geertz, han elaborado una concepción según la cual la antropología es una práctica interpretativa que más que explicar o conocer la naturaleza de una realidad cultural distinta a la nuestra, la produce textualmente. No se trata de un saber sobre un objeto, sino de un saber sobre la producción de ese objeto.



Para esta perspectiva, el objeto de la antropología no es un objeto dado, evidente en su diferencia o en su naturaleza, sino que está construido; en ese sentido uno de los fines de la etnología es dar cuenta y ser autoconsciente de esa construcción.

Sin rechazar la idea de que la antropología comprende el estudio de las sociedades no occidentales, en Geertz constatamos, sin embargo, un distanciamiento epistemológico de los ideales científicistas clásicos, en favor de una concepción dialógica y comprehensiva.

El lugar del sujeto cognoscente de la otredad ha cambiado radicalmente desde el momento en que los otros, considerados durante mucho tiempo como "objetos", han devenido en sujetos. La frontera que separaba al sujeto hacedor de antropología de su público, es decir de su objeto de estudio, ha sido disuelta, y de ahí la imposibilidad de abstraer la relación con el otro dentro del discurso etnológico. Ya que es impensable la neutralidad o el objetivismo, la interpretación de la cultura se convierte en relación intersubjetiva, que en vez de explicar, dialoga; que más que demostrar, evoca. La

práctica antropológica es una experiencia que se cristaliza en una escritura que tiene una estructura de ficción, que provoca un efecto de reconocimiento e identificación imaginaria y no de prueba de verdad.

Geertz constata la dimensión textual y productiva del discurso etnológico en su trabajo *El antropólogo como autor* (1989), haciéndonos visibles los resortes literarios y los recursos retóricos con los que los más disímiles antropólogos provocan efectos de evidencia etnográfica en sus monografías. No sólo se trata de saber que Ruth Benedict nunca

conoció directamente las culturas sobre las que escribió, sino de reconocer el hecho de que los textos antropológicos son eso, producción textual, suma de estilos, maneras de escribir, transcribir y transmitir experiencias de interpretación. Para Geertz, la antropología no puede ser una ciencia positiva, y no porque rechace a ésta desde una postura irracionalista, sino porque al ser la cultura un proceso de interacción simbólica, inevitablemente polisémico, es irreductible a un lenguaje formal o unívoco, siendo más bien un fenómeno sujeto a múltiples significaciones que dependen de la interpretación de los sujetos sociales.

Si Geertz asume en todas sus consecuencias uno de los efectos de la descolonización, esto es, la metamorfosis del otro de su condición de objeto a la de sujeto, Marc Augé profundiza en un segundo resultado de este fenómeno, que podríamos calificar como la desaparición del objeto "primitivo" y la necesaria búsqueda e invención de nuevos objetos.

En efecto, el proyecto de Augé desde sus inicios estuvo marcado por una doble preocupación. Por un lado, el reconocimiento del *impasse* teórico que enfrentan las diversas corrientes antropológicas, debido a su desconocimiento recíproco y a su desinterés por desarrollar perspectivas analíticas convergentes.

Según Augé (1987), es necesaria y deseable la constitución de una teoría unificada de la lógica social que, sumando los principales aportes de cada corriente, pueda dar cuenta del problema de la eficacia simbólica de las instituciones en una perspectiva interdisciplinaria, a la vez histórica, estructural, funcional y cultural.

Por otro lado, a la superación del marasmo teórico debe añadirse la necesidad de la antropología de pensar su historicidad desde un ángulo epistemológico crítico, que le permita redefinir sus horizontes de reflexión. La crisis de identidad del discurso etnológico exige a éste la explotación de nuevas realidades, la apertura de nuevos territorios y sobre todo, la creación de nuevos objetos de investigación. En esta dirección, Augé piensa que la etnología se caracteriza, más que por el estudio exclusivo de las sociedades no occidentales, por una cierta manera de mirar y pensar sobre la realidad. Mirada alejada, comparativista y cualitativa, la visión etnológica se distinguiría por abarcar mundos humanos en donde las relaciones intersubjetivas son predominantes.

El espacio de la comunidad, abarcable en una sola mirada, aparece como el ámbito más favorable al trabajo etnológico, pero es sólo la premisa de la experiencia antropológica, que es experiencia de la alteridad, de la diferencia. En este sentido, Augé coincide con Geertz en que la otredad no es algo dado, en que lo diferente no es en sí mismo evidente o natural, sino una construcción teórica que produce en su materialidad textual un efecto de distanciamiento y extrañamiento, requisito necesario para cualquier reconocimiento.

La antropología se caracterizaría entonces por su capacidad para construir alteridades, incluso en el interior mismo de lo occidental, pero también por su sentido de rito de pasaje, de odisea vital en tanto experiencia subjetiva. El etnólogo no es el mismo antes y después de esta iniciación, que es un renacimiento de la identidad en su diferencia. De ahí que Augé se convierta en *Viajero subterráneo* (1987) y lleve a cabo una inimitable *Travesía por los jardines de Luxemburgo* (1987), mostrándonos la dimensión, fascinante por su extrañeza, del metro cotidiano, o la ajenidad con que se invisten los hechos más comunes (los supermercados, los aeropuertos, las oficinas, los sondeos periodísticos, las elecciones, las neurosis urbanas, etc.), que forman parte de la vida de todos los días en cualquier ciudad del mundo que, bajo la mirada del etnólogo, se transforman en objetos antropologizados. El texto etnológico se vuelve literario porque se hace consciente de su materialidad, de su textura, de la mirada subjetiva y comprometida que se esfuerza por traducir lo real más allá de la realidad inmediata.

Con todo, el tono posmoderno de Augé es menos radical que el de Geertz, menos relativista y tal vez más auténtico y riguroso. Para Augé, la etnonovela, como él llama a sus incursiones en la otredad parisina, es un recurso del que se sirve el etnólogo para reflexionar sin complacencias sobre la universalidad de la cultura y el orden simbólico, sobre la unidad del género humano. Más cercano al ideal de Lévi-Strauss de una antropología estructural, que a la hermenéutica intersubjetiva, el posmodernismo de Augé es más formal que sustantivo, y responde a

una tradición intelectual racionalista como la francesa, ajena al individualismo empirista norteamericano.

Si la posmodernidad le debe parte de su perfil a la percepción antropológica, la etnología tiene, sin duda, razones para seguir viva. Sin embargo, corre el riesgo siempre tentador de convertirse en moda y caer en la superficialidad teórica. Aunque resulte revitalizante liberarse de los grandes esquemas ideológicos, y hasta novedoso el simple reconocimiento de la irreductible y afortunada complejidad de la realidad social, es necesario que la reflexión antropológica no olvide su dimensión crítica.

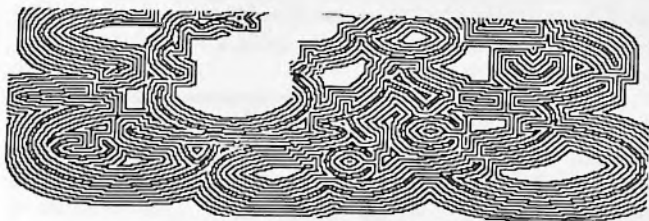
La defensa del relativismo, que permitió a la tradición antropológica mantener una distancia crítica respecto a la modernidad, no debe ser sinónimo de complacencia ni de falta de rigor.

La conciencia de su historicidad y la revisión permanente de sus límites, pero también de sus inconsistencias, caracteriza a lo mejor de esta tradición, de la que Geertz y Augé son representantes ejemplares al convocarnos a problematizar el impulso creativo del acto antropológico.

Bibliografía

- Augé, Marc, *Símbolo, función e historia*, Grijalbo, México, 1987.
- *El viajero subterráneo*, Gedisa, Buenos Aires, 1987.
- *Travesía por los jardines de Luxemburgo*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Boon, James, *Otras tribus, otros escribas*, FCE, México, 1990.
- Friedman, Jonathan, "La antropología como espectáculo", en *La Jornada Semanal*, número 26, México, 1989.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Llobera, José, "Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología", en Llobera J. (comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975.

Francisco de la Peña Martínez es profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH.



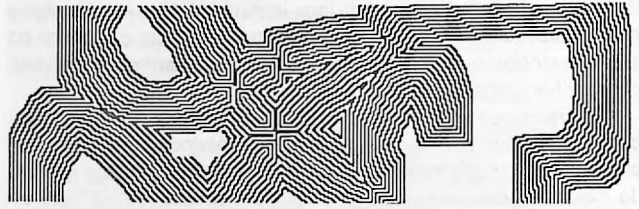
EL OTRO COMO ESTRATEGIA TEXTUAL

Jorge Ruiz Esparza

Presentación

Debido al interés que tiene para la discusión de los problemas estudiados en este número de *Cuicuilco*, y por la falta de espacio para reproducirlo aquí íntegramente, a continuación ofrezco una sinopsis del artículo de George E. Marcus y Dick Cushman, "Ethnographies as Texts".¹

"Etnografías como textos" es producto de una epistemología derivada de la lingüística y la literatura que ha afectado, en no poca medida, a las "ciencias humanas", especialmente a la antropología. Parte de la base de que, en tanto escritura, no hay texto inocente. La etnografía, como texto, transmite un conocimiento sobre los "otros", y para hacerlo, según se reconoce hoy en día, debe poner en juego una serie de convencionalismos relacionados con la retórica. El eje alrededor del cual gira este enfoque relativamente reciente, no es otro sino la autoconciencia del autor-narrador—uno de los productos del llamado modernismo literario (o, como sugieren algunos críticos de habla española, la vanguardia literaria), y aquél que ha constituido su más fuerte lazo de unión con los recientes posmodernismos.



El artículo de Marcus y Cushman empieza por plantear, como cuestión no resuelta, si los textos etnográficos pueden, simultáneamente, reflexionar sobre el proceso de entendimiento y proponer un entendimiento específico sobre algo concreto. A continuación, define sus límites, que son la experimentación en el contexto de los últimos 60 años de realismo etnográfico angloamericano; los textos como resultado del "trabajo de campo"; el anclaje de los mismos al punto de vista del antropólogo que lee y escribe teniendo en mente "la producción de conocimientos sobre otros modos de vida" (p. 28), y el corpus de trabajos que cuestionan los parámetros de clasificación con que los antropólogos enfocan textos etnográficos, textos que actualmente "dependen en gran medida de distintas retóricas para lograr sus efectos" (p. 28).

En cuanto a los tópicos del artículo, éstos son el realismo etnográfico y sus convenciones; la naturaleza de la experimentación en los textos actuales; las fuentes literarias que influyen sobre ellos; su relación con el trabajo de campo y la teoría, y otros ámbitos de experimentación.

El realismo etnográfico

Los textos etnográficos realistas aluden a un todo, a través de series de enfoques fragmentarios que evocan constantemente una forma más alta de organización social y cultural. En este contexto, la descripción etnográfica es un efecto que se alcanza en la escritura, y que depende de la elección y desarrollo estratégicos de los detalles que el narrador tiene a la mano. El realismo etnográfico surgió como consecuencia de la

¹ George E. Marcus y Dick Cushman: "Ethnographies as Texts", en *Annual Review of Anthropology*, Department of Anthropology, Rice University, Houston, Texas, 1982, pp. 25-69.

Al estar este número en el proceso de diagramación editorial, entró en circulación la traducción al español del artículo de Marcus y Cushman, en la edición mexicana del libro compilado por Carlos Reynoso: *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Gedisa, 1991, 171-213. Al haber hecho mi propia traducción de algunos fragmentos del texto, he decidido conservar las referencias a la paginación de la edición original en inglés.

fusión de dos circunstancias históricas: que la antropología se haya establecido como una disciplina académica, y que el trabajo de campo profesional se haya instituido como el prerrequisito esencial para la redacción de dichos textos (p. 29).

Entre las convenciones del realismo etnográfico, Marcus y Cushman mencionan las siguientes:

El narrador escindido, que dota al texto de una omnisciencia afín a la objetividad científica a la que aspira, y que permite ocultar la relación entre lo que el autor sabe y cómo llegó a saberlo (p. 32).

Caracterización común de la gente. Al tratar de establecer cultura y sociedad como objetos legítimos de investigación, los primeros antropólogos hicieron una abstracción del individuo en sus escritos. En su lugar, apareció una creación compuesta: el "modelo de rol normativo", "o carácter nacional" (p. 32). Los autores hacen notar el retorno a la caracterización individual, que suele hacer su aparición cuando se escribe para el gran público y no para la comunidad profesional del área.

El desarrollo del trabajo de campo. Cada texto incluye alguna indicación directa de las condiciones y experiencias del trabajo de campo, un elemento que proporciona legitimidad a los argumentos y pruebas específicas que él mismo propone. Un efecto paradójico de esta convención es que el antropólogo tiene que admitir su falibilidad, para así hacer plausibles sus afirmaciones (p. 32).

El énfasis en situaciones cotidianas. El método casuístico proporcionó la solución más original, durante el periodo funcionalista, al problema de la legitimación de la producción de conocimiento dentro de modelos generales de comprobación científica, sin salir de un medio semiliterario (p. 34).

La presentación del punto de vista "nativo". Ha habido en los textos etnográficos una dedicación "casi dogmática" a mostrar el material como si éste representara el punto de vista de sus objetos de estudio, y no el de la cultura a la que va dirigido el texto. De hecho, los textos que cuestionan la posibilidad de representar de modo realista la subjetividad de otros, son los que experimentan en las fronteras del género realista (p. 35).

La extrapolación estilística de datos particulares. Apesar de que el trabajo de campo en el que se basara cualquier estudio era necesariamente restringido, el estilo tendía siempre a la generalización (p. 35).

Jerga de retoque. Además de establecer un texto como académico, el uso de lenguaje especializado ha servido como una afirmación de compe-

tencia antropológica y de refuerzo a las generalizaciones señaladas anteriormente (p.35).

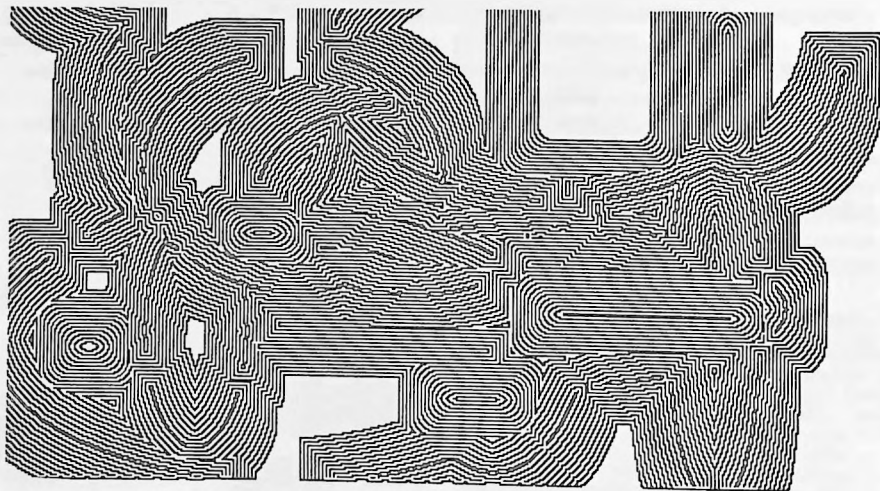
Los textos más recientes evitan el uso de lenguaje especializado y se concentran en la explicación de conceptos vernáculos, una estrategia que a menudo da a esos textos un tono aún más realista (p. 36).

Exégesis de conceptos y discurso nativos. El manejo eficiente de la lengua nativa es, por supuesto, de gran importancia en la investigación antropológica. Sin embargo, los textos etnográficos guardan silencio a este respecto. Aunque la mayoría de los etnógrafos trabajan en las lenguas de origen de quienes estudian, casi ninguno alcanza un manejo perfecto de ellas.

El impacto de modelos lingüísticos y de teorías semánticas, que se basan en la exégesis de conceptos nativos, provoca la ruptura del silencio que prevalecía en los textos sobre este tema (p. 36).

En años recientes, el ideal de control lingüístico se ha adecuado a un criterio más realista de autoridad etnográfica, limitado a las preocupaciones del texto y no al mito del investigador omnisciente que evocaba anteriormente.

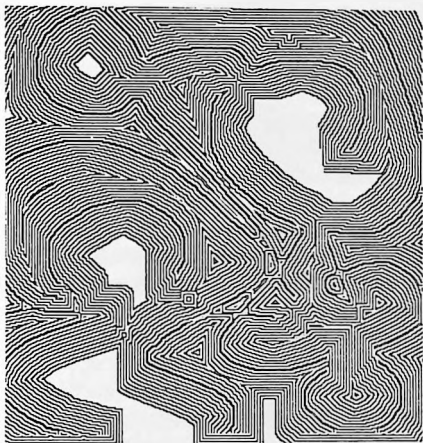
Considerando lo anterior, en el texto se afirma que la etnografía queda atrapada entre las categorías de arte y de ciencia social. Se ha convertido en un medio para hablar sobre teoría, filosofía y epistemología, sin abandonar su tarea tradicional de interpretar modos diversos de vida.



La naturaleza de la experimentación en los actuales textos etnográficos

Aquí hay que considerar tres cuestiones interrelacionadas: cómo se han modificado o superado las convenciones mencionadas para establecer nuevas formas de autoridad textual (desde la perspectiva del escritor); cómo se comunica al lector la autenticidad y plausibilidad de las interpretaciones contenidas en el texto, y cómo reciben distintos grupos de lectores la escritura etnográfica.

La autoridad de los textos etnográficos. De acuerdo con Gadamer, "el acto de interpretación, concebido como un proceso de traduc-



ción en un diálogo continuo entre el interpretado y el intérprete, dependen del examen explícito de las parcialidades y preconcepciones de éste", lo que constituye un avance dialéctico del análisis (p. 38).

Así, el modo actual de establecer autoridad en textos etnográficos consiste en introducir al narrador en el relato, y en presentar su autorreflexión (y autoconciencia).

Para evaluar adecuadamente el concepto de autoridad, los autores proponen tres tareas constructivas emprendidas en la etnografía contemporánea: el establecimiento de una presencia narrativa; la presentación de una organización textual, y la precodificación de la presentación del material.

El establecimiento de una presencia narrativa. "Los textos actuales están escritos y presentados de un modo, a tal grado autorreflexivo, que la intrusión de testimonios personales, bajo la guisa de legitimación hermenéutica, es la forma más persuasiva de proponer e impulsar argumentaciones interpretativas" (p. 39-40).

Una de las maneras en que tal autorreflexión es expuesta, ocurre cuando el narrador se inserta en un espacio histórico, en el que se reúne con todas aquellas personas, ajenas al grupo de que se trata, que han escrito sobre él. Así, el trabajo surge de un problema o incógnita a resolver, que se origina en el modo en que determinada cultura ha sido interpretada anteriormente, más que en algún problema que exista en el interior de esa cultura (p. 40).

La presentación de una organización textual. Existe una interrelación directa entre la autoridad del escritor de textos etnográficos y el tipo de historia que se pone a narrar. Así como la etnografía funcionalista utilizaba el concepto de estructura social, especialmente las relaciones de parentesco, como un marco de referencia para analizar, sistemáticamente, tópicos que ya habían sido clasificados previamente, la experimentación contemporánea destaca aspectos que se consideraban marginales en los textos realistas, o que eran simplemente ignorados por éstos (p. 40).

Entre los modos más efectivos para armar una organización textual, los autores mencionan:

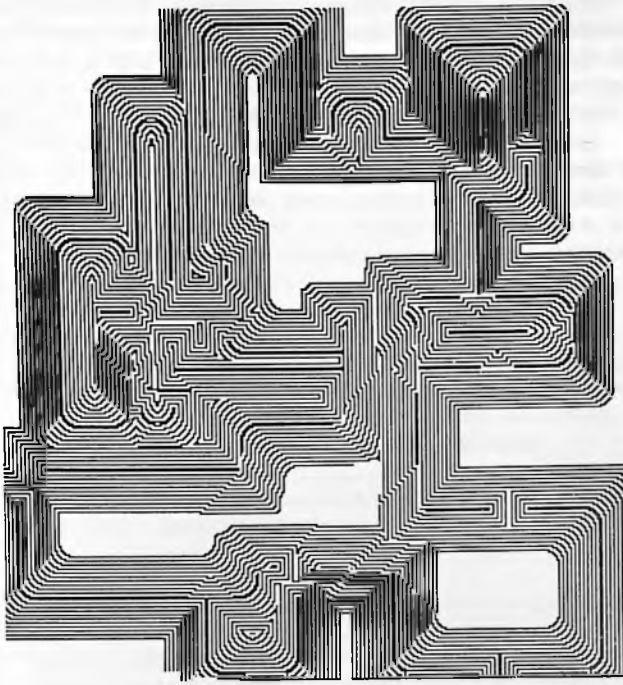
... la presentación detallada de un evento o práctica que encarne una incógnita dirigida al lector, seguida del recuento de una serie de asuntos relacionados con la cultura de que se trate, pero que se reflejen en la incógnita planteada, para finalizar con el evento o práctica, una vez que el problema haya sido solucionado para el lector, a través de la contextualización efectuada en los capítulos que hablan de la organización social y cultural del grupo (p. 4).

La precodificación de la presentación del material. La posición que el narrador adopta ante su objeto de estudio da cuerpo a la información que transmite en el texto. (p. 42). Se citan dos estilos principales para el logro de dicho posicionamiento:

1) o bien el material a ser interpretado se presenta sobre todo a través de la interacción entre el etnógrafo y miembros significativos de la otra cultura, como el célebre informante clave;

2) o bien el material se constituye en áreas aisladas y desplazadas de las situaciones de diálogo e interacción propias del contexto de trabajo de campo (p. 42).

Los textos contemporáneos apuntan a otra alternativa, que sería la "presentación literaria de la autoría dispersa" (Clifford). En este sentido, es necesario tomar en consideración "la compleja relación entre el etnógrafo escribiente y el nativo hablante, así como el control de la comunicación de significados en un texto destinado sobre todo a lectores occidentales" (p. 44). Tal relación origina un "problema de práctica escritural", el posible choque entre dos clases de retórica: aquélla que intenta cerrar limpiamente un relato con una explicación satisfactoria y comprensiva (es decir, lo que uno podría esperar de las ciencias sociales), y aquélla que plasma un mundo abierto, ambiguo y en flujo constante (algo que puede perturbar a los lectores,



pero tal es el objetivo parcial de algunos textos) (p. 45). El equilibrio aquí consistiría en "no sobredeterminar lo que debe reconocerse como indeterminado, sin remover la base de autoridad del texto, lo que desorientaría al lector" (p. 46).

Autenticidad y plausibilidad: un problema de retórica. Hay dos niveles en los que las afirmaciones y descripciones del etnógrafo deben ser comprendidas por los lectores: su lenguaje debe estar cargado de sentido (común) en el contexto de sus marcos de referencia culturales, y debe comunicar a estos mismos lectores significados que verosíblemente tengan también sentido (común) dentro de la sociedad descrita (p. 46), sin dejar de subrayar las diferencias radicales que existen entre ambas culturas. De hecho, los escritores de textos etnográficos contemporáneos "se esfuerzan por hacer de las diferencias culturales una meta esencial de su construcción textual" (p. 47).

Este esfuerzo, que podría llamarse "una preocupación epistemológica" de los textos etnográficos, puede ser visto como un cuestionamiento radical de los presupuestos y preconcepciones del etnógrafo. De esta manera, la autorreflexión epistemológica cancela el escepticismo con que una lectura basada en el sentido común recibiría descripciones de lo extraño. Pero lo esencial aquí es que tal representación textual de la diferencia es el resultado de la práctica escritural del etnógrafo. "En este sentido, la autorreflexión epistemológica debe considerarse la más contemporánea y sofisticada forma de una técnica retórica: la comparación contrastante" (p. 48).

La comparación contrastante ha pasado de cumplir un propósito didáctico dentro de la cultura en que se origina un texto antropológico, a servir como una técnica convencional para representar la diferencia, "especialmente la diferencia que corresponde a la subjetividad nativa" (p. 49). "En vez de usar la forma clásica de esta técnica, el 'nosotros-ante-ellos', la etnografía experimental ha pasado a la forma autorreflexiva "yo-ante-ellos", ... que invita a los lectores a simpatizar con la experiencia que el etnógrafo revela" (p. 50).

Diversas lecturas. Los textos etnográficos pueden escribirse teniendo en mente algún tipo de lector en particular, y cada grupo de lectores tendrá un sentido homogéneo, "aunque poco articulado", de lo que un texto etnográfico debería ser (p. 51).

Marcus y Cushman mencionan seis clases distintas de lectores:

El especialista, que se interesa sobre todo en detalles y puntos específicos de interpretación. Se trata de alguien que analizará con cuidado el tipo de trabajo de campo relatado, así como la conexión entre ese trabajo y las generalizaciones que se deriven del mismo (p. 51).

El lector conocedor de antropología, que prestará especial atención a la organización general de un texto y al modo en que la teoría se aplica a los hechos descritos. "Más y más, estos lectores se fijan en la forma narrativa, los recursos retóricos y el lenguaje utilizados en un texto" (p. 51).

Lectores que manejan otras ciencias sociales, y que consideran el trabajo de campo de un modo simplista, como un método como cualquier otro, y a la etnografía como descripción. Al marginalizar a la etnografía, formulándola como un vehículo para obtener información trivial, este tipo de lector se muestra como el menos apto para captar variaciones en la escritura etnográfica (p. 52).

Los estudiantes, el único entre los grupos aquí descritos que carece de un espacio formal para criticar los textos etnográficos dirigidos a él. Este sector a menudo muestra un respeto excesivo por las convenciones del realismo etnográfico (p. 52).

El lector orientado a la acción, que se interesa por recibir información que pueda ser convertida en políticas y procedimientos prácticos. Para bien o para mal, los antropólogos han sido siempre muy cuidadosos al escribir etnografía destinada a cubrir las necesidades de este grupo (p. 52).

El lector popular, que se acerca a la etnografía por el mensaje que pueda dar en un contexto cultural familiar, y que exige textos accesibles que contengan la cantidad mínima de lenguaje especializado necesaria para legitimar el relato. No es de sorprender que "Etnografías como textos" califique a este grupo como "el más inocente de todos" (p. 52).

Fuentes literarias

Tanto la crítica literaria como la escritura etnográfica comparten una serie de problemas que han llevado a los etnógrafos y sus lectores al discurso, más desarrollado y vario, del análisis textual dentro de la crítica literaria. Lo primero que hay que hacer notar, en este sentido, es el resurgimiento de la retórica, hoy considerada como una perspectiva crítica que se centra en la escritura, más que en el habla, y desde el punto de vista del lector, más que del escritor (p. 54).

Si la lógica de argumentación de un texto es susceptible de ser abstraída, así también su dimensión retórica puede serlo, con objeto de analizar el modo en que dicho texto persuade y comunica sus significados. Lo importante, en este sentido, es que, mientras la lógica considera a la retórica como un agente contaminador del sentido, "la retórica, como se la concibe hoy día, nunca pierde de vista su relación complementaria con el contenido lógico de una afirmación o interpretación, ni el modo en que la lógica está inserta en su expresión lingüística" (pp. 54-55). De tal manera, el

análisis retórico revela algo que la sola evaluación argumentativa no puede mostrar: el modo en que "el lenguaje y la construcción narrativa de un texto histórico o etnográfico precodifican, tanto su objeto de análisis", como las bases mismas sobre las que dicho texto edifica sus explicaciones específicas (p. 56).

Estar al tanto de cuestiones de retórica permitirá al escritor de textos etnográficos enriquecer los procesos de pensamiento que se desarrollan en la producción de un texto, y al lector ampliar la sutileza con la que evalúa cotidianamente el conocimiento antropológico expresado etnográficamente (pp. 57-58).

Experimentación textual etnográfica, trabajo de campo y teoría

El trabajo de campo, como realidad objetiva, es una actividad hasta cierto punto caótica que se encuentra, en parte, más allá del control del etnógrafo. Por otro lado, el hecho mismo de que se vaya a meditar acerca de ella en el producto posterior del texto, se refleja de alguna manera en la actividad misma, y en el modo en que futuros trabajos de campo serán realizados por los lectores profesionales de estos textos (p. 58).

Hay que considerar, además, que la tradición antropológica no ha producido una teoría de investigación etnográfica. Sucede más bien que los etnógrafos han tomado elementos de diversos campos para fundamentar los lazos teóricos entre trabajo de campo y escritura etnográfica (p. 60).

Otros modos de experimentación

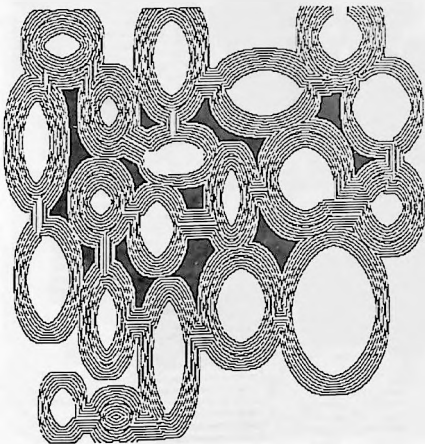
En contraste con los textos que los autores llaman "experimentales", hay otros que parecen carecer de "un análisis de sus estrategias retóricas y narrativas en tanto que práctica escritural" (p. 62). Sin embargo, podría argüirse que tales textos son simplemente "menos autoconscientes", y que "reconocen en menor medida su construcción retórica de lo que lo hacen las etnografías interpretativas, que no sólo aceptan, sino incluso llaman la atención sobre su andamiaje epistemológico y literario" (p. 62).

Es también verdad que la etnografía es, con frecuencia, sólo una parte de un marco teórico de referencia más amplio.

Dos tipos de textos en los que la etnografía de primera mano se incluye como parte de un todo, son los estudios comparativos casuísticos y los estudios de sociedades complejas (y de unidades más grandes que la aldea, comunidad o ciudad, que incluyan estas unidades menores). Este último tipo de estudio reúne a la historia social, la etnografía y la economía política alrededor de un argumento clave (p. 63).

Conclusión

Por un lado, los textos etnográficos deberán reconocer en el futuro que las sociedades mismas han perdido su calidad de entidades cerradas, y que ciertas unidades —como las tribus y las etnias—, en las que la etnografía realista basó su desarrollo, han cambiado o desaparecido.



Por lo tanto, "deberán estar basados en nociones muy diferentes sobre cómo definir y representar textualmente las distinciones culturales" (pp. 64-65). Por otra parte, los textos experimentales "rompen el consenso tácito sobre lo que los antropólogos hacen" (p. 65).

Más aún, los textos etnográficos sólo podrán ser adecuadamente evaluados cuando se haya desarrollado un sentido crítico por las formas, y no únicamente por el contenido manifiesto del discurso etnográfico (pp. 65-66).

"Etnografías como textos" presenta, pues, un análisis formalista de ciertas convenciones realistas, en gran medida inconscientes, que constituyeron la primera gran etapa de la "literatura" etnográfica y de cómo han sido abandonadas por una textualidad moderna.

Esta textualidad moderna se plasma como un esfuerzo de escritura. La expresión "práctica escritural" adquiere aquí un sentido "fuerte", pues alude a un modo de orientarse de los textos que hace énfasis, primero que nada, en la forma en que fueron concebidos y realizados, y en la labor desempeñada por la conciencia autoral para enfocarlos de una manera que reconozca que no hay inocencia posible en la escritura.

Autoría y autoridad se entremezclan en este contexto. Se puede decir que los textos realistas se preocupaban por ocultar la autoría y establecer la autoridad lo más posible. Actualmente, se pretende poner siempre "en veremos" la capacidad autoritaria de la voz en el texto, y llamar la atención del lector sobre el proceso de autoría, necesariamente involucrado en cualquier producción textual.

En tal proceso, la retórica —los modos instrumentales en que el texto se presenta ante el lector— domina el proceso de lectura, a tal grado que la presentación de la diferencia se vuelve un poderoso efecto sobre el lector, antes que la presentación didáctica de un "otro".

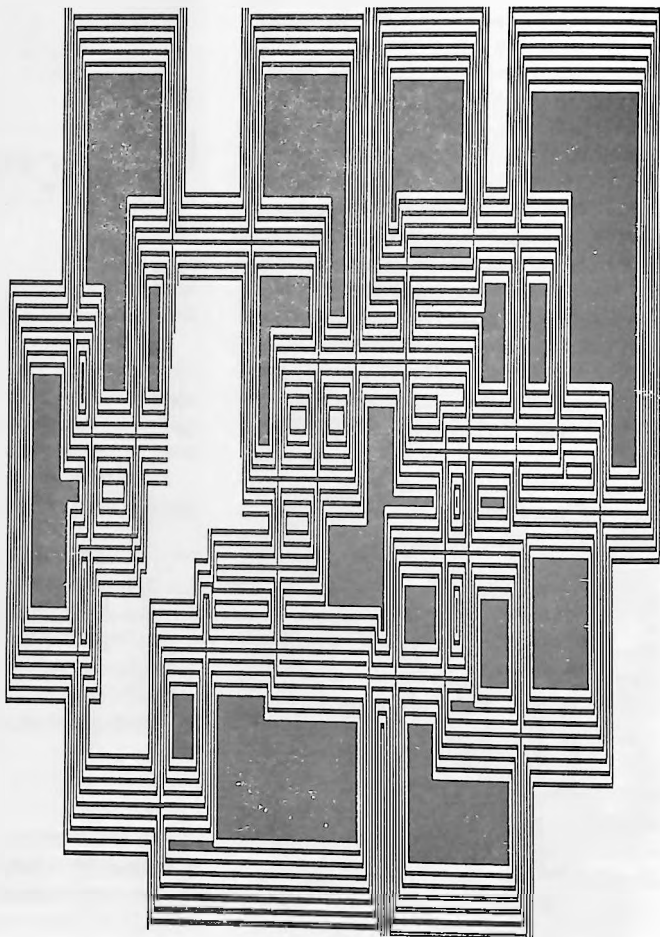
Por otra parte, el lector se subdivide en diferentes posibilidades de acceso al texto, definidas sobre todo en función de cierta competencia y ciertas expectativas. Se hace énfasis en que no hay unidad en cuanto a lo que debería ser un texto etnográfico, lo que dificulta la construcción de un corpus crítico en la disciplina.

Desde luego, parte del problema radica en que los textos etnográficos son, al mismo tiempo, texto y metatexto. El modelo literario parte de la base de un producto primario sobre el que se formula después una acrecencia crítica. Como en el caso de la historia, en la etnografía encontramos que sólo hay textualidad, y que toda textualidad es metatextualidad. Tal vez ahí se encuentre la dificultad más grande para establecer un espacio común desde el cual hacer la lectura etnográfica. No es de sorprender, en este sentido, que el análisis más for-

malista se efectúe sobre los textos llamados "realistas", que aplicaban de modo inconsciente una serie de convenciones; es decir, que podrían considerarse simplemente como textos en el sentido en que una novela de Flaubert lo es.

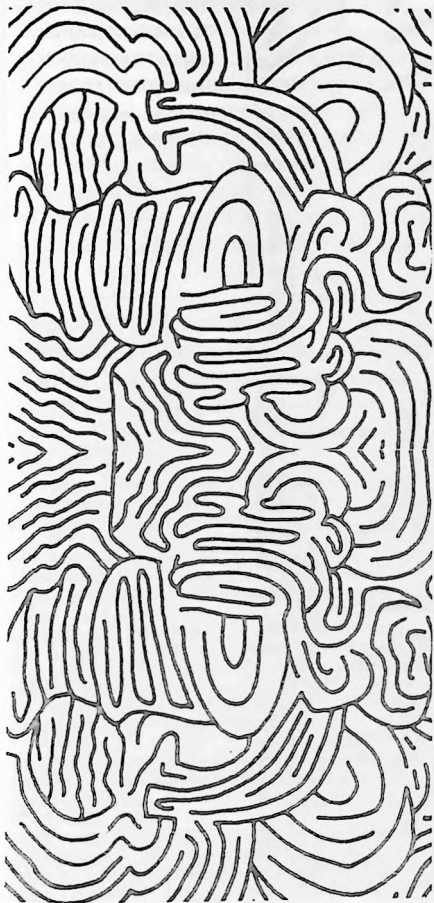
En el fondo se encuentra lo que Marcus y Cushman llaman "una preocupación epistemológica": el hecho de que hoy pensemos que texto y conocimiento están imbricados inevitablemente, a tal grado que se constituyen uno a otro sin cesar, y sin que esto necesariamente implique ninguna certeza sobre el otro: ése que nunca deja de moverse ahí fuera.

Jorge Ruiz Esparza cursó los estudios de Doctorado en Literatura en la Universidad de Nottingham, Gran Bretaña.



LAS CIENCIAS SOCIALES COMO NARRATIVAS DE LA CRISIS

Lauro Zavala A.



En medio de la crisis en la que están inmersas las formas de producción simbólica —de la filosofía a las ciencias sociales, pasando por la literatura y algunas formas de arte—, los medios de comunicación social han mostrado su capacidad de adaptación, bajo el principio de efectuar pequeños cambios, con el fin de no entrar en verdadera crisis.

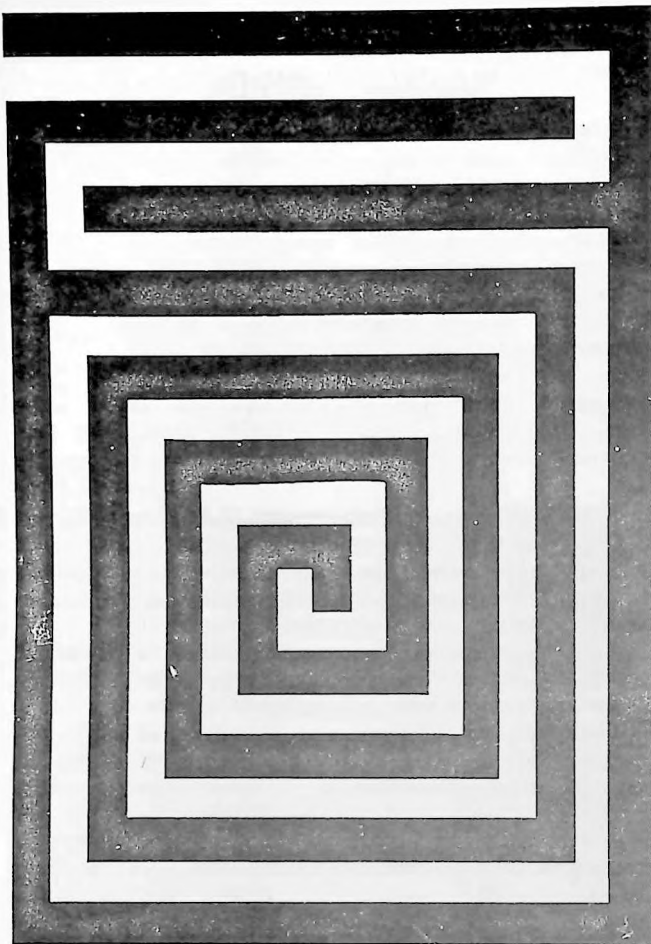
En el otro extremo del espacio cultural se encuentran las distintas formas de la narrativa, entendiéndolo aquí por "narrativa" toda explicación omnicompreensiva y metadiscursiva acerca del mundo.¹

La naturaleza paradójica de esta crisis puede observarse al reconocer la condición actual de la narrativa por excelencia, es decir, la narrativa literaria, pues en ella confluyen y se neutralizan mutuamente dos crisis excluyentes entre sí: la crisis del paradigma realista y la crisis de las vanguardias que le siguieron. En términos más generales, y pensando en los discursos de las ciencias y las disciplinas académicas, ello equivale a decir que la actual crisis de los paradigmas atañe lo mismo a la razón causal, que a la tradición de ruptura; es decir, lo mismo al mito de la objetividad del discurso científico, que a su relativización posterior.

Ello equivale a decir que el presente en que estamos inmersos y que nos condiciona, es el espacio de la paradoja, de la yuxtaposición de paradigmas y de la neutralización del tercero-excluido. Esta condición afecta lo mismo a las prácticas psicoanalíticas que a la lógica modal a la sociología del conocimiento, y a las teorías físicas acerca del tiempo y el espacio, cuya indeterminación e incertidumbre son crecientes y autorreferentes.²

¹ Propongo emplear aquí el término "narrativa" en un sentido más amplio que el convencional, de manera similar a lo que propone Jean-François Lyotard para el término "relato". En su caso, los "grandes relatos" son lo mismo todo sistema filosófico, que una metodología científica cualquiera. En este contexto, propongo retomar el sentido original del término "narrativa" (causal, racionalista y lúdico) para hacer referencia lo mismo a las ciencias sociales que a las formas posibles de la ficción literaria y al discurso crítico que la acompaña. En todas estas formas de "narrativa" el concepto de comunicación es nodal.

² Sobre la importancia de la paradoja en la vida cotidiana, conviene recordar el lúcido trabajo de Paul Watzlawick et al., *Teoría de la comunicación humana*, Herder, Barcelona, 1988, así como la recopilación de John A. Paulos, *Pienso, luego río*, Cátedra, Madrid, 1988. Un desarrollo aplicado al campo de la teoría del cine se encuentra en Bill Nichols, "Pragmatics, Paradox, and Pleasure", en *Ideology and Image. Social Representations in the Cinema and Other Media*, Indiana University Press, Bloomington, 1981, pp. 69-103.



Se trata, en una palabra, de una epistemología constructivista, acompañada de formas de narrativa autorreferenciales, que se distinguen claramente por su capacidad para dirigir una mirada irónica hacia sus propias condiciones de posibilidad.

En el campo de la comunicación, podemos recordar a escritores paradigmáticos de la crisis, como Roland Barthes, Mijail Bajtin y Soren Kierkegaard, o, en el espacio de nuestra propia lengua, Roger Bartra, Carlos Monsiváis y Angel Rama.³

En semejante espacio discursivo, todo enunciado es permanentemente recontextualizado, y la dispersión del sentido puede transformar al sujeto de conocimiento en el objeto del discurso, convirtiendo

³ Roland Barthes, *S/Z*, Siglo XXI, México, 1980; Katherina Clark & Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Harvard University Press, Cambridge, 1984; Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony. With Constant Reference to Socrates*, Indiana University Press, Bloomington, 1965; Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1987; Carlos Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*, Era, México, 1987; Angel Rama, *La ciudad letrada* Ediciones del Norte, Hannover, 1984.

al autor en el enigma por resolver, en la última pieza de un rompecabezas que se inicia con el lector.

El usuario del texto es, entonces, el origen de todo sentido, trátase del lector de literatura, el espectador de cine, el psicoanalista, el crítico, el científico o el investigador en general.⁴

En un mundo donde todo es objeto de escepticismo, donde el discurso de las ciencias multiplica exponencialmente nuestras dudas acerca de nuestro lugar en él y frente a él, la única verdad posible descansa en el reconocimiento de que toda realidad es una construcción, y toda teoría es una ficción.⁵

Esta crisis de los paradigmas del sentido se manifiesta, de distintas maneras, en cada una de las disciplinas que estudian la comunicación y el comportamiento social.

En la historia, el objeto de reflexión no es ya el documento de la evidencia historiográfica, sino la interpretación a la que se ve sometido. El historiador de la crisis ya no sólo estudia el documento, sino, principalmente, la forma como éste es interpretado desde distintas perspectivas y con distintos fines. El documento —sea grabado, escrito, filmado, exhibido o reproducido de cualquier manera— no es ya el elemento que concluye los debates, sino el punto de arranque que inicia la polémica de las interpretaciones.⁶

En psicoanálisis, el objeto de reflexión bien puede ser el sujeto mismo del discurso, elidido originalmente en el proceso de la contratransferencia, como apuesta a favor de la verdad del inconsciente.⁷

⁴ Además de las teorías de la lectura literaria (*reader's response*) y la estética de la recepción, el interés por la *intention lectoris* es común al post-estructuralismo y las teorías de la metaficción, la parodia, la intertextualidad y la deconstrucción. Sobre la interacción entre estos campos y la comunicación social. cf. Gregory Ulmer, *Teletheory. Grammatology in the Age of Video*, Routledge, Chapman & Hall, New York, 1989.

⁵ Desde una perspectiva constructivista es recomendable la recopilación de P. Watzlawick, *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Gedisa, Colección El mamífero parlante, 1988 Buenos Aires. Para documentar el equivalente filosófico-literario, cf. Jonathan Culler, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid, 1984.

⁶ Esta tradición hermenéutica, en deuda con H.G. Gadamer, ha sido estudiada en su desarrollo historiográfico por Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Alianza Universidad número 486, Madrid, 1987.

⁷ Las polémicas sobre el objeto de una ciencia de la subjetividad pueden reastrearse en el ya imprescindible estudio de Georges Devereaux, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México, 1977.

En lingüística, el mundo simbólico contenido en la estructura de una lengua sirve, desde sus propios límites, como espacio de reflexión sobre el habla del sujeto, sobre su lenguaje privado, sus expresiones intraducibles, sus rupturas de la norma y, más importante aún, las distintas formas de la metáfora, la ironía y el silencio.⁸

En la etnología, la psicología social y la sociología de la cultura, la metodología tradicional utilizada en el estudio de la vida cotidiana ha entrado en crisis permanente, al ser incorporada, como parte del método de trabajo, la explicitación de las marcas culturales que identifican al observador, lo cual le permite exorcizar metodológicamente el fantasma del etnocentrismo.⁹ En otras palabras, el investigador revela sus prejuicios culturales y sus preferencias de clase, y esta auto-observación la incorpora, precisamente, al análisis de la diferenciación social y de la distinción cultural.

En la crítica de las obras literarias y

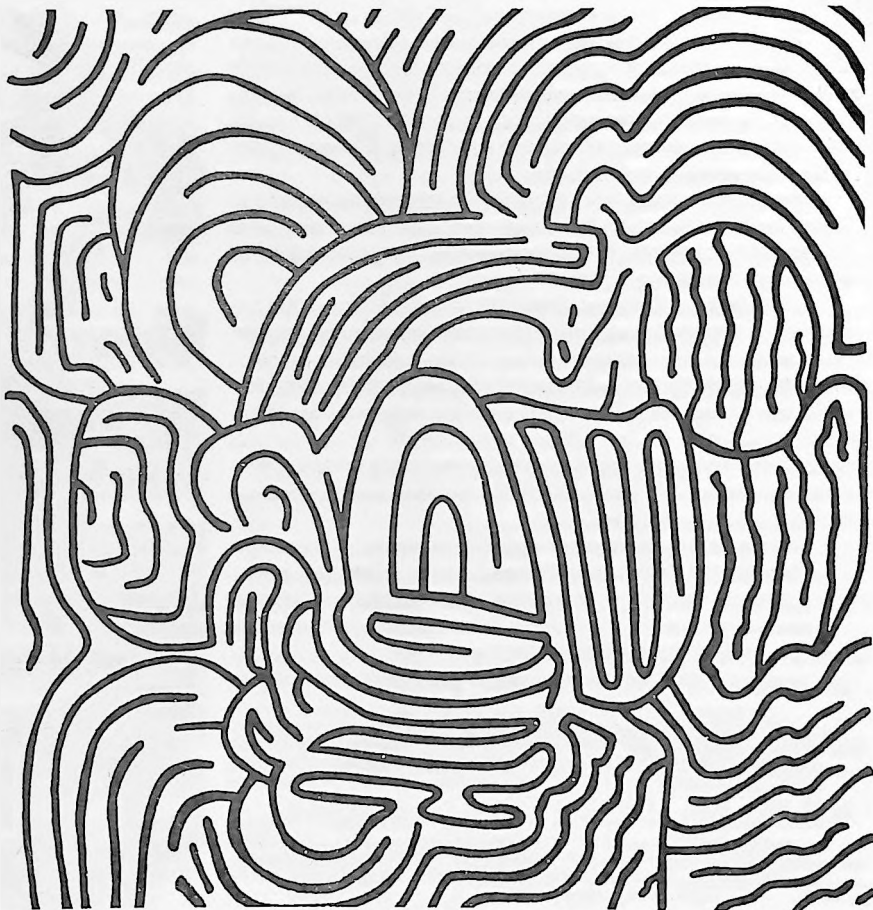
⁸ Las teorías antagónicas y las lecturas heterodoxas de la lingüística saussureana van de la confrontación con la lingüística de los actos de habla de J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1982; o de George Lakoff *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, a la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 1988, tr. de 1958, las tesis de Sapir-Whorf y la veta heideggeriana. Cf., entre otros posibles mapas cognitivos, el propuesto por Allen Thiner, *Words in Reflection. Modern Language Theory and Postmodern Fiction*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

⁹ Además del ya mencionado estudio de casos realizados por G. Devereaux (vid. nota 7) merece ser recordado el trabajo crítico de Pierre Bourdieu, J.C. Passeron y J. C. Chamboredon, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México 1976.

de los medios de comunicación, las teorías de la recepción, es decir, de la audiencia, el público y los procesos de la lectura, reconocen la permanente crisis de los cánones y de los horizontes históricos de expectativas estéticas o ideológicas frente a cada nueva obra, y señalan la preeminencia del diálogo entre el texto y el lector, donde este último, al interpretar y apropiarse de la obra según el horizonte personal de su experiencia, siempre tiene la última palabra.¹⁰

La preocupación común a las disciplinas centradas en el estudio del comportamiento y la comunicación social —la historia, la antropología, la lingüística y la teoría literaria— parece ser, en el espacio de

¹⁰ La antología más completa hasta la fecha sigue siendo la de Susan Suleiman e Inge Crosman, *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, 1980, complementada por la recopilación de Jane P. Tompkins, *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism* The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1980. En nuestra lengua existe ya una antología de textos de teoría y crítica de estética de la recepción alemana, compilada por Dietrich Rall *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria* UNAM, México, 1986. Y más próximo a nuestra tradición crítica, el ensayo de Lisa Black *Una retórica del silencio*, Siglo XXI, 1986 México.



la crisis de sus propios paradigmas, la preocupación por reconocer la *identidad* de su objeto.

En este espacio, entra en crisis la identidad de las disciplinas mismas, al hacerse cada vez más evidente la necesidad de disolver las fronteras que existen entre ellas y así acceder a un diálogo interdisciplinario. La crisis de la identidad de las disciplinas que estudian la comunicación obliga a establecer una estrecha comunicación metodológica entre ellas mismas.¹¹

A lo anterior habría que añadir que el objeto de estas disciplinas se construye no sólo explicitando las normas del discurso académico, sino también adoptando estilos y estrategias discursivas que ignoran deliberadamente la frontera entre creación y crítica, entre literatura y psicoanálisis, entre etnología y crónica de viajes o entre sociología de la vida cotidiana y reportaje periodístico, con digresiones filosóficas y epistemológicas.¹²

La crisis de los paradigmas discursivos ha generado no sólo aproximaciones interdisciplinarias, sino teorías cuyo estilo tiene un alto valor literario, así como obras literarias y artísticas con un marcado interés por la teoría.

Una rápida mirada a la crisis de la narrativa literaria, al igual en Europa que en los Estados Unidos y en Hispanoamérica, y lo mismo en el cine que en el cuento, la novela y la crónica periodística, permite reconocer un proceso generalizado de disolución genérica, cuyos inicios más próximos pueden rastrearse a fines de la década de 1960, y que se ha agudizado en los últimos años.

Los paradigmas útiles en la reflexión sobre la identidad cultural —punto nodal en los estudios de la comunicación— han sido los de la *integración*, la *proyección* y la *diferencia*, surgidos, respectivamente del psicoanálisis, la sociología y la semiología.

La crisis de los paradigmas, al enfrentar al pensamiento mítico con el dialéctico, ha generado un espacio lúdico, simultáneamente memorioso e imaginativo. Por ello mismo, enfrenta a la *memoria* histórica (es decir, la tradición, el ritual y la nostalgia por los orígenes perdidos) con la *imaginación* histórica (es decir, la utopía, la ideología de progreso y la ruptura de las tradiciones, lo que genera una tradición de ruptura). El resultado es un discurso necesariamente provisional, relativista y tolerante, en permanente búsqueda del diálogo y apoyado en la fuerza de la imaginación y en la lógica del juego.

La presencia simultánea de la tradición y la utopía, o más exactamente, la relativización de las tradiciones y el fin de las utopías, genera el paradigma de la crisis, cuya marca es la aspiración a vivir en un presente que reconoce la fuerza mítica de las raíces y a la vez ironiza sobre la existencia de las certidumbres.

En el espacio de la crisis de los paradigmas en el que vivimos,

¹¹ Confluencia "trivial" (como entrecruce de vías principales), ya estudiado en su oportunidad por Roberto Follari, *Interdiscipliniedad. Los avatares de la ideología*, UAM-Azcapotzalco, México, 1982. En el fondo, se trata de un problema epistemológico ya anunciado por Carlos Alvarez et al., *El silencio del saber*, Nueva Imagen, México, 1979; y en Alan Badiou, *El concepto de modelo*, Siglo XXI, México, 1972.

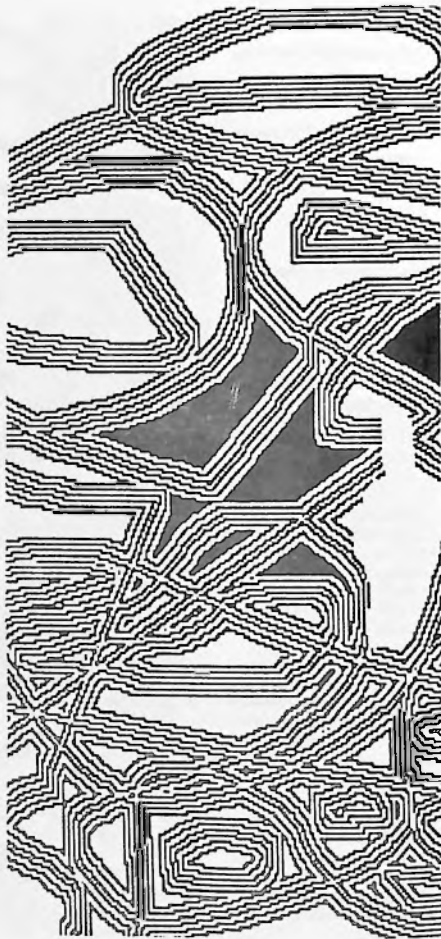
¹² Como ilustración podría ser suficiente la mención de trabajos tan distintos entre sí como los de Roland Barthes, *Lección inaugural. Siglo XXI*, México, 1976; Xavier Rubert, *Las metopías. Metodología y utopías de nuestro tiempo*, Montesinos, Barcelona, 1984; Lisa Block, *Al margen de Borges*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987; Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión del espacio público*, Gedisa, Madrid, 1988.

conceptos como "clásico" y "moderno", "culto" y "popular" o "único" y "múltiple" dejan de tener un valor canónico, y sus diferencias se disuelven al compartir un mismo espacio, necesariamente laberíntico, rizomático y fragmentario.

Si ahora es cierto que el futuro ya no es lo que era, podemos afirmar que la crisis de los paradigmas es el único paradigma al que tendremos acceso, ante el fin de milenio que se aproxima.

Por ello, es conveniente recordar que el paradigma de la crisis contiene, como todo palimpsesto, el germen de su propia disolución.

Lauro Zavala es profesor-investigador de la UAM-X y candidato al Doctorado en Literatura Hispánica en El Colegio de México.



¿EL AGUILA COMO ALEGORIA DEL OTRO?

Ingrid Geist

Presento aquí algunas anotaciones realizadas al margen de una investigación, cuyo proyecto central es el estudio de las prácticas rituales en una aldea cuicateca de la sierra norte del estado de Oaxaca. Estas anotaciones apuntan, fundamentalmente, a la relación sujeto-objeto de estudio, mejor dicho, a la relación entre sujeto-investigador y sujeto-investigado, con base en una pretendida objetividad que se encamina a involucrar al sujeto. Digo pretendida objetividad porque parto de una posición de búsqueda, esto es, del conocimiento de las relaciones, movimientos y contradicciones objetivas. Sin embargo, la manera repetida y/o variada como se constituye la relación sujeto-objeto, de repente toma giros que producen una total inversión de la relación.

En una primera fase de la investigación empírica se hizo un recorrido de prospección en los municipios cuicatecos, mixtecos y mazatecos del ex-distrito de Cuicatlán. En ese recorrido, anotamos distintas narraciones acerca de un águila que pretendía devorar a los niños, de la cual los habitantes los defendían poniéndoles chiquihuites en la cabeza. Las diferentes versiones de la narración se presentaban ante mí como datos objetivos, de mucho interés para la reconstrucción de una región multiétnica, dentro de la cual podría suponerse una red compleja de relaciones interétnicas en lo que se refiere a equilibrios, jerarquías y contradicciones entre uno y otro grupo. Las primeras dos versiones de la narración del águila parecían apuntar a una relación bélica de sometimiento entre mixtecos y cuicatecos:

Santa María Tlalixtac es fundación relativamente reciente. Antes la gente vivía en Tlalixtac Viejo. Todavía vive gente allí. Es agencia de Santa María Tlalixtac. Tlalixtac se encuentra junto al Cerro Cheve del cual descendía un águila de dos cabezas que atacaba a los niños, se los llevaba y se los comía. Por eso las gentes bajaron del cerro y se vinieron a asentar en la cañada. Algunos han regresado a Tlalixtac Viejo ya que la agricultura avanzó de tal manera hacia la cumbre del cerro que el águila desapareció.¹

El águila de dos cabezas atacaba a los habitantes del pueblo de San Pedro ubicado del otro lado del río Santo Domingo. Atacaba a los niños y los llevaba a la cueva del diablo. Los habitantes protegían a sus hijos con canastos que ponían en la cabeza de sus hijos. Y cuando el águila atacaba, se quedaba sólo con los canastos en las garras, y el cristiano quedaba libre. Los de San Pedro vinieron a fundar el pueblo de Cuyamecalco.²

Tlalixtac Viejo y Cuyamecalco son enclaves mixtecos dentro de la sierra cuicateca, los cuales probablemente se constituyeron como consecuencia de las conquistas del rey guerrero mixteco 8 Venado Garra de Tigre (1011-1063), a quien también se conoce como 7 Lluvia o 2 Lluvia, Águila que bebe sangre o Pluma resplandeciente. Con ayuda de la glotocronología, Arana muestra un grado de diversificación lingüística entre Cuyamecalco, San Juanico (enclave mixteco en la sierra mazateca), y San Pedro Jocoticpac (pueblo mixteco del otro lado del Río Grande), lo cual hace suponer que la separación debe haber ocurrido hace aproximadamente nueve siglos, esto es, alrededor de 1050, cuando 8 Venado encabezaba la expansión mixteca.³ La idea de interpretar las narraciones del águila como una referencia a las guerras

¹ Información recibida del presidente municipal de Santa María Tlalixtac, el día 24 de marzo de 1986.

² Versión anotada en el ayuntamiento de Cuyamecalco Villa de Zaragoza, según información de las autoridades municipales, el 29 de marzo de 1986.

³ Cfr. Evangelina Arana Osnaya, *Relaciones internas del tronco mixteco*, ENAH, Ictsis profesional, México, 1957, pp. 6 y 58.

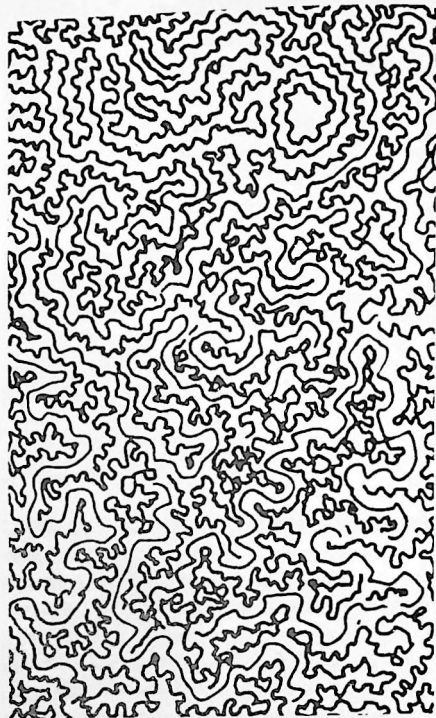
de 8 Venado, se completa con otra versión en la cual están en juego dos pueblos cuicatecos, entre los cuales se establece una relación simétrica y el agresor queda proyectado hacia un lugar indefinido como consecuencia de la simetría.

Hay dos cuevas, una enfrente de otra. Una está aquí en Santa María Pápalo y la otra, en San Andrés Pápalo. Había un águila muy grande, como un cóndor. Venía al pueblo y se llevaba a las criaturas que apenas gateaban. Cuando agarraba a los niños de Santa María Pápalo, los llevaba a la cueva de San Andrés Pápalo. Y cuando agarraba niños de San Andrés, los llevaba a la cueva de Santa María. La gente empezó a hacer canastos y los puso, como gorros, en la cabeza de los niños. Entonces, el águila, al atacarlos, sólo se llevaba los canastos.⁴

Es evidente que mi idea rectora de armar el rompecabezas tropezaba con una serie de dificultades e insuficiencias, como son un conocimiento limitado en lo empírico, el desconocimiento de aspectos históricos de la época prehispánica y un juego nada riguroso con los elementos de las narraciones. En la perspectiva histórica, las águilas no aparecen como representación figurativa de un agresor cualquiera, sino como símbolo del dominio azteca en expansión. Esto aclararía el hecho mencionado en la narración de que el águila atacaba a los habitantes del pueblo de San Pedro; lo cual contradecía el esquema de la agresión mixteca a los cuicatecos, representada en el águila.⁵ Entonces, en lugar de situarse en el siglo XI, habría que ubicarse en el siglo XV y principios del XVI, lo cual excluye el argumento glotocronológico de los enclaves mixtecos. El águila azteca volaba sobre mixtecos, cuicatecos y mazatecos (entre otros).

Incháustegui reproduce la siguiente narración de los mazatecos:

Hace muchos años, pero muchos años, en el paso que hay entre los cerros llamados Clarín y Nindo Tokosho, cercanos a Huautla, los viajeros eran atacados por grandes pájaros que los herían en las cabezas y hasta llegaron a llevárselos a sus nidos. Temían mucho el paso por ese lugar que era obligado para ir a sus comunidades, y por eso lo hacían de noche. Entonces idearon engañar a los grandes pájaros. Todos los que tenían que pasar por ahí, llevaban cubiertas las cabezas y el tronco con grandes chiquihuites. Cuando los grandes pájaros bajaban a quererse llevar a los viajeros, sólo se llevaban los chiquihuites y dejaban en paz a los viandantes. En esa forma engañaron por mucho tiempo a los grandes pájaros y ellos se libraron de ser lastimados o llevados. Los grandes pájaros se cansaron y fueron a vivir en sus montañas, dejando a los hombres en paz.⁶



En otra versión se agrega que el águila "era el terror. Invadía todo lo que es Chiquihuitlán, Teutila toda, hasta Jalapa de Díaz, creo que llegó el águila esta..."⁷

La expansión mexicana por los territorios del actual estado de Oaxaca se inició durante el periodo de Moctezuma I (1440-1464), con la agresión al señorío Chocho-popoloca de Coixtlahuaca, el cual fue sometido después de varios enfrentamientos bélicos. En el Códice Mendocino encontramos en un conjunto de 11 pueblos tributarios, a Coixtlahuaca junto con Cuicatlán y pueblos mixtecos. Las *Relaciones Geográficas* mencionan a pueblos cuicatecos, mazatecos, mixtecos y chinantecos como tributarios de los mexica, refiriéndose al tiempo de Moctezuma II. Habían establecidas guarniciones aztecas en Teotitlán del Camino (mazateco) y Tuxtepec, desde donde el dominio azteca tenía que reafirmarse a través de repetidas expediciones bélicas. El padre Gay menciona un intento frustrado de los mexica

⁴ Versión narrada por Hilario Concepción Roque, Santa María Pápalo, el día 8 de abril de 1986.

⁵ No renuncio del todo a la idea, ya que aún actualmente parecen ser sobre todo hombres de origen mixteco, los que atenían contra las propiedades territoriales de los cuicatecos.

⁶ Carlos Incháustegui, *Relatos del mundo mágico mazateco*, INAH, México, 1977, p. 60.

⁷ Carlos Incháustegui, *Figuras en la niebla*, Premia editores, México, 1980, p. 144.

por aliarse con los cuicatecos contra los enemigos mixtecos y zapotecos, después de lo cual, los mexica se dirigieron por Teotitlán del Camino a Huautla, donde establecieron una alianza con el señor Cuzcacuahqui, quien gobernó a los mazatecos y era hermano de Cetepatl, cacique de Coixtlahuaca.

Huautla y Mazatlán de las Flores son dos pueblos que se encuentran a poca distancia uno de otro, en la sierra mazateca. Los cuicatecos del pueblo de San Andrés Teotitlanpan cuentan que:

Hubo un águila que vino del río de Mazatlán donde hay una cueva. Quién sabe a dónde se haya ido el águila. Devoraba a los niños a los cuales se protegía con chiquihuites.⁸ El águila era enorme. Llegaba a Chiquihuitlán, Cuyamecalco y Tlalixtac Viejo. Se llevaba a los niños pequeños. Fueron a subir con rifles y machetes a acabar con el águila. Encontraron su cueva cerca de Mazatlán de las Flores. El águila nunca llegó al pueblo de San Andrés Teotitlanpan.⁹

Una vez terminado el recorrido de prospección, todas estas historias del águila se perdieron paulatinamente en el olvido, ya que mi interés investigativo se dirigía hacia otros objetivos. Además, el ensayo de reconstrucción histórica y regional de relaciones interétnicas, con la ayuda de aquellas narraciones, tenía un carácter bastante precario, y la ambigüedad de los resultados no animaba a seguir enfocando esa problemática. De esta manera el águila parecía hacerse presente sólo esporádicamente, al recibir un nuevo relato. Parecía pertenecer al sistema de la otredad de los sujetos a los cuales yo quería entender, y ante los cuales me instalaba como sujeto-investigador. Sin embargo, la posición que asumía carecía de sentido para los sujetos investigados, quienes se rebelaban continuamente contra ese papel que les era asignado. El compañero que hacía el recorrido conmigo y yo éramos una pareja de esposos para quienes nos sonreían; para quienes desconfiaban de nosotros, éramos la patrona gringa con su mozo mexicano.

⁸ Versión narrada por Tomás Morales, San Andrés Teotitlanpan, el día 20 de febrero de 1988.

⁹ Versión narrada por Trinidad Contreras Ramirez, San Andrés Teotitlanpan, el día 27 de diciembre de 1987.

Mientras continuábamos compartiendo el trabajo en el campo, estas clasificaciones me parecían enojosas, pero al fin y al cabo sin trascendencia alguna, de tal manera que explicábamos el papel que creíamos jugar, y hacíamos caso omiso de aquél con el cual se nos identificaba, controlando emociones y enfocándonos en nuestro trabajo, lo más que se podía. Pero a partir de cierto momento continué la investigación sola, estableciéndome en una aldea, lo cual hizo aflorar otra vez la desconfianza aparentemente silenciada en la serie de cortas temporadas de trabajo que se habían desarrollado. Quise quedarme durante varios meses y solicité a las autoridades municipales que me ayudaran a encontrar un lugar donde instalarme de manera permanente, pues no era posible quedarme en el kinder o el ayuntamiento, como lo había hecho hasta entonces.

Mientras mis estancias en el pueblo fueron relativamente cortas, pocos días o pocas semanas, y si bien era un elemento extraño, no afectaba el equilibrio de las relaciones internas del pueblo. El desorden empezó en el momento en que solicité un lugar para hospedarme y comer, pagando la renta. El problema no era la falta de lugar, sino encontrar la persona del pueblo que pudiera recibir esta renta justificadamente, sin despertar la envidia colectiva; en el entendido de que aquí la envidia no significa una emoción personal negativa, sino un mecanismo colectivo de control que apunta hacia una igualdad, frente a la cual, "ser diferente" implica infringir la regla fundamental del equilibrio social, por lo demás, sumamente frágil.

Repetidas veces hubo aldeanos que criticaron severamente a las personas que me ofrecieron el espacio solicitado. El jefe de la familia que me hospedó fue retado una y otra vez, a pesar de que las autoridades municipales escogieron a la familia con mucho cuidado. Se trataba de un grupo familiar que comprendía a una anciana con sus tres hijos —dos de ellos hombres y una mujer—, una nuera y una nieta cuya madre trabajaba en la ciudad de Tehuacán de manera permanente. Uno de los hermanos había tenido recientemente un accidente mortal, así que la fuerza de trabajo para la pizca de la mazorca y la cosecha de café se había reducido drásticamente. Iba a ser necesario emplear mozos, lo cual justificaba mi permanencia con la familia, ya que aseguraba la entrada económica para pagar el jornal. Es decir, se había escogido a una familia donde mi aportación económica no constituyera una entrada extra, sino la compensación parcial de la fuerza de trabajo perdida recientemente. Aún así, el mecanismo de la envidia entró en funciones. No sólo se retaba al jefe, sino que hubo quienes me exigían que me cambiara a su casa; además de algunos chismes tenebrosos acerca de los cuales no voy a entrar en detalle.

No sé si exista algún trabajo donde se haya analizado el mecanismo de la envidia como control social. Me parece que hay una estrecha relación entre la envidia y la demanda de una unidad total, como autoridad que con mano de hierro reproduzca la igualdad y excluya toda diferencia. La medicina contra la envidia, en ese sentido, no cura la envidia, que sólo es el síntoma en el otro. La enfermedad se llama "ser diferente". El principio de la igualdad tiene que rehacerse continuamente. Puede haber un año en donde casi todas las fiestas encuentran su mayordomo, o puede haber un año sin mayordomía alguna, pero no puede haber un año en que un mayordomo se luzca en una fiesta.

Dentro de la misma lógica me tocó presenciar la donación múltiple de niños-dios al templo de Teotitlan.

Ahora bien, siendo yo la extraña en la aldea, venida de un lugar desconocido, con una historia igualmente desconocida, me sustraje al principio de igualdad que rige la aldea, y por lo tanto, a la lógica de sus relaciones. La producción imaginaria de los aldeanos me inscribió entonces dentro de un papel que correspondía a la red de relaciones de la aldea. Mi documentación de maestra de la Universidad Nacional Autónoma de México y antropóloga, era un simple vehículo para asegurar un comportamiento externo que correspondía a un sometimiento, aparente o no, a las relaciones dictadas por el Estado nacional. El sello impone la obediencia, pero carece de sentido, el cual se crea en la producción imaginaria alrededor de la incógnita de las intenciones reales ocultas del extraño que pretende observar sus fiestas, lo cual es totalmente incomprensible y calificado como un pretexto, detrás del que se esconden metas desconocidas, y por lo tanto peligrosas para la aldea.

El coro de los niños que gritaban c'ua'a desde todos los rincones de la aldea, nunca callaba. Cuando me preguntaban les contestaba que soy alemana y les platicaba de mi país. De repente surgía la duda. "Los propietarios de la finca cafetalera Flor Botavia fueron alemanes. ¿A qué vino ella realmente? ¿Vino a reclamar tierras? Nunca iba a Flor Botavia. De todas maneras, representaba fuerzas extrañas, y hay un antecedente que lo aclara perfectamente".

Dicen que una mujer, también alemana, hace algún tiempo subió al campanario. Después tembló y se cuarteó el techo del templo, el cual, antes de ese suceso, había resistido a todos los temblores. Debo confesar que en la medida en que conocía los chismes y cuentos que se tejían alrededor de mí, me aterraba la idea de que alguna vez sucediera algún accidente en mi presencia, y que se me considerara autora oculta del suceso. Una de las curanderas me recibió como a una igual solicitando un intercambio de conocimientos. A ella, en una ocasión le quemaron la casa, y en todas sus pláticas se defendía contra la acusación de brujería.

Un problema especial lo constituye el credo religioso, ya que a San Andrés Teotitlan se le conoce como al santuario dedicado a la religión católica, y a ésta como la única y verdadera que existe desde tiempos inmemoriales, ya que según la opinión de los aldeanos, las demás religiones llegaron en el año de 1521, junto con los españoles.

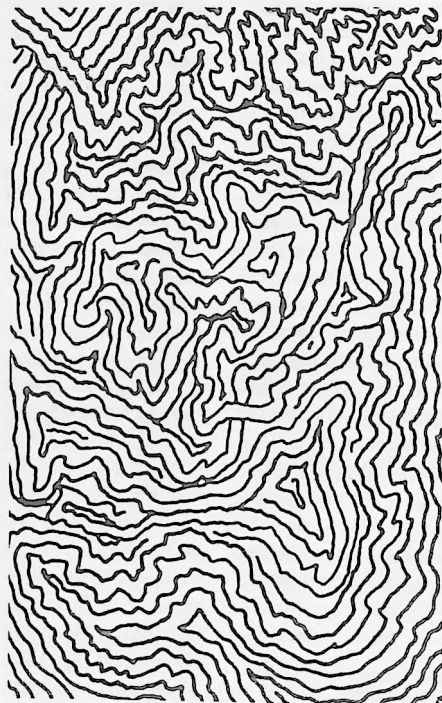
Parece que más allá de la oposición entre católicos y protestantes no puede haber nada. Me percaté de que algunos sólo escuchaban mi respuesta: "no soy protestante", por lo tanto debía ser católica, y esto explicaba mi interés por las fiestas. En cambio, otros escuchaban

sólo: "no soy católica", por lo tanto debía ser protestante y mi misión oculta era llevar la división religiosa.

El centro simbólico del santuario de San Andrés Teotitlan es el Señor de las Tres Caídas, en cuyo honor se celebran principalmente dos fiestas, la de la sangre, que representa el arquetipo del milagro y como tal la garantía de la posibilidad de milagros en cualquier momento; y la fiesta del Quinto Viernes de Cuaresma, con una afluencia de peregrinos y vendedores cuicatecos, mazatecos y chinantecos, además de las llaneras y los comerciantes profesionales de la región de Tehuacán y la ciudad de Oaxaca. El arquetipo del milagro es a la vez el mito fundador de la aldea, aun cuando se sabe que el pueblo, en su existencia física, es más antiguo.

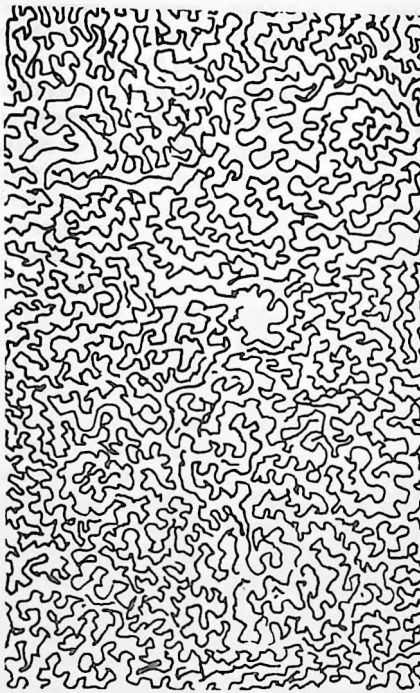
El mito fundador traza un límite de tiempo entre "antes del milagro" y "después del milagro". Antes del milagro, el pueblo era una conciencia oscura e indefinida, sumergida en lo desconocido. Después del milagro, el pueblo se encontró a sí mismo, como santuario, en un acto de autoconocimiento que define su

identidad. El milagro marcó el inicio del tiempo y de la existencia del pueblo en la conciencia de los aldeanos. Un segundo movimiento de constitución de identidad ocurre en la dimensión del espacio, esto es, el sujeto social proyecta un discurso hacia el "otro", cuya mirada establece la fisonomía del sujeto. San Andrés Teotitlan enfatizó su unidad católica mirándose a sí mismo con los ojos de los no católicos y de los pueblos cercanos divididos entre católicos y protestantes, ojos cuya existencia no es real sino virtual, en una proyección imaginaria hacia el "otro". Lo des-



conocido apareció como el más allá del espacio de identidad convertido en antítesis del centro, recibió desde allí su significado y se convirtió en virtualmente conocido.

La lucha por la causa católica tomó en los años recientes un nuevo giro, a través de la afiliación a la Escuela de la Cruz y el contacto con la Misión Comboniana. A través de su paulatina integración al movimiento católico de la Cruz de Tuxtepec, un grupo de aldeanos se ha ido organizando. Se auto-nombran cruzados y se definen como predicadores de la palabra de Dios y apóstoles de Cristo. En su fun-



cionamiento de militares, los cruzados han ido sustituyendo las funciones de los rezanderos tradicionales, quienes denuncian el error del cambio. Por un lado, la discrepancia entre lo viejo y nuevo en la manifestación ritual del credo, toma aquí el matiz de una lucha generacional de los cantores jóvenes (catequistas), contra los rezanderos viejos; por otro, hay una sutil línea divisoria que distingue entre cruzados que buscan la verdad y se liberaron de la basura del pecado, y los no-cruzados que permanecen en un estado de ignorancia.

Los aldeanos me integraron en este conflicto de varias maneras, aparte de sospechar siempre que era portadora de una nueva religión y que traía la división al pueblo. El viejo rezandero me recibió en su casa como una aliada potencial contra los cruzados. Creía que había ido a ponerle fin al movimiento de la Cruz e imponer nuevamente el viejo orden. Me enseñó una gráfica que representaba las fundaciones de las distintas iglesias cristianas, e identificaba a los cruzados como integrantes de la iglesia oriental ortodoxa, cuya fundación,

según él, es posterior a la de la iglesia católica, que es la más antigua y la más verdadera. Al darse cuenta el rezandero de que mis intenciones de trabajo no correspondían al lugar de utilidad que él me había reservado, mi presencia empezó a carecer de sentido y perdió el interés. En otra ocasión que nos encontramos, me preguntó nuevamente mi nombre y solicitó saber a qué santo del calendario correspondía. Como no hay santo cristiano que se llame Ingrid, dijo que ese nombre no es nombre, en todo caso, es nombre de perro.

Los cruzados parecían estar elaborando una estrategia de paulatina integración que se complementaba con un control estricto, aunque apenas perceptible.

No tenía permitido el permanecer sola en el templo, sin embargo, para el Vía Crucis de Viernes Santo, los cruzados me invitaron a participar activamente. Me colocaron en el papel de la mujer de Pilatos, quien pertenecía a los enemigos, pero a causa de un sueño que tuvo expresó su convicción de que el hombre que iban a crucificar era un santo. El año siguiente repetí el mismo papel, y como mis hijas me fueron a visitar ellas dos representaron junto con, la hija del presidente municipal

las tres vírgenes que van al encuentro de Cristo y lo acompañan hasta la consumación. Paralelamente, un cruzado me convirtió en objeto de su estrategia proselitista para convertirme a la verdadera religión. Se trataba de un anciano que, desde la primera vez que llegué al pueblo, tuvo y mantuvo una actitud muy amable conmigo; mucha información se la debo a él. Sin embargo, después de todo, parecía que la relación amistosa se descubría como una táctica para conocer al enemigo.

Más de una vez me acordé de *El castillo* de Kafka. Allí K. es un extraño dentro del orden establecido de la aldea. La hostelera le reprocha: "No es usted del castillo, no es usted de la aldea, usted no es nadie. ¡Qué desgracia! Sin embargo, usted es alguien, una de esas personas que existen en todos los tiempos y en todos los caminos." ¹⁰ La posición de K. está fuera de reglamento, fuera de función y utilidad, y simultáneamente dentro de un bienestar aparente. "A K. se le permitía pasearse por donde quería, dentro de los límites de la aldea, naturalmente; así se le mimaba por allí y también se le aplastaba; se le desposeía de toda posibilidad de combatir y se le relegaba al exilio de una existencia monótona fuera de toda vida oficial." ¹¹ Repetidas veces se le señaló a K. su ignorancia con respecto al sistema de la aldea dentro del cual estaba inserto, más aún, su ignorancia en relación con su propia posición. Mientras K. no se reconocía, todos los demás ya sabían de antemano quién era.

¹⁰ Franz Kafka, *El castillo*, Proma editores, México, 1985, p. 58.

¹¹ *Ibidem*, p. 65.

Para la aldea, ya sea El castillo o el pueblo de Teotlalpan, la otredad no es un accidente que sucede con la aparición contingente de algún estudioso o funcionario del saber, que debe ser enfrentada espontáneamente. Al contrario, hay una red permanente de producción de sentido dentro de la cual el de afuera se inserta de una manera coherente, ocupando lugares de significación que en una primera instancia (por lo menos), escapan a su percepción. En otras palabras, el investigador, en tanto que personalidad social, sabía quién era antes de enfrentarse a su objeto de estudio; sin embargo, la colocación abrupta dentro de la red desconocida de significación construye una nueva personalidad social, que nada o poco tiene que ver con las características propias del portador de la misma.

Los aldeanos sabían en todo momento quién era yo dentro de su sistema de sentido. Yo, que buscaba ese sentido de ellos, perdía el saber sobre mí. Mi saber se estrellaba contra la evidencia de la virtualidad.

Es el momento de regresar a la narración del águila. Por última vez, la escuché en la fiesta del Cuarto Viernes de Cuaremas, en Chiquihuitlán.

*El pueblo de Chiquihuitlán es un pueblo viejo que se fundó en tiempos inmemoriales. Había una laguna antes, en el lugar donde ahora llegan los camiones. Los habitantes solían ir allí a traer agua. Pero salía un cóndor que cazaba a la gente. Aquellos hombres idearon para defenderse y compusieron unos canastos para tapar las cabezas. Cuando llegaba el animal, se llevaba sólo el canasto. Allí está el origen del nombre de Chiquihuitlán, el lugar donde se fabrican los chiquihuites. El animal habitaba en la cueva del diablo, la cual se encuentra allí donde se unen dos cerros, cerca de Mazatlán de las Flores. A través del tiempo quisieron desaparecer la laguna y consultaron a los hechiceros, y entre sus estudios descubrieron que había que buscar una criatura desamparada, una huerfanita, y debían conseguir siete gatos, siete perros de caza y siete metates. Prevenido todo aquello había que escoger un día del año, un día de fiesta, para arrojar todo a la laguna. Llegado el día, a la niña la vistieron con la mejor ropa de aquella época y la adornaron con muchas flores. Junto con los siete perros, siete gatos y siete metates, la arrojaron en la laguna. Con el tiempo la laguna desapareció. Hacia el sur del lugar, reventó una salida de agua donde aparecieron los siete metates. Antes de la desaparición de la laguna, hubo un guerrero que combatió con aquella fiera, el cóndor. Lo mató a machetazos, estando cubierto con un chiquihuite.*¹²

Al observar los movimientos en la plaza de Chiquihuitlán, en las vísperas de la fiesta del Cuarto Viernes, un hombre se acercó a preguntarme por qué es que me llevaba a los chamacos. ¿No hay niños allí de donde viene usted? Primero pensé que el aldeano me estaba vacilando. No di crédito. Estaba acostumbrada a escuchar los rumores a través de terceras personas. Mis anfiteños en Teotlalpan me platicaban que en las agencias municipales se decía que yo hacía los recorridos para apuntar los nombres de todos los

habitantes, para conocerlos y después regresar en alguna noche a llevarme a los niños. Una y otra vez escuchaba el chisme de que yo me robaba a los niños y no lo tomaba en serio, pero nunca nadie se dirigió directamente a mí reclamándome que me llevara a los chicos. Poco a poco, frente a la seriedad que acompañaba las palabras del aldeano, tuve que convencerme de que se trataba de un asunto de mucho peso. Mi consternación fue total.

Traté de hacerle ver al aldeano que de todas mis actitudes y actos en el pueblo, no había ninguno que pudiera relacionarse con el rapto de niños. Tenía la impresión de que mis argumentos estaban cayendo en el vacío y escuché la voz de otro hombre que buscaba calmar al primero. "No te preocupes. Estamos rezando y nuestro Señor nos protege. Además hay policías que vigilan los caminos". Me callé. Silenciosamente formulé mis conclusiones. No importa cuáles sean mis intenciones, actitudes y actos. El hecho de que no robara niños no se debía a que mi intención no fuera cometer semejante atrocidad. Si no lo hacía, era porque había dos fuerzas que me lo impedían. La ausencia del crimen no era resultado de la inexistencia de una mala intención, sino la prueba de la eficacia del conjuro, el poder espiritual de dios o la fuerza bruta de la policía.

Recuerdo que en Teotlalpan, cuando el sol quema, sobre todo después de algunos días de calor, de repente pueden observarse gavi-lanes que giran en el aire esperando el momento de lanzarse sobre su presa y llevarse palmas de las manos y produciendo un sonido aullante con la boca. Durante mis paseos y rondas por la aldea, varias veces me percaté que alguna señora hacía estos ruidos y sonidos atrás de mí. Me volteaba, miraba al aire y buscaba al gavilán dispuesto a llevarse el pollo. No había ninguno. Primero lento y oscuro, después en un asalto, se impuso esa verdad carente de verosimilitud: el águila que se llevaba a los niños era yo.

Se hundió el plano epistemológico en el cual me creía establecida estudiando al otro. El águila, que parecía un ingenuo dato de orden histórico y simbólico de un contexto cultural o grupo étnico, se convirtió en el monstruo de una realidad creada por la imaginación. El otro era yo, y las preguntas que restan, caen en el vértigo ontológico.

¹² Versión narrada por Pablo Gómez Jiménez, San Juan Chiquihuitlán de Benito Juárez, el día 9 de marzo de 1988. Cfr. también la versión publicada por Allan R. Jamieson, "El origen del nombre del pueblo de Chiquihuitlán, Oaxaca", en *Tlalocan*, volumen VII, UNAM, México, 1977, pp. 173-179.

Ingrid Geist es egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH.

María Consuelo Miguel Miguel

Hablar de etnoliteratura es hacer referencia a un campo susceptible de ser abordado desde diferentes enfoques; aquí trataremos el que entiende por etnoliteratura todo el material escrito generado por antropólogos y etnólogos a partir de su trabajo de campo y de su convivencia con otros universos étnicos; escritura que es resultado de una observación que se expresa a través de técnicas tales como el diario de campo, la entrevista a informantes, la grabación y transcripción de algún canto propiciatorio, etcétera.

Son técnicas o recursos expresivos que, además de permitir la sistematización y el ordenamiento de la información para posteriores procesos de abstracción y análisis, permiten también despertar evocaciones íntimas y cargas emotivas en el investigador; G. Devereux¹ ha señalado esta variable subjetiva presente en la investigación de las ciencias sociales. W. La Barre, en el prefacio al libro *De la ansiedad al método en las ciencias del*

comportamiento, resume este señalamiento así: "El hombre que estudia al hombre no es tan fácil como parece. Porque él también ocupa en un universo relativista un espacio psicológico".² Sintetiza la apuesta teórica de Devereux diciendo:

*Allí donde el antropólogo (...) pudiera suponer que penetra en el campo cabalmente exento de ideas, motivaciones, teorías o cultura aperceptiva propia, nos vemos ahora invitados a discernir el antropólogo, al mismo tiempo sapiens y portador de cultura y persona, así como la posibilidad de que su simple "ciencia", si no está disciplinada por la conciencia de la contratransferencia, sea una rama regalona de poesía lírica que nos cuenta en qué forma proyectiva siente él lo desconocido.*³

La manera de resolver estos "defectos de origen" en las ciencias del comportamiento, no es, según Devereux

*(...) ignorar la acción recíproca de sujeto y objeto con la esperanza de que, si durante bastante tiempo hace como que no existe —dicha reciprocidad—, acabará por desaparecer (...) por eso el científico debe cesar de destacar exclusivamente su manipulación del sujeto y tratar de entenderse al mismo tiempo —y a veces primordialmente—, a sí mismo qua observador (...)*⁴

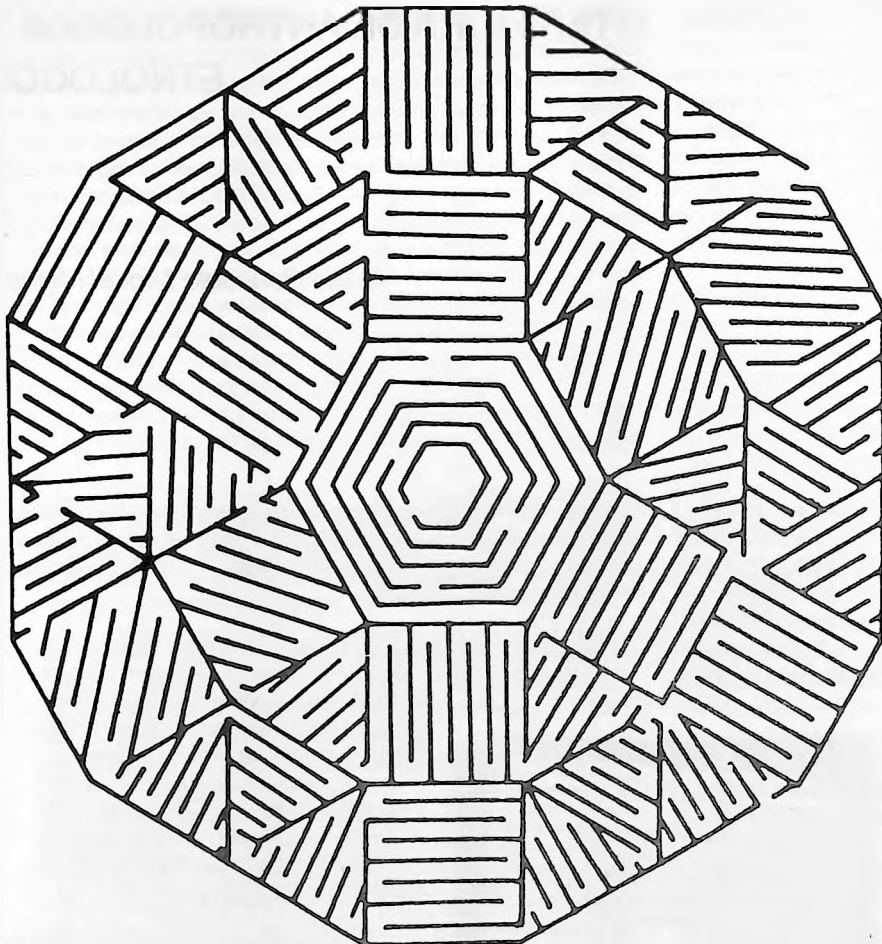
y agrega:

² *Ibidem*, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 12-13.

⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹ G. Devereux, *Do la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México.



La ciencia del comportamiento auténtica nacerá cuando quienes la practiquen comprendan que una ciencia realista del género humano, sólo pueden crearla hombres perfectamente conscientes de su propia humanidad, precisamente cuando más plenamente la pongan por obra en su labor científica.⁵

Esta dimensión subjetiva estudiada por Devereux será la que ejemplificaremos con autores como B. Malinowski y C. Lévi-Strauss (faceta autorreferencial en el discurso etnoliterario); se incluyen fragmentos de sus obras fundamentales con la intención de que propicien en el lector el deseo de (re)leer los textos en cuestión.

Un científico social consciente de su papel de observador fue justamente Malinowski. Esto lo advierte J. Frazer en el prefacio que escribe a la obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*:

⁵ *Ibidem*, p. 24.

Es característico del método del Dr. Malinowski tomar plenamente en cuenta la complejidad de la naturaleza humana. Ve al hombre, por decirlo así, en profundidad y no en superficie. Recuerda constantemente que el hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como una criatura de razón, y se esfuerza sin cesar por descubrir las bases emocionales no menos que las bases racionales de las acciones humanas.

Esta opinión está citada en el ensayo titulado "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica", escrito por Phyllis Keberry,⁶ que señala en relación con los escritos de Malinowski: "La descripción de sus tribulaciones es uno de los

documentos más humanos de la literatura etnográfica y despierta un eco incluso en los más experimentados etnógrafos".⁷

Veamos lo que piensa al respecto el propio Malinowski:⁸

En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las

⁶ P. Keberry, "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica", en R. Firth *et al.*, *Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, México, 1974, p. 85.

⁷ *Ibidem*, p. 93.

⁸ B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.

declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal, y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.⁹

He aquí un fragmento en el cual narra su primer desembarco en las Islas Trobriand:

Resulta difícil expresar los sentimientos de profundo interés y de incertidumbre que experimenta el etnógrafo cuando llega por primera vez al distrito que, en el futuro, será el marco de su trabajo de campo. Desde el primer momento, ciertos rasgos sobresalientes y característicos del lugar le ocupan la atención, llenándole de esperanzas y aprensiones (...) tras la apariencia trivial de las cosas, uno acecha los síntomas sociológicos profundos, uno sospecha de muchos fenómenos etnográficos escondidos y misteriosos. ¿Será este indígena, de aspecto estrafalario e inteligente, un hechicero? ¿Existirá quizás alguna importante rivalidad o cuenta pendiente entre esos dos grupos de hombres, algo que por poco que uno pudiera descubrir aclararía mucho de las costumbres y el carácter de estas gentes? Tales eran por lo menos mis pensamientos y sensaciones el día de mi llegada a Boyowa, cuando me senté a observar un grupo de indígenas trobriandeses que charlaban entre sí.¹⁰

Entendemos entonces que el sincretismo lo grado entre el trabajo etnológico y etnográfico — teorizador y descriptivo, respectivamente, de la cultura de un grupo humano — y la literatura — arte bello que emplea como instrumento la palabra —, se produce cuando el investigador, ahora narrador, arma un discurso que expresa la autorreferencialidad que el lenguaje técnico no permite.

Consideramos que no es producto de la casualidad que el "Discurso de ingreso a la academia francesa" del etnólogo y antropólogo C. Lévi-Strauss (titulado en México para su publicación en la revista *Plural* "Etnología y literatura")¹¹ abordara esta temática.

Elegido por la Academia para reemplazar a uno de sus miembros, al novelista francés Henry de Montherlant, Lévi-Strauss eligió para resaltar en la obra de su antecesor los siguientes aspectos, no sabemos si por identificación con ellos:

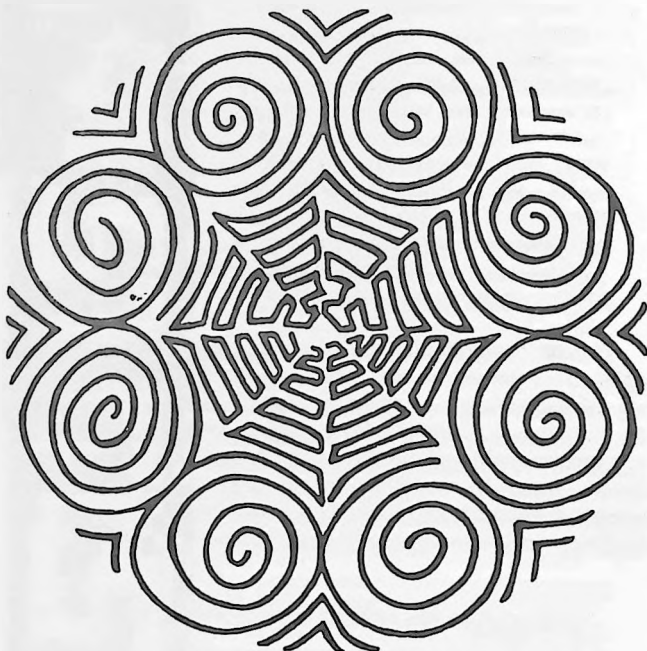
1.- La paradoja de incluir en sus novelas abundantes observaciones etnográficas y al mismo tiempo su desdén por el exotismo. Paradoja en la que descubre el antropólogo la preocupación del escritor y la suya propia:

*¿No es "el viaje por el viaje" lo que condena [Montherlant], movido por un sentimiento nacido de la crisis de Los viajeros acosados, y que todo etnólogo siente por su cuenta ante la confusión que reina en el público entre el viaje como fin en sí mismo y las búsquedas austeras de las que (...) según la profesión etnológica el viaje es el medio?*¹²

2.- La paradoja presente en el principio de fingimiento y alternancia que Montherlant defiende, haciendo decir a uno de sus personajes en *La rosa de arena*: "La verdad es anormal: el que la ve está loco o va a enloquecer", principio contradictorio con su obsesión

¹¹ C. Lévi-Strauss, "Etnología y literatura", *Revista Plural*, Volumen IV, número 1, México, 1974.

¹² *Ibidem*, p. 8.



⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰ *Ibidem*, p. 66.

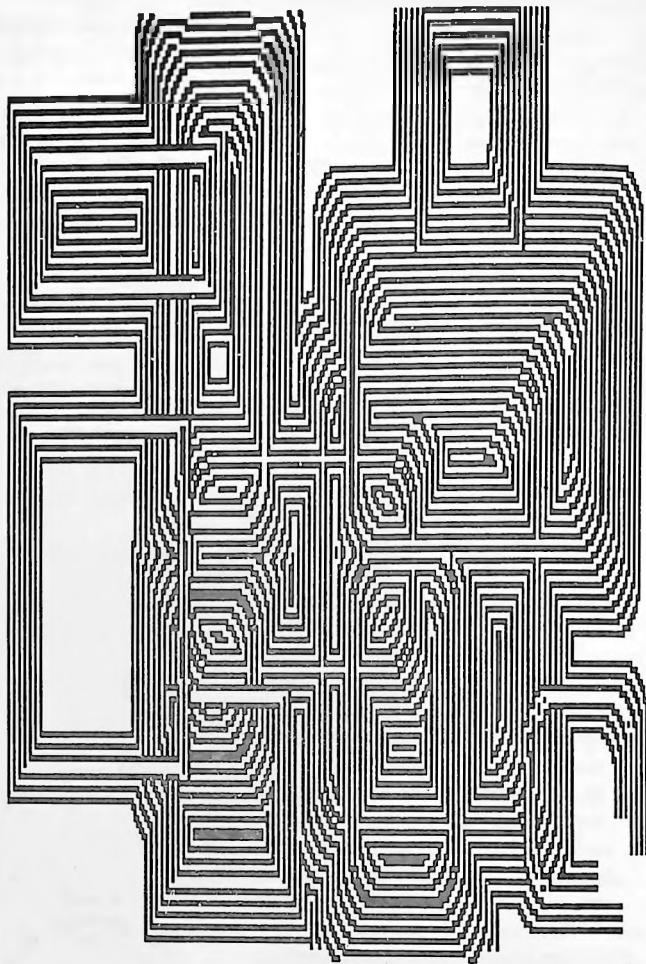
(...) por la necesidad de dar a sus criaturas una realidad retrospectiva, como si necesitara convencerse y convencernos de que esos seres son de carne y hueso, y que la nebulosidad que desdibuja sus contornos proviene de ellos mismos: atributo positivo de personajes cuya naturaleza impenetrable por carencia o por exceso, confirmaría su veracidad.¹³

Estas disquisiciones son las de un científico que analiza la práctica literaria desde el saber antropológico, retomando los que parecían abismos insalvables entre una labor y otra para convertirlos en puntos de contacto y de retroalimentación.

Leamos un fragmento de *Tristes trópicos*,¹⁴ ejemplo de sincretismo etnoliterario:

*Dos piraguas que tomamos en el puesto, cuatro remeros y dos de nuestros hombres constituían nuestra tripulación. Estábamos listos para partir a esta aventura improvisada. No existe perspectiva más excitante para un etnólogo que la de ser el primer blanco que penetra en una comunidad indígena. En 1938 esta recompensa suprema sólo podía obtenerse en pocas regiones del mundo, lo suficientemente escasas para poder contarlas con los dedos de una mano (...) así pues, yo reviviría la experiencia de los antiguos viajeros y, a través de ella, ese momento crucial del pensamiento moderno en que gracias a los grandes descubrimientos una humanidad que se creía completa y acabada recibió de golpe, como una contrarrevelación, el anuncio de que no estaba sola, de que constituía una pieza en un conjunto más vasto, y de que para conocerse debía contemplar antes su irreconocible imagen en ese espejo desde el cual una parcela olvidada por los siglos iba a lanzar, para mí solo, su primero y último reflejo.*¹⁵

Sabiendo que de ninguna manera agotamos el tema sobre el antropólogo y la literatura con los ejemplos arriba señalados, pensamos que éstos constituyen una aproximación básica a nombres relevantes en el trabajo de observación y registro de la cultura. Son científicos sociales que con su obra inauguraron no sólo su propio estilo discursivo sino también la discusión sobre el tema que nos ocupa; han sido, en términos de Foucault "fundadores de discursividades (...) han producido no sólo sus propias obras, sino que al producirlas han producido algo distinto: la posibilidad y las reglas de formación de otros textos".¹⁶



Para concluir el desarrollo de la idea rectora de este estudio, la etnoliteratura como la escritura generada por antropólogos y etnólogos a partir de su trabajo de campo, analicemos la definición complementaria de la anterior, en la cual la etnoliteratura incluiría *per se* toda la información que contribuye a lo que Malinowski llamó

(..) el método de documentación estadística de tendencias concretas. Este método implicaba la recopilación de declaraciones normativas y de ejemplos concretos de genealogías, censos de los poblados, levantamientos de mapas y, especialmente, la preparación de cuadros sinópticos o cartas para ilustrar la

¹³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1976.

¹⁵ *Ibidem*, p. 323-324.

¹⁶ C. Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, España, 1989, p. 28.

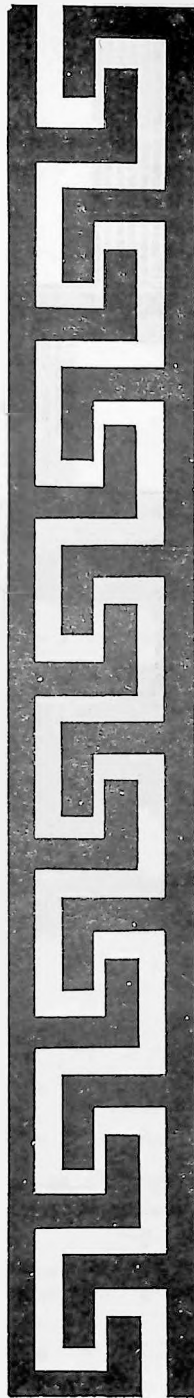
*propiedad (...) la distribución (...) los intercambios (...) en sus aspectos sociológicos, ceremoniales y económicos.*¹⁷

Consentir o disentir en la calificación de literatura para los datos estadísticos es sin duda motivo de polémica; señalemos únicamente que bajo el difuso título de literatura científica, existen volúmenes consagrados a una matemática del lenguaje no apta para neófitos. En antropología, como en toda disciplina, existen espacios reservados para esta geometría verbal. Los mismos autores que citamos por su prosa amena y estilizada son quienes ofrecen la mejor muestra de literatura pragmática, o literatura no artística, término español equivalente al *vecná literatura* checo, o al *Sachliteratur* alemán. O. Bélić dice al respecto:

*La literatura pragmática difiere de las bellas letras por su objetivo: sus resultados nos informan directamente (no por medio de representaciones sensibles, imágenes), dentro de lo posible exacta y objetivamente, sobre hechos o fenómenos de la naturaleza y de la vida social y, eventualmente, nos conducen al conocimiento teórico (científico) del mundo.*¹⁸

Leamos a manera de ejemplo un párrafo del mismo autor de *Tristes trópicos* que ahora expone resultados de sus investigaciones sobre los sistemas endogámicos y exogámicos de parentesco en una comunidad india:

La correlación existente entre las nociones de endogamia y de exogamia resaltan de modo particularmente claro en un ejemplo vecino: el de los indios apinayé. Estos se dividen en cuatro grupos exogámicos o Kiyé, relacionados por un sistema de unión preferencial de manera tal que un hombre A desposa a una mujer B, un hombre B a una mujer C, un hombre C a una mujer D y un hombre D a una mujer A. Nos encontraríamos entonces en presencia de lo que caracterizaremos más adelante como un sistema simple de intercambio generalizado, si la regla de filiación no confiriere al sistema un carácter estático, cuyo primer resultado es



*excluir a los primos del número de los posibles cónyuges. En efecto, en relación con la Kiyé, los muchachos y las muchachas conservan, respectivamente, el estatus de su padre o de su madre. Todos los hombres A y todas las mujeres B provienen pues de matrimonios entre hombres A y mujeres B; todos los hombres B y todas las mujeres C de matrimonios entre hombres B y mujeres C, y así siempre. La división aparente en cuatro grupos exogámicos: hombres A y mujeres B, parientes entre sí; hombres B y mujeres C, parientes entre sí; hombres C y mujeres A, parientes entre sí. Por lo contrario, no hay relación de parentesco entre la congregación masculina de parientes, por una parte, y la congregación femenina de parientes, por otra, concuyo conjunto forma la Kiyé. A diferencia de Lowie creemos que este sistema no es excepcional; representa sólo una aplicación particular de una fórmula general cuyos ejemplos típicos se encuentran más a menudo de lo que parece.*¹⁹

La literatura científica, además de tener claros sus objetivos, tiene muy bien delimitado su auditorio; por esta razón el discurso que construye es calificado de críptico. Cuando a Barthes se le acusa de servirse de "jerga opaca" en sus escritos, responde: "los interditos del lenguaje forman parte de una pequeña guerra de las castas intelectuales"²⁰ y explica:

*La 'jerga' es el lenguaje del otro; el otro (no es el prójimo) es el que no es uno; de ahí el carácter probatorio de su lenguaje. Desde que un lenguaje no es de nuestra propia comunidad, lo juzgamos inútil, vacío, delirante, practicado no por razones serias, sino por razones fútiles o bajas (esnobismo, suficiencia).*²¹

Esta es una de las principales razones por las cuales todo material escrito que por su formación discursiva esté en un umbral de positividad, es decir, cuando el discurso "se individualiza y adquiere su autonomía, el momento, por consiguiente, en que se encuentra actuando un único

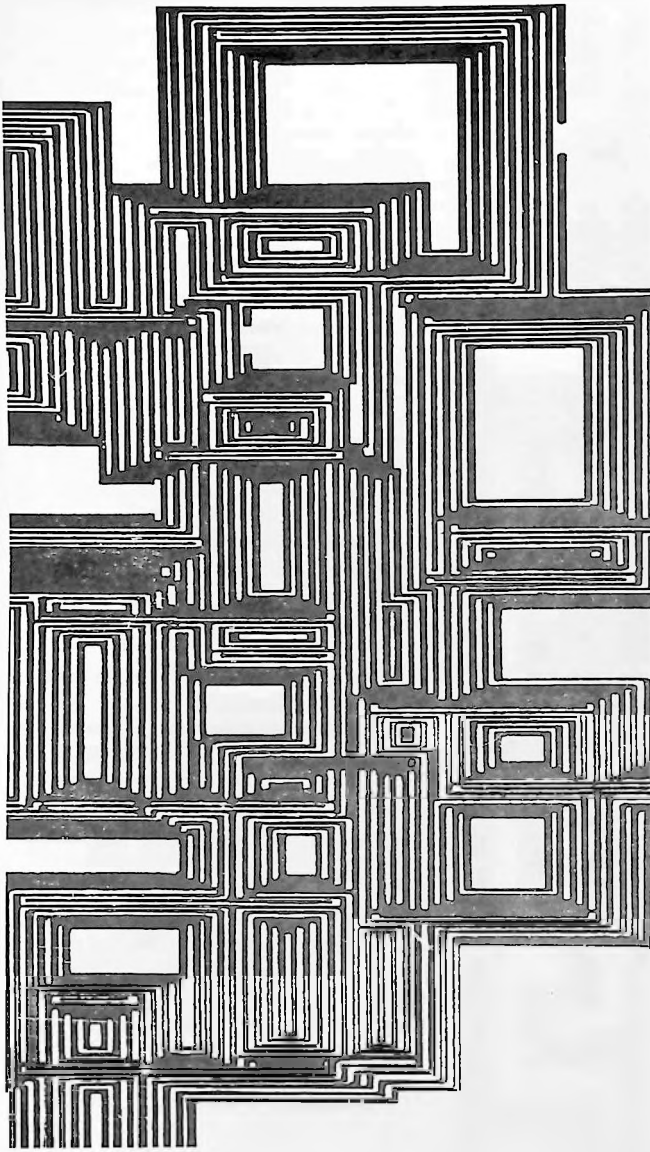
¹⁹ C. Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Tomo I, Origen/Planeta, México, 1985.

²⁰ R. Barthes, *Crítica y verdad*, Siglo XXI, México, 1987, p. 30.

²¹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1977, p. 314.

¹⁷ P. Kéberry, *op. cit.*, p. 94

¹⁸ O. Bélić, *Introducción a la teoría literaria*, Ed. Arte y Literatura, La Habana, 1983, p. 68.



sistema de formación de los enunciados, o también el momento en que ese sistema se transforma",²² es objeto de un desplazamiento hacia los círculos de consumo que *a priori* se han establecido para él.

Hasta aquí los dos modos básicos en los que el investigador comunica sus resultados: primero, un tono personal y autorreflexivo; y segundo, el modo hermético y enclave que caracteriza al lenguaje especializado. Con estos dos giros que puede tomar la versión final de una investigación antropológica,

²² *Ibidem*, p. 32.

ambos tienen al *etnólogo* como *único* enunciador. Sin embargo, no podemos pasar por alto el caso (frecuente en la técnica de registro conocida como entrevista a informantes), en el cual el sujeto observado describe aspectos específicos de su modo de vida, creencias, costumbres, etcétera (cuando el "sujeto observado" es una comunidad con varios cientos de sujetos el problema metodológico que surge es: ¿cuál sujeto?); momento de enunciación lejano a la práctica de contratransferencia que estudia Devereux; es decir: el sujeto observado interpretando y definiendo a través de su calidoscopio, la conducta, la cultura y la personalidad de su observador. Se trata en este caso de la enunciación en términos *emic*, o en *categorías nativas*, de una realidad; nivel expresivo correspondiente al del *antropólogo* que enuncia en términos *etic* la misma realidad.

Resumiendo, la realidad cultural de un grupo humano puede ser descrita por sujetos pertenecientes al grupo o por sujetos ajenos a él. A las descripciones de los primeros, la antropología ha clasificado de manera homogénea (sin importar ubicación social del sujeto enunciador elegido en su comunidad), términos *emic*; cuando los enunciados sobre la realidad del grupo son expresados por un sujeto extraño a la comunidad los términos son llamados *etic*.²³ Lo que hemos revisado hasta aquí es la etnoliteratura en términos *etic*.

Las categorías *etic* cuando se definen a sí mismas siguen siendo *etic* aún cuando existan a su vez categorías que las definan: por ejemplo, el discurso etnológico explicado por la psiquiatría, aquí la competencia por la autoridad discursiva y epistémica se da entre una categoría *etic* y otra categoría *etic*.

La literatura escrita por las etnias, que participa de la metodología antropológica para definir a su cultura, es la contraparte *emic* (aún cuando las categorías nativas lleguen a ser objetivadas a la manera *etic*) de la práctica discursiva hasta aquí expuesta.

El siguiente aspecto que debe discutirse es la competencia por la autoridad entre las categorías *emic* y las categorías *etic* en la definición de una cultura. Es decir, ¿cuál discurso consideraremos definitorio y definitivo, el que se define a sí mismo o el que define al otro?

María Consuelo Miguel Miguel es egresada de la carrera de Comunicación de la UAM Xochimilco.

²³ Clr. D. Kaplan y R. Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, Editorial Nueva Imagen, México, 1979.

NIVELES DE REALIDAD Y PLURALISMO METODOLOGICO

Ramón Alvarado J.

...La literatura no conoce la realidad sino sus niveles. Si existe la realidad de la cual estos distintos niveles no son sino aspectos parciales, esto no lo puede dilucidar la literatura. La literatura conoce la realidad de los niveles y ésta es una realidad que conoce mucho mejor de lo que se puede obtener a través de otros procedimientos cognoscitivos. Esto ya es bastante.
Italo Calvino, Una pietra sopra, 1980.

Del método único a la metaciencia

En el campo de los estudios del hombre y la sociedad, el positivismo y la corriente cientifizante del marxismo, condensada en los preceptos del materialismo histórico, sostuvieron, desde fines del siglo XIX hasta el último tercio del presente, la misma pretensión: La realidad (así en singular) sólo puede abordarse a través de un método único.

Según los cánones del conocimiento "positivo", la unicidad del método científico estaba asegurada por el uso sistemático de los procedimientos de indagación y experimentación propios de las ciencias naturales. Por su parte, algunas corrientes del marxismo consumieron sus mejores esfuerzos de elaboración intelectual, en la defensa de la supremacía del méto-

do dialéctico sobre otras formas de conocimiento de la realidad social. En ambos casos, los paradigmas epistemológicos adoptados se constituyeron como fortalezas teóricas monolíticas que reclamaron para sí la patente única del conocimiento científico de la realidad.

La teoría social de inscripción marxista parece haber sido abandonada con premura -como en una situación de naufragio ineluctable- por numerosos miembros de las comunidades académicas que se manifestaron otrora como sus más firmes defensores. La apostasía doctrinaria y la renuncia confesada de estos intelectuales *pentiti* son actos característicos de un proceso político y cultural de nuestro tiempo que se encuentra aún a la espera de un análisis detenido y desapasionado. Por ahora nos ocuparemos exclusivamente del metadiscurso elaborado a partir de la crisis epistemológica del post-empirismo iniciada hacia la segunda mitad del presente siglo.

De las ciencias duras al pluralismo metodológico

La proliferación de perspectivas y aproximaciones disciplinarias desarrolladas con un mismo propósito: el estudio de las acciones del hombre, contribuyó en buena medida a fracturar el aparato conceptual y metodológico fundado por la episteme positivista. En el mismo sentido, las diferentes corrientes de estudio en antropología o en sociología, por ejemplo aquellas de orientación estructuralista, las de tendencia funcionalista o bien las que resultaron de una entente coyuntural entre estos horizontes, ilustran esta marcada tendencia hacia una polifonía metodológica, esto es, a la coexistencia de una multiplicidad de métodos y formas de aproximación en el estudio de las sociedades. La centralidad de la epistemología tradicional en el método único se vio también desplazada por la tendencia a la dispersión en ciertas disciplinas que las llevó a fragmentarse en campos de especialización cada vez más específicos. Considera-

mos, por ejemplo, las singulares derivaciones de las ciencias del lenguaje en socio-, psico-, pragma o semio-lingüística; parcelas de conocimiento que a su vez pueden entrar en caprichosas combinaciones del tipo "sociosemio-" o "psicopragma" lingüísticas. Esta quiebra de los cánones de racionalidad científica de corte positivista ha motivado la elaboración de una serie de trabajos que podemos inscribir en el campo de la reflexión metacientífica, la filosofía de las ciencias sociales: *The Restructuring of Social and Political Theory* (R. Bernstein, 1978), *Naturalism and Social Science* (D. Thomas, 1979), *Beyond Empiricism* (A. Tudor, 1982), *Beyond Objectivism* (R. Bernstein, 1983), son algunos títulos que ilustran la naturaleza del dilema planteado por esta era del post-empirismo. Lo que hay en el fondo de estas reflexiones es una verdadera "disputa sobre la racionalidad", *Rationalitätstreit*, para retomar la afortunada fórmula de Paul Roth (1987). Según este autor las respuestas frente a la crisis del proyecto positivista se ordenan en dos frentes claramente diferenciados: unos buscan la revitalización o reconstitución de la tesis del método único,

mientras que otros se orientan a desmontar las piezas centrales de esta maquinaria epistemológica. Roth toma partido por los segundos y propone frente al programa de la unidad del método a toda costa, un "pluralismo metodológico".

En esta "tercera vía" propuesta por P. Roth, —que no admite ni los cánones esclerotizados de la epistemología tradicional, ni el "todo se vale" ("anything goes")— podemos inscribir el excelente trabajo de un teórico social norteamericano, R.H. Brown, que por la singularidad de su visión epistemológica y la amplitud de conocimientos que pone en juego, constituye una de las respuestas más creativas a la crisis del canon positivista en ciencias sociales. La línea de argumentación que adoptó este autor rompe definitivamente con el imperialismo de las ciencias naturales e introduce una nueva mirada en los estudios del hombre y la sociedad. Estos, entre otros aspectos de interés, nos han llevado a comentar su obra en las páginas que siguen.

La erudición como máquina interpretativa

Richard Harvey Brown es el autor de un libro poco ordinario.

Su publicación motivó seguramente una serie de reacciones encontradas y más de una mirada de sospecha en los círculos académicos estadounidenses. El título mismo de este libro *sui generis*, *A poetic for sociology*, está impregnado por los incienso de la herejía. En nuestro país, las ideas expuestas en esta obra han permanecido hasta ahora, prácticamente ignoradas. A lo largo de un fascinante y erudito alegato, R.H. Brown realiza una minuciosa labor deconstructiva de los cánones

epistemológicos que han orientado la investigación científica en ciencias sociales al tiempo que formula una teoría del conocimiento basada en un punto de vista muy singular: el propio de las estéticas de la creación artística.

Desde su aparición original, en 1977, a la vuelta de poco más de una década, el horizonte de recepción de las ideas centrales formuladas en este libro: la elaboración de una "estética cognoscitiva" y la adopción del "realismo simbólico" como episteme para la sociología, ciertamente se ha modificado y es menos proclive a considerarlas como gratuitas excentricidades o provocaciones infundadas. Sin embargo, todavía en nuestra actualidad, marcada por vuelcos repentinos de los acontecimientos políticos y por profundos desgajamientos en los distintos órdenes de las sociedades contemporáneas, la propuesta de adoptar en ciencias sociales aquellos principios valorativos que



siempre se consideraron un atributo exclusivo de la esfera de la creación artística, aún causa cierto desconcierto y perplejidad entre los círculos científicos.

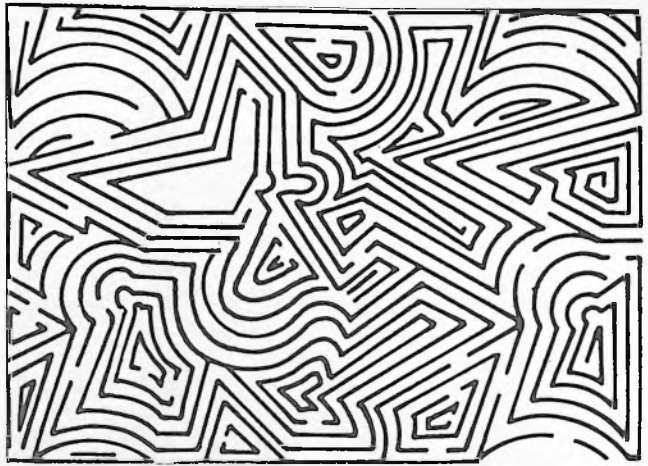
El argumento central de Brown en el sentido de que el arte y la ciencia son dos vías legítimas —y mutuamente complementarias— para el conocimiento de la realidad, representa una "apuesta" muy seria; es algo más que una mera inclinación perversa a los juegos de inteligencia y las paradojas. En torno a esta idea de base, Brown elabora una argumentación consistente encaminada a fundar una "nueva científicidad", autocrítica y dialéctica, opuesta a las tendencias e inercias históricas, a la canonización e institucionalización del conocimiento.

Hay que señalar sin embargo, que estas ideas no provienen del dominio de la filosofía o de la historia de las ciencias; R.H. Brown es un científico social formado en la más acendrada tradición del funcionalismo norteamericano. Dispone de un amplio capital de experiencias en la aplicación del aparato metodológico de esta corriente a los problemas típicos del desarrollo económico y el cambio social en los países latinoamericanos.

En cierto momento de su práctica profesional como sociólogo, cayó en la cuenta de un hecho que cambiaría radicalmente sus convicciones: las teorías sociales son susceptibles de manipulación ideológica. A Brown le tomó varios años de trabajo en su especialidad descubrir lo que en nuestro país, hace más de dos décadas, ha sido un lugar común de la crítica de las orientaciones funcionalistas: la pretensión de legitimar como perspectiva científica lo que es en realidad un propósito político. Al constatar esta marcada tendencia a instrumentalizar las teorías sociales, Brown se propuso colocar de nueva cuenta, en el centro de las preocupaciones de la sociología, el cabal conocimiento de la estructura y la dinámica de los grupos humanos pero adoptando una perspectiva diferente.

El desencantamiento del positivismo

Brown emprendió en este libro la arriesgada empresa de conciliar la pluralidad de horizon-

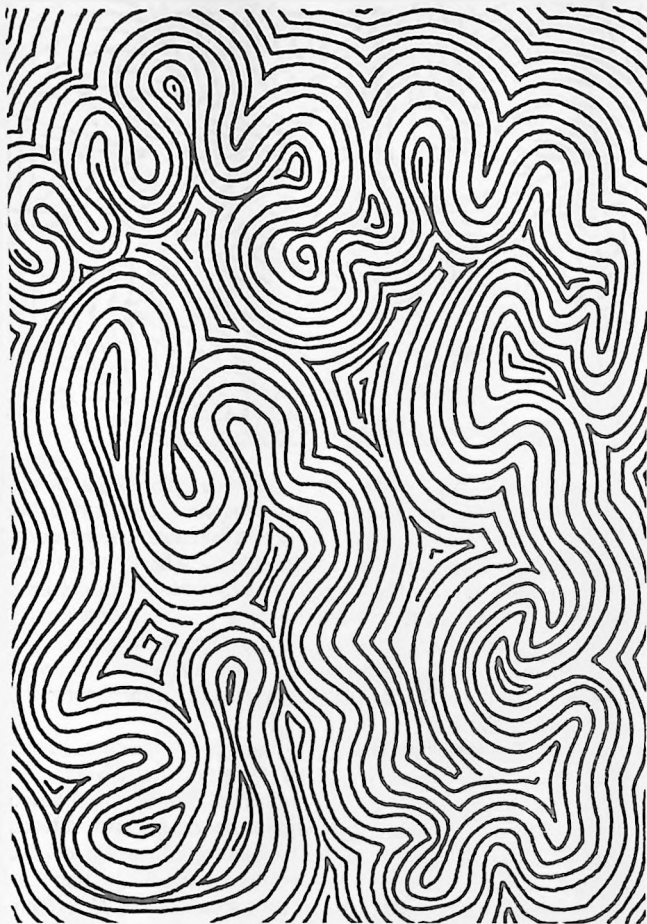


tes y perspectivas que caracterizan al campo de la sociología. Desde luego no es una menuda labor erigir puentes entre, por ejemplo, las macroteorías de la acción social y las microteorías sobre la construcción de las ciencias y las identidades en los sujetos. Sobre todo si se tiene en cuenta que la dualidad de estos objetos y niveles de estudio encubre, de hecho, un profundo diferendo epistemológico que ha enfrentado a la sociología de orientación positivista con aquella corriente "atraída" por el campo de las "humanidades". Esta última tendencia, ha sido a menudo criticada por favorecer la "interpretación" en detrimento del "conocimiento objetivo".

Es así que el sociólogo Brown, desencantado de la falsa objetividad del empirismo positivista, se inclinó decididamente por la vertiente interpretativa y se propuso fundamentarla como un modo científicamente válido de conocimiento. La propuesta browniana de adoptar una "estética cognitiva" en el estudio de aspectos tan sociológicamente marcados como el conflicto entre clases, la regulación institucional o los patrones del cambio social, conlleva sin duda, consecuencias muy importantes para las ciencias del hombre y la sociedad. Para los sociólogos avezados al discurso académico construido en torno a la contundencia del hecho y los procedimientos de comprobación factual, la idea misma de introducir un enfoque estético al campo de los saberes sociológicos inspira ciertamente, un sentimiento de "ajenidad" o de franco y abierto "extrañamiento". Veamos en qué consiste esta excentricidad.

Del realismo de las cosas al realismo de los símbolos

El programa de Brown pretende fusionar horizontes epistemológicos aparentemente irreconciliables, mutuamente excluyentes, como la ciencia y el arte o aquellos definidos como polos extremos, "subjetividad" *vis à vis* "objetividad". Su proyecto se propone ofrecer una respuesta a la coexistencia forzada y en algunos puntos, contradictoria, de diversas corrientes derivadas del estructuralismo, del funcionalismo, del



interaccionismo simbólico o de los procedimientos empírico-experimentales; tal heterogeneidad no produce sino fragmentaciones marcadas y fisuras profundas en el aparato de categorías, aparentemente unificado, de la sociología.

Brown se propone desarrollar, en suma, una teoría social "científicamente válida y significativamente humana". Para construirla requiere primero fincar sólidos puentes: la ciencia y el arte no deben verse como dos esferas autónomas. El arte y la literatura son también formas de conocimiento y de representación del mundo. Estas premisas fundamentales de la reflexión de Brown pueden resumirse en un enunciado: toda forma de conocimiento de la realidad es una construcción simbólica.

La interrogante ¿Qué es la realidad? representa, sin duda, uno de los más antiguos dilemas del pensamiento al que se han ofrecido multitud de respuestas, aunque casi siempre asociadas a posturas extremas en el debate: solipsismo puro o materialismo absolutista. Pero más que un asunto de dualidades y antinomias lo que está en juego es

el reconocimiento de que los diferentes aparatos epistemológicos desembocan en diversos modos de construcción de la realidad social.

Pluralismo y estilos de pensamiento

La concepción del realismo simbólico de Brown tiene profundos acentos dialógicos, polifónicos. La pluralidad de perspectivas y de modos de apropiación de la realidad, manifiestos tanto en el arte como en la ciencia, no representan un lastre para el avance del conocimiento sistemático. En la perspectiva del realismo simbólico, el "progreso" científico no es visto como una acumulación lineal ni las diversas culturas o las formas de organización social se piensan como sujetas y dependientes de un ordenamiento jerárquico. Esto es, no hay preeminencia de unas culturas sobre otras. La idea del conocimiento de la realidad como construcción simbólica pone en entredicho la dominación secular de las grandes maquinarias erigidas como sistemas totales de pensamiento. En el horizonte propio de la estética cognitiva, el progreso en el conocimiento está asegurado más bien, por la diversidad y multiplicidad de perspectivas sobre el mundo. "...cada visión de la realidad aporta una perspectiva adicional a nuestra capacidad de objetivación. La simbolización no sólo vuelve tangibles las cosas—el descubrimiento de la realidad—, también hace las cosas reales—la creación de la realidad" (p. 40).

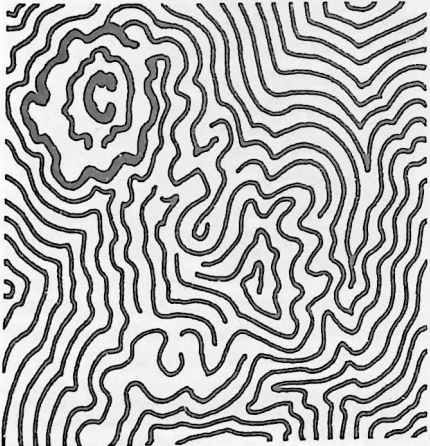
Como parte del intento de obtener un sincretismo productivo de variadas epistemologías, Brown consigue poner en entredicho los dogmas y cánones absolutistas de las ciencias sociales.

La realidad metamorfoseada

La literatura, y el arte en general, han sido confinados por la racionalidad de las ciencias al dominio de la pura imaginación. El sueño, las quimeras, el pensamiento mítico y el imaginario propio de la literatura fueron expulsados del paraíso de la *empíria* por el ángel de la Razón, severísimo guardián del árbol de la ciencia, blandiendo como amenaza el acerado filo de la lógica.

Pero desde el ingrato destierro de la República de las ciencias, aún se escucha el viejo reclamo de los hombres de letras: la poesía y en fin, la creación literaria representan una vía legítima de conocimiento del mundo. Aunque no hay que olvidar tampoco que ciertas corrientes literarias como el romanticismo, contribuyeron a profundizar el abismo entre el logos de la ciencia y el peculiar "logos" de la creación artística.

En las representaciones colectivas aún subsiste la idea de que el arte y la literatura conforman el dominio exclusivo de la intuición y lo sensible, mientras que la ciencia se reserva para sí la rigurosidad del pensamiento lógico. A contracorriente de estas "verdades" del sentido común, Brown sugiere que la racionalidad no es privativa del pensamiento científico. No sólo reconoce en la obra del arte la presencia de cierto tipo de conocimiento sino afirma también que las teorías científicas requieren incorporar la dimensión estética en su propia racionalidad. Tanto el arte como la ciencia constituyen entonces sistemas racionales de organización de la experiencia. Desde este punto de vista, tales sistemas presuponen criterios comunes, como: economía de recursos, elegancia y originalidad, congruencia y consistencia. La peculiar racionalidad organizativa de las estructuras formales que ordenan, en el arte como en la ciencia, el conocimiento del mundo, sólo puede describirse en términos propios de la poética. Este es, resumido, el argumento que funda la estética del conocimiento o cognitiva que propone Brown.



¿De dónde procede la idea de introducir la dimensión estética en las ciencias sociales? ¿De qué modo el marco conceptual de una poética perfila una lógica del descubrimiento en las ciencias del hombre? Estas y otras interrogantes que surgen naturalmente en el curso de la lectura de Brown, en nuestra opinión, no encuentran respuesta en el propio texto sino en sus intersticios, en el intertexto. En las atmósferas culturales del último tercio del presente siglo podemos hallar quizá los indicios que nos lleven a despejar estas dudas.

El libro de Brown es, en muchos sentidos, una obra de anticipación, en la estricta acepción del término. Prefigura el clima intelectual de la década de los noventa, marcada por la quiebra definitiva de los grandes discursos teóricos. Pone en evidencia las tendencias monolíticas y monológicas de las teorías sociales que parecen entrar en una fase de agotamiento, entre otras razones, por la proliferación incontrolada de jergas especializadas. Pero ésta es también una obra atenta a las vicisitudes y debates teóricos de su tiempo, sobre todo en lo que concierne al campo de las humanidades. Brown manifiesta una curiosidad especial por el prisma epistemológico que a final de los años sesenta, reclamaba el derecho de ciudadanía entre las ciencias del hombre: la fenomenología. En las décadas que siguieron, estudiosos de los procesos culturales contemporáneos atendiendo con detenimiento la voz de poetas y hombres de letras, profundos conocedores de las vicisitudes de su época. Así, las piezas dramáticas o narrativas, los textos poéticos y las reflexiones de un Baudelaire, Dostoievski o Guinsberg, conforman el fermento principal de lucidas reflexiones sobre los Tiempos Modernos como la que emprendió M. Berman (1982), en su penetrante estudio. En otro contexto, algunos términos elaborados en el campo de la literatura han sido adoptados como categorías sociológicas: es el caso de la expresión "afinidades electivas" de cunno goethiano que M. Lowy (1984) introduce en su excelente estudio sobre utopías libertarias y mesianismo en la comunidad de intelectuales judíos de Europa central. En fin, trabajos como éstos revelan que las sólidas murallas que mantuvieron apartados los dominios de la creación artística y del pensamiento científico riguroso, han iniciado un proceso de degradación.

Los huecos de la interpretación

Quizá parezca una formulación fantasiosa pero me atrevo a afirmar que el placer que suscita la lectura de las teorías de Brown es comparable al que se experimenta con un texto literario. Y si tomamos en cuenta que toda lectura productiva dispone de un espacio que da cabida a la respuesta del interlocutor, del lector, me permito anotar enseguida algunas observaciones críticas como colofón a esta experiencia fructífera.

En el paralelismo que establece Brown entre ciencia y arte me parece percibir una deliberada ambigüedad. Recordemos que para este autor, las estrategias cognitivas del arte y de la ciencia representan dos

modalidades legítimas de conocimiento del mundo, de la realidad. En esta ecuación quedan sin embargo, algunas incógnitas por despejar: ¿Cuál es la forma de conocimiento propia del arte? ¿La realidad que representan el arte y la literatura es la misma que aquella que reconstruye la ciencia? Sin duda alguna, las producciones artísticas, transfiguran y recrean la realidad con los medios y la materia que son propios de la esfera de creación en que se inscriben: hablamos así de creaciones verbales, pictóricas o esculturales. En otras palabras, las diversas formas de creación artística adquieren su propia especificidad en función de la particularidad de sus soportes materiales: el lenguaje, el lienzo y los pigmentos, la piedra o el bronce. Tenemos entonces que en el arte, los modos peculiares de conocimiento o de representación del mundo se encuentran estrechamente ligados a las particularidades de sus medios de expresión. Esta singularidad de las obras de arte aparece desdibujada en la argumentación de Brown, orientada más bien a enfatizar las semejanzas entre ciencia y arte que a señalar las diferencias. Este paralelismo resultaría quizá más productivo si en lugar de referirse indiscriminadamente al universo multiforme del arte, Brown se hubiese restringido a la no menos compleja y multiforme esfera de la creación verbal, esto es a la literatura. Nadie pone en duda el señalamiento del autor de que las búsquedas científica o artística disponen, respectivamente, de ciertas reglas de coherencia estructural. Pero nuestra objeción al respecto es que muy probablemente no se trate de las mismas reglas. Me parece que, en esta complicadísima labor de ingeniería cognoscitiva que se propone establecer puentes entre diferentes dominios, es de fundamental importancia conocer las peculiaridades del suelo que se pisa de modo que la obra desponga de sólidos cimientos.

En este sentido, hago más las reservas que expresa Peter Berger, sociólogo, filósofo y novelista, en una carta que puso a disposición de Brown y que forma parte de su correspondencia privada:

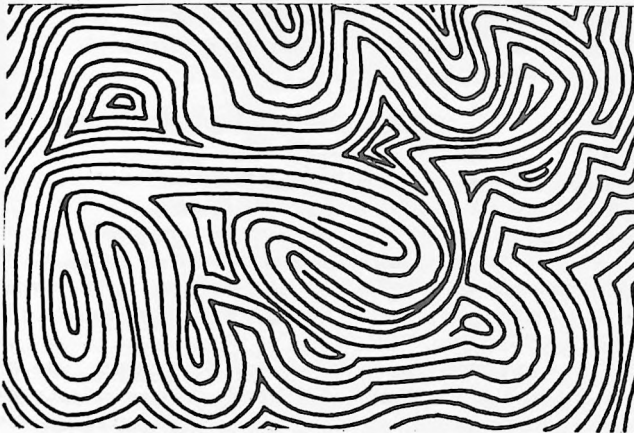
Me inclino a atribuir un status epistemológico a los modos estéticos de aprehensión. Pero uno debe mantener diferencia-

dos estos modos de aquellos que son propios de la razón filosófica y la investigación científica. Si uno no hace esto, se corre el riesgo de terminar en la noche en la cual todos los gatos cognitivos (sic) son pardos, en la cual se pierde la lucidez. (Carta fechada en 1972.)

En fin, promover un sincretismo productivo de variadas epistemologías no es una tarea fácil. Esta no es tanto una labor propia de un sólo hombre como de colectivos de pensamiento. En cualquier caso. Brown ha contribuido a este proyecto de modo fundamental, al poner en entredicho los dogmas y cánones absolutistas de las ciencias sociales. Reconocer el derecho a la existencia del pluralismo metodológico es ya un buen comienzo.

Bibliografía

- Berman, M., *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Trad. español. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, S. XXI, México.
- Bernstein, R., *The Restructuring of Social and Political Theory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1978.
- Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Brown, Richard Harvey, *A Poetic for Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989. Primera edición, Cambridge University Press, 1977.
- Lowy, M., *Rédemption et Utopie*, P.U.F., Paris.
- Roth, P., *Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism*, Cornell University Press, Ithaca.
- Thomas, D., *Naturalism and Social Science: A Post-Empiricist Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tudor, A., *Beyond Empiricism: Philosophy of Science in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982.



Ramón Alvarado es profesor-investigador de Comunicación en la UAM-X y cursó el Doctorado en Ciencias del Lenguaje en París.

LA FICCION Y LA HISTORIA EN LAS CRONICAS DE LAS INDIAS. CONSIDERACIONES ACTUALES

Rosamel Benavides

Al principio había preguntas

Los textos que se comienzan a producir con la llegada del hombre blanco al continente americano, han sido, desde siempre, una fuente de conocimiento de la nueva realidad que el español debió explicarse y explicar. Pero también han sido una fuente de conflicto epistemológico en tanto que fueron apareciendo diversas versiones acerca de la realidad americana y el quehacer de los españoles en el Nuevo Mundo, que en su turno nos trae a la superficie la interrogante sobre el canon de realidad e invención manejado en el discurso de la época.

Revisando estos parámetros, quizá podríamos explicarnos mejor por qué, mientras en un texto el exterminio de los indios americanos se presenta como un acto heroico (Cortés), en otro se presenta como un acto criminal (Las Casas).

De este periodo tenemos "historias" en una gama de formas discursivas que van desde la representación objetiva hasta la ficción pura. Los cronistas enfrentados a una realidad increíblemente inusual, articulan su producción en los principios de: verdad, historia y ficción. Y es aquí donde nos interesa ver hasta dónde participa "lo literario", entendido como ficción, en la historia de las Indias. Este es el punto de partida de nuestra reflexión, así como el espacio que ocupó en el discurso y las circunstancias en las que le fue otorgado. Finalmente, observaremos el destino de este espacio y sus variantes a la luz de ciertas obras contemporáneas.

Y había un espacio extraordinario

Históricamente, la crítica y los historiadores han considerado los textos de la expansión española en América como fuentes de referencia más o menos confiables. El aspecto ficcional ha sido simplemente omitido, o a lo más, mencionado en el apéndice de un estudio. Más tarde, principalmente con los narradores del llamado *bóom*, la ficcionalidad de estos textos ha sido reconsiderada como un elemento estructural del relato y obviamente, para algunos de estos escritores, como un elemento esencial de la realidad americana. Gabriel G. Márquez apunta en su *Fantasia y creación artística en América Latina y el Caribe* que la realidad avasalla al cronista "hasta el punto de que no hay en nuestra literatura escritores menos creíbles y al mismo tiempo más apegados a la realidad que nuestros cronistas de las Indias".¹ He aquí, para comenzar, una buena respuesta a la "ficción" encontrada en los textos de los cronistas explicada desde América misma como una realidad extraordinaria.

Sobre un caso particularmente general

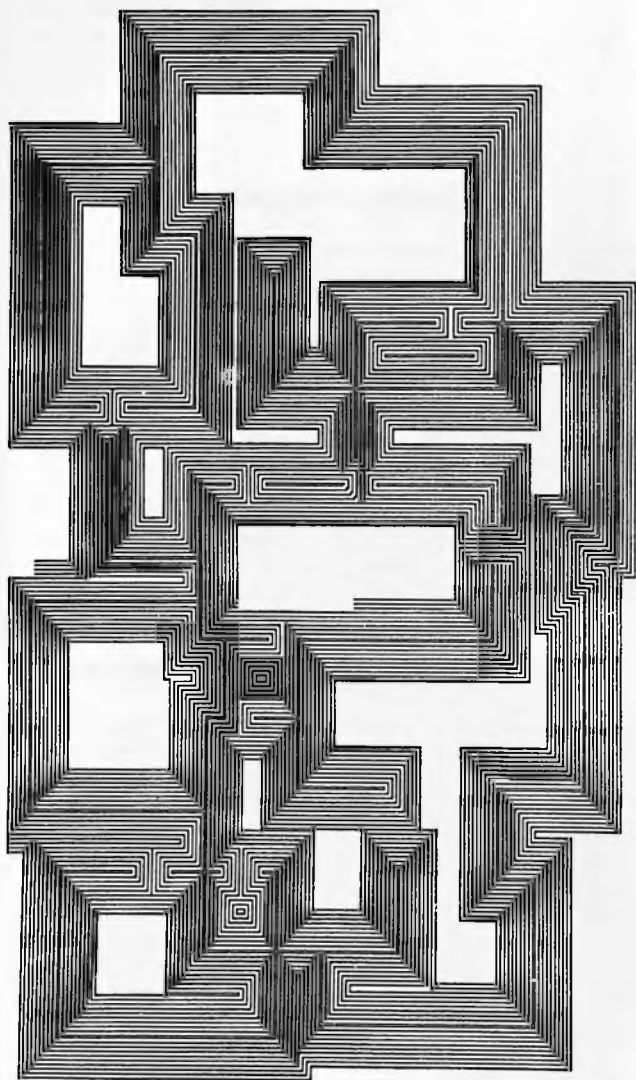
El texto del padre José Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, es una obra que para esta reflexión bien puede ser llamada "genérica" en tanto que participa de un modo usual de representar y percibir el mundo. Y más específicamente, un modo de percibir el espacio de la realidad y la ficción en un texto escrito.

Son de especial interés aquellos pasajes del texto que amalgaman la ficcionalidad y la facticidad en un mismo enunciado. Admitimos desde el principio que su discurso representa el canon aceptado de "veracidad" para el lector de la época. La descripción referencial de fenómenos y costumbres de los nativos, así como del territorio americano, han sido un aporte para el historiador y el geógrafo de esa época y también contemporáneo. Una simple descripción de los vientos trae consigo elementos de estudio valioso:

¹ Gabriel García Márquez, "Fantasia y creación artística en América Latina y el Caribe", *Texto crítico*, número 14, 1979, p. 4.

Hay vientos que en ciertas regiones, corren y son como señores de ellas, sin sufrir competencia de sus contrarios....Corriendo cierto viento se ve en alguna costa llover pulgas, no por manera de encarecer, sino que en efecto cubren el aire y cuajan la playa de la mar; en otras partes llueven sapillos.²

² José Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 83.



Para el historiador que busca datos, este enunciado es importante por las pulgas y los sapillos en relación con la intensidad de los vientos y la migración de estas especies. Y para el lector de nuestros días, amante de las bellas letras, la personificación del viento y lo vivo de las imágenes visuales son de mayor prioridad. La obra del padre Acosta, al igual que las obras de otros cronistas de la época, están plenas de enunciados de esta factura.

Más dramáticos aún serán los pasajes que describen personas que presentan comportamientos extraños. Una fuente de información importante para el etnólogo y antropólogo contemporáneos. Por ejemplo, el caso de los reyes que cuando mueren matan a sus sirvientes y mujeres para que le acompañen en la otra vida. Sobre la muerte del jefe Guanacapa, quien llevó "muertas mil y tantas personas", Acosta nos dice: "sacrificábanle muchas cosas, especialmente niños, y de su sangre y hacían una raya de oreja a oreja, en el rostro del defunto".³ En esta misma tradición de sucesos curiosos, Acosta nos relata una anécdota de un marinero portugués que perdió un ojo de un flechazo, y cómo, por su astucia, salvó su vida:

Cuentan que queriéndole sacrificar para que acompañase a un señor defunto, respondió que los que moraban en la otra vida, tenían en poco al defunto, pues le daban por compañero a un hombre tuerto, y que era mejor dársele con dos ojos; y parecióronles bien estas razones a los bárbaros, le dejaron.⁴

Otro aspecto, que ni los historiadores ortodoxos quieren tocar, son los enunciados que se relacionan con los milagros ocurridos a los españoles mientras expandían el reino de Dios en América. Por ejemplo, el pasaje de los españoles sitiados en una casa grande a la cual los indios prendieron fuego para quemarlos. Acosta nos informa que "jamás prendió ni quemó cosa, porque una señora que estaba en lo alto, apagaba el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los indios y lo dijeron muy admirados".⁵ Se supone que la mujer era una virgen que los protegió, ya que luego se construyó una iglesia en el sitio del suceso. O el caso del

³ *Ibidem*, p. 227.

⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁵ *Ibidem*, p. 373.

caballero vestido de blanco, visto, de acuerdo con Acosta, por todos los indios del Perú: "vieron los indios contrarios, en el aire, un caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los españoles..."⁶ Y se pensó que sin duda era el "glorioso Apóstol Santiago".

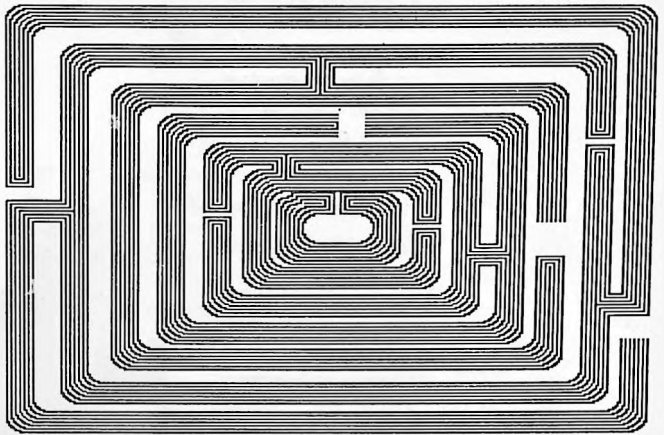
De esta forma podemos seguir citando pasajes de la obra del padre Acosta y de otros escritos que van más allá de la cronología y que entran en un área de omnisciencia absoluta, que pasa por escuchar diálogos que no existieron, o que fueron imposibles de ser escuchados, hasta anécdotas lejanas de las cuales no se sabe el origen, etcétera.

Obviamente, el padre Acosta elabora su texto con base en hechos factuales, a los que agrega a su propia discreción, aspectos ficcionales de su invención o integra los de la ya establecida tradición oral, editando lo que él llamó "historia".

Pero... leamos otra vez

Un concepto clave para releer los textos del Nuevo Mundo es la idea que David William Foster elabora en "Latin American Documentary Narrative" para entender la narrativa contemporánea, pero que tiene validez también para los textos de las Indias. El sostiene que hay una "continuity between documentary history and narrative fiction".⁷ Esta propuesta de Foster desautoriza la fragmentación del texto, evitando la esquematización a nivel de catastro entre lo que es "literatura" (ficción) y lo que es "historia" (hecho) en el texto. En otras palabras, lo que propone Foster para leer la narrativa latinoamericana contemporánea es válido para los primeros textos del Nuevo Mundo. Es una invitación a otros ojos.

Pero, ¿dónde comienzan y terminan la realidad y la ficción? Es una cuestión difícil de definir en los textos indios. Como una forma de salida a esta inquietud, Edmundo O'Gorman sugiere en el primer prólogo a la obra del padre Acosta que estamos ante una género "intermedio entre la novela y la historia propiamente dicha". Más aún, O'Gorman postula con certeza una de las claves del espíritu humanista de



la época en relación con la historia y la literatura: la búsqueda de la verdad, pero sólo una verdad útil en el sentido de que sirviera para edificar el espíritu. Así, la ficción y la historia tienen una finalidad común. Organizado el texto con este principio, la presencia de la ficción no despierta sospecha en una supuesta historia de la realidad porque ella está incuestionablemente al servicio de la causa del espíritu. El viejo motivo de enseñar deleitando prueba tener una validez estructural, legitimándose no en un contrapunto con la realidad, sino con el propósito del discurso. Obviamente, esto difiere del modo como en la actualidad, nosotros lectores, leemos un texto histórico, principalmente en un espacio cultural donde la especialización de las áreas de estudio conlleva ineludiblemente a una fragmentación de la realidad. Para nuestra tranquilidad O'Gorman nos hace ver algo significativo cuando señala que:

*La sujeción a una finalidad ética, significa que todo lo que para nosotros aparece en primer término, se sitúa en segundo plano: la novela no era primariamente lectura de divertimento o pasatiempo, debía ser ante todo instructiva; los libros de verdad no se escriben para satisfacer una necesidad de tipo científico, pues ello sería por sí solo, vana curiosidad; por lo contrario, y al igual que la novela, el libro de historia es también primariamente una narración de hechos y acontecimientos ejemplares cuya lectura debía resultar de provecho y edificación.*⁸

Me temo que nuestra pregunta inicial sobre los límites de la ficción y la realidad en el texto prueba no ser pertinente. Más aún, revela el espacio cultural de nuestros días y el desfase anacrónico de esta clase de interrogantes.

Vistas las cosas a través de este cristal, es lícito que la "historia" de Acosta esté cruzada con la ficción. La orientación de su historia debe entenderse no desde un afán científico, sino desde un propósito

⁶ Idem.

⁷ William Foster, "Latin American Documentary Narrative", *Modern Language Association of America*, volumen 99, número 1, 1984, p. 41.

⁸ José Acosta, *op. cit.*, CXXXVI.

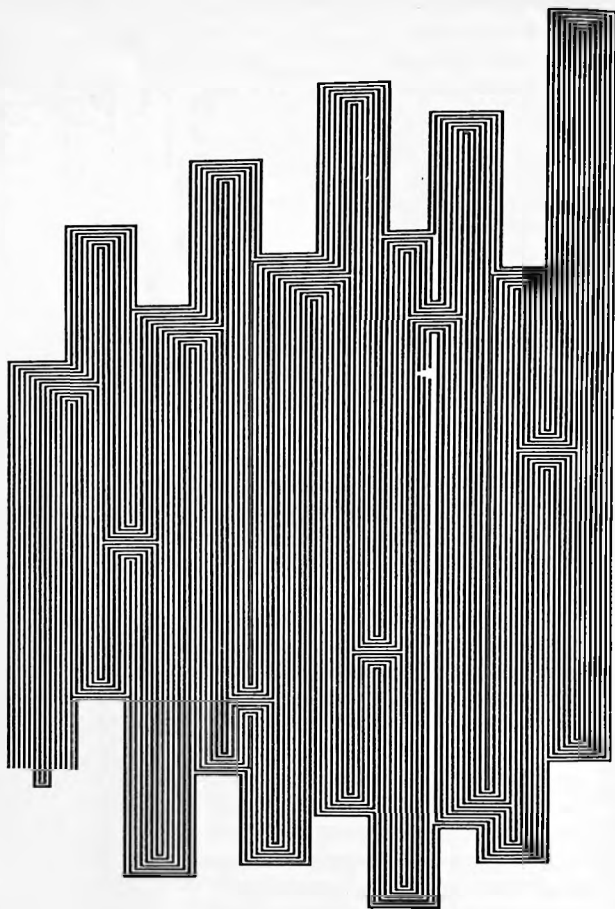
edificador e instructivo con la meta final de mostrar la grandeza del creador. Su historia es un espacio que carece de norma diferenciadora de validez, que privilegie una forma de representar más que otra; al contrario, es un espacio que se autovalida simplemente por el propósito final del discurso.

Y bueno, entonces de qué historia me hablan

La palabra "historia" tiene hasta nuestros días una doble connotación de realidad y ficción. En inglés, por ejemplo, existe una clara delimitación entre "history" como relación de sucesos acaecidos y "story" como ficción, una invención pura. Probablemente, un aspecto de la dualidad en nuestra "historia" debería ser revisada a la luz del significado original de "historia": como conocimiento, como edificación. Este entendimiento del término pone prioridad en un fin utilitario y no en la forma (enunciado objetivo, diálogo, poesía, drama, carta, etcétera). Ahora podemos comenzar a entender mejor el concepto de "historia natural y moral", como un "conocimiento con un propósito" en oposición a una "cronología".

Será más tarde, por ahí del siglo XIX, que la historia, como disciplina, tome su rumbo de ciencia y deje de lado el aspecto ficcional asumiendo una posición objetiva. Al mismo tiempo que la novela comenzaba a ser entendida plenamente como una producción de la imaginación con una preocupación en sí misma. Pero, como apunta rápidamente Janina Montero en *Historia y nueva novela en hispanoamérica: el lenguaje de la ironía*: "las afinidades persisten, particularmente dado el carácter inclusivista de la historia y del género narrativo".⁹ Y más aún, agregamos nosotros, el acto de enunciar, básico en la historia y la ficción, implica un sistema de selección propio del discurso en sus dos acepciones: pertinente y no pertinente. En su *Historical Discourse* Roland Barthes apunta a este principio señalando que el historiador interpreta y que el significado de la interpretación sigue sus obsesiones de historiador.¹⁰

Otro aspecto común a la historia y la ficción consiste en que ambos discursos están contruidos con lenguaje, por lo cual, según Barthes, se crea una paradoja inevitable: "It turns out that the only feature which distinguishes historical discourse from other kinds is a paradox: the 'fact' can only exist linguistically..."¹¹ Más reveladoramente, la



naturaleza de la historia está teñida por la actitud que el historiador imprime en el acto de historiar en el sentido de que "what claims to be the descriptive element is in fact merely the expression of the authoritarian nature of that particular speech-act."¹²

La historia oficial y la otra

Ya vamos llegando, bien acompañados, a la idea no de una historia única, sino de muchas historias, no de una perspectiva única, sino de una variedad de perspectivas. El desarrollo

⁹ Janina Montero, "Historia y nueva novela en hispanoamérica: el lenguaje de la ironía" *Hispanic Review*, número 47, 1979, p. 511.

¹⁰ Roland Barthes, "Historical discourse", *Social Science Information*, volumen VI, 1967, p. 153.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibidem*, p. 154.

anterior es efectivo para dimensionar el concepto de "historia oficial". Una historia legitimada por un sistema operativo que ostenta el poder y controla el discurso en turno. Discurso que es enunciado a través de las instituciones de poder, siendo los centros de educación los enclaves más dinámicos en la transferencia de contenidos. Sin olvidar, por supuesto, los poderosos medios de comunicación modernos.

La historia oficial es fundamentalmente una opción política frente a la realidad. Y por lo tanto una historia parcial con una intención totalizadora. Una actividad que discrimina del sistema aquellos aspectos que en un momento amenazan la hegemonía del poder. Una historia que deja afuera a los vencidos, privando de la dimensión humana a los subyugados. Esta situación de "oficialidad" se contempla, desde el principio, en la escritura de las crónicas e historias de las Indias. Un caso clásico de historia oficial es la *Historia de las Indias* de López de Gómara.

También históricamente ha habido intentos sostenidos de diverso calibre y tono por traer la historia no contada a la luz. Es el caso de Bernal Díaz del Castillo con su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, que simplemente se configura como una anti-historia en relación con la oficialización de la verdad. Pero aún en este caso, debemos pensar que la historia de Bernal Díaz es una reacción moral y enmienda frente a los crímenes de los españoles, sin alcanzar a concretizar una voz alternativa y opuesta a la historia oficial ni menos cuestionar su autoridad.

Mucha de la anti-historia, que surge como una respuesta moral, es también esencialmente política cuando pretende cuestionar un modo de control totalizante. Esta actividad siempre ha producido en abundancia una de las más dramáticas y profundas literaturas de América Latina. Una diferencia respecto a las crónicas de las Indias se registra en la estructura interna del relato.

Mientras en el siglo XVI se escribían historias que traían la ficción como un elemento secundario, en el siglo XX se escribe ficción que trae la historia referencial como elemento fundamental. Foster nos dice que la "fiction has emerged as an especially productive form of documentary."¹³ Y más aún, nos señala que ha existido una continuidad desde el Renacimiento hasta nuestros días entre la indisoluble unión de ficción e historia:

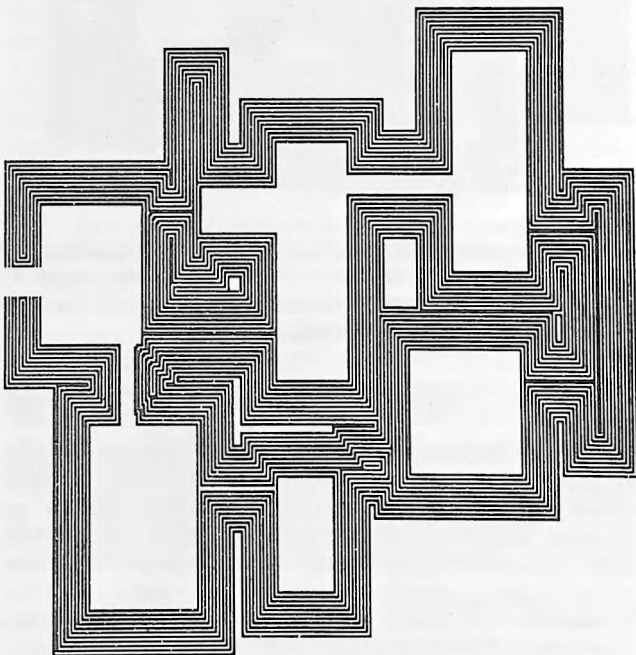
*A sociopolitical continuity links Latin American novels from their origin in the late Renaissance chronicles of the Conquest, and an overwhelming testimonial quality characterizes the dominant strands of contemporary Latin American literature.*¹⁴

Cuando Isabel Allende escribió *La casa de los espíritus*, lo hizo como un acto para recordar el pasado personal e histórico de su pueblo. Su novela es la historia política y social de una familia chilena que emerge como la historia de toda la nación. Al empezar a escribir su novela, nos dice en "Sobre *La casa de los espíritus*", que siguió el consejo de un viejo amigo que le propuso siempre, "decir la verdad. Deseaba hablar del sufrimiento de mi pueblo y de otros pueblos de ese atormentado continente, para que la verdad tocara el corazón de mis lectores".¹⁵ ¿Cómo es posible que una escritora decidida a decir la verdad se sienta a escribir ficción?

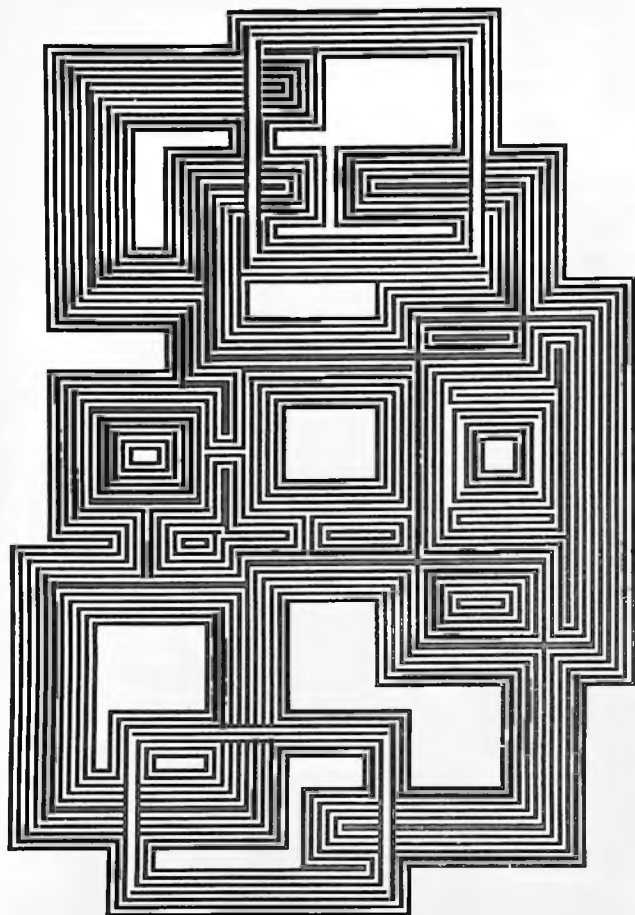
Finalmente, tenemos frente a frente el concepto de historia oficial y el de anti-historia. Allende, en su momento, toma los mecanismos de la ficción para dar a conocer su verdad. Bien podríamos indicar que esta opción es una clave que ordenaría las coordenadas de percepción de una gran producción literaria de nuestro período en Latinoamérica. Lo mismo ha ocurrido con otros textos llamados "testimoniales", por la intención de contar cotidianidades con una poderosa voz histórica y con una clara conciencia de documento para la memoria de sus pueblos. Aludimos a obras

¹⁴ *Ibidem*, p. 53.

¹⁵ Isabel Allende, "Sobre *La casa de los espíritus*", *Discurso literario*, volumen 2, número 1, 1984, p. 71.



¹³ William Foster, *op. cit.*, p. 41.



que en todos los casos están contando la otra historia de América Latina. Son el caso de *Tejas verdes* (Chile), *Si me permiten hablar* (Bolivia), *Un día en la vida* (El Salvador), *El libro de Manuel* (Argentina), *Soñé que la nieve ardía* (Chile), *La noche de Tlatelolco* (México), etcétera.

Y al final hay sugerencia y opciones

Iniciamos el camino con el concepto de "lo literario" en el texto de Acosta y llegamos a inferir que la presencia de este elemento era, para la época, un mecanismo válido de apropiación de la realidad, más aún, era secundario frente al propósito e interés más inminente de conocer e instruir. Pero también, que hay una estrecha relación entre historia y literatura en tanto ambas se construyen con un lenguaje sometido a la rigurosa discriminación de lo pertinente. Y frente a lo excluyente de la oficialidad reconocimos un espacio natural para la anti-historia, y establecimos que

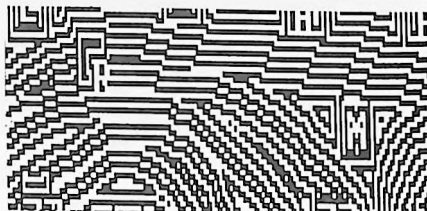
una amplia literatura latinoamericana de nuestros días está parapetada en la barricada de la anti-historia como una alternativa a la voz oficial.

Finalmente, queremos insistir en el concepto de Foster de "*documentary and narrative fiction*" como una práctica que da cuenta de una vieja tradición con traje nuevo: un cambio estructural interno. Vistas así las cosas, nos quedan las opciones del lector contemporáneo frente a las "crónicas" de nuestros días. Y volvemos una vez más al canon de forma y validez del discurso, porque para algunos *La casa de los espíritus* es solamente ficción, pero para nosotros es la verdadera historia de Chile.

Bibliografía

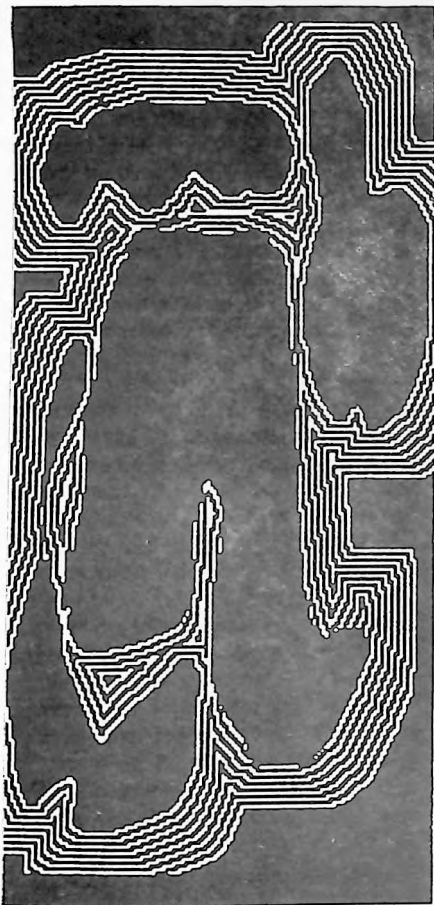
- Allende, Isabel, "Sobre *La casa de los espíritus*", *Discurso Literario*, volumen 2, número 1, 1984.
- Barthes, Roland, "Historical Discourse", *Social Science Information*, traducción del francés por Peter Wexler, volumen VI, 4 de Agosto de 1967.
- Foster, David William, "Latin American Documentary Narrative", *Modern Language Association of America*, volumen 99, número 1, 1984.
- García Márquez, Gabriel, "Fantasía y creación artística en América Latina y el Caribe", *Texto Crítico*, número 14, 1979.
- Montero, Janina, "Historia y nueva novela en hispanoamérica: el lenguaje de la ironía", *Hispanic Review*, número 47, 1979, pp. 505-519.
- O'Gorman, Edmundo, prólogo a *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Rosamel Benavides es profesor de español en Humboldt State University, en California, EUA.



LA LLAMADA NOVELA DE RECREACION ANTROPOLOGICA Y EL ENSAYO ANTROPOLOGICO NOVELADO

Miguel Angel Leal Menchaca



En el periodo posterior a la Revolución Mexicana, casi entroncado con el cardenismo, algunos antropólogos se plantearon la posibilidad de enfocar al indio desde el punto de vista étnico. Se habló entonces con mayor autoridad, con conocimiento de causa de su persona y de las condiciones de vida que le rodean; de esta inquietud surgió la novela de recreación antropológica y el ensayo antropológico novelado.¹

Esto, que en apariencia no fue más que una simple disputa entre antropólogos y escritores, se convirtió muy pronto en objeto de polémica y se cuestionó de acuerdo con los elementos de crítica más manejables. Es decir, se puede acusar a los antropólogos de que carecen de imaginación, puesto que simplemente describen o precisan situaciones y abusan del estudio, cuando pretenden darle a una investigación alcance de ficción novelística. *Juan Pérez Jolote*, se subtitula "autobiografía de un tzotzil" y *Los hombres verdaderos*, "novela de indios"; algunos cuentos de Traven, Rojas González y otros, tienen más de estudios étnicos, que de relatos. Por ejemplo, de *Juan Pérez Jolote* afirma Joseph Sommers:

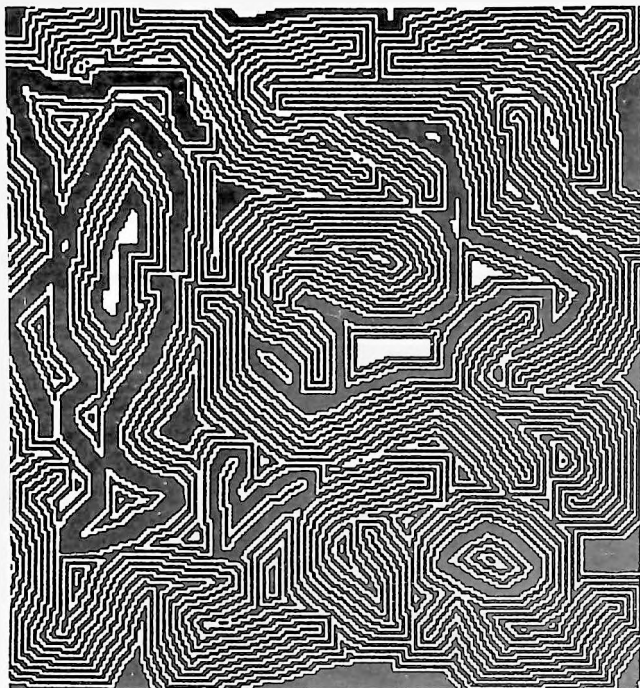
"...es la presentación más que la creación de la vida de un indígena tzotzil. Por lo tanto es una obra híbrida que combina elementos antropológicos y literarios."²

Supongo que hay que auscultar la verdadera ocupación y tendencias del escritor para medir sus alcances. Sin embargo, el fenómeno se maneja de manera inverída cuando un escritor de oficio pretende hacer antropología a través de la novela, pues sus afirmaciones son reprobadas y él, vituperado hasta pasar como un falsificador de la realidad. Esto sucede quizá porque jamás se enfoca la situación con criterios que partan del análisis literario.

Para citar un ejemplo se me ocurre hablar de Ramón Rubín, quien en su novela *El callado dolor de los tzotziles*, hace algunas observaciones respecto al comportamiento de su personaje José Damián, mismas

¹ César Rodríguez Chicharro, *La novela indigenista en México*, tesis de maestría UNAM, 1959, p. 523.

² Joseph Sommer, "El ciclo de Chiapas, nueva corriente de la literatura en México", en *Cuadernos americanos*, número 2/323, Marzo-Abril, 1964, p. 250.



que se hacen extensivas a toda la tribu, como la de no matar el ganado. Supuestamente, José Damián cuando vivió con los mestizos trabajó en un matadero (rastros), y aprendió a destazar animales; cuando volvió a su tribu no pudo liberarse de esa costumbre que se maneja como un trauma, y el cuchillo, el viejo cuchillo, es escondido en la choza y rescatado por la noche, cuando su dueño sale a asesinar el ganado.

Rubín lo plantea como una situación eminentemente psíquica, no se mete en mayores problemas y termina por integrar el trauma a la dinámica de inadaptación social de su personaje. Pozas³ explica este fenómeno desde un punto de vista antropológico. Afirma que para los tzotziles no es práctico matar el ganado porque los misioneros les habían enseñado el cuidado de éste y sus ventajas.

Yo siento que en realidad se trata de un problema de inadaptación. Un personaje de novela no tiene por qué codificar la situación de una manera tan clara. Sin embargo, Emmanuel Carballo afirma lo siguiente al respecto:

"...los que falla en el caso de Rubín es que confunde los métodos etnográficos con los métodos estéticos. Así, los científicos lo consideran un advenedizo y los escritos, lectores y críticos rigurosos un aficionado que nunca da en el blanco."⁴

Considero que esta simbiosis entre antropología y literatura resulta

³ Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo indio en los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.

⁴ Emmanuel Carballo, *19 protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, Empresas Editoriales, México, 1965, p. 345.

difícil de comprender, en la medida en que se cabalga con prejuicios de esta naturaleza, porque éstos obstruyen verdaderamente la posibilidad de fusionar los elementos de una y otra disciplina. Finalmente todo lo que se pueda refutar a Rubín o a Pozas, también puede ser impugnado a Traveno o Rojas González: la clasificación que pretende discriminar, en el mejor sentido del término, en ocasiones no hace más que ahuyentar la investigación — sea literaria o antropológica—. Ignoro hasta qué punto se puedan manejar los límites entre fantasía y realidad, en qué sentido se espera de la literatura la total invención, lejos de las presentaciones, descripciones o recreaciones acordes con la realidad.

La mencionada polémica entre estas dos corrientes se maneja como una contradicción entre dos escuelas o estilos, cuya búsqueda, en apariencia, tiende a ser la misma y sin embargo, en su conjunto, sólo limita o perjudica los alcances de la novela. Considero que hacer una novela no radica precisamente en la intención rigurosa de "hacer una novela"; quiero decir con esto que no basta con el propósito o la intención. El crítico o el lector se enfrenta a una obra que presumiblemente ya está concluida, un producto acabado que no espera que se le reste o se le sume, sino simplemente se juegue con él. En todo caso, las contradicciones deben buscarse en su interior pues ahí se constituye su esencia. Luego se puede hablar con cierta tranquilidad de los aspectos conceptuales, pero en última instancia, considero que se deba reparar en sus propósitos. Goldman afirma al respecto:

*... así, pues, la novela, en el sentido que le dan Lukacs y Girard, aparece como un género literario en que los valores auténticos, siempre discutidos, no podrían ser presentados en la obra bajo la forma de personajes conscientes o de realidades concretas. Esos valores no existen más que bajo una forma abstracta y conceptual en la conciencia del novelista en que comportan un carácter ético.*⁵

Considero que la obra literaria encierra, por encima de una serie de prejuicios, un problema

⁵ Lucien Goldman, *Para una sociología de la novela*, Ayuso, Madrid, 1964, p. 22.

estético, desde el momento en que parte de un acto de creación. Porque más allá de los conflictos de "intencionalidad", existen bases que la fundamentan como una obra de arte, y éstas sólo se descubren cuando se profundiza en ella. Es ocioso juzgar una novela por el hecho de que venga de la pluma de un antropólogo o de un escritor.

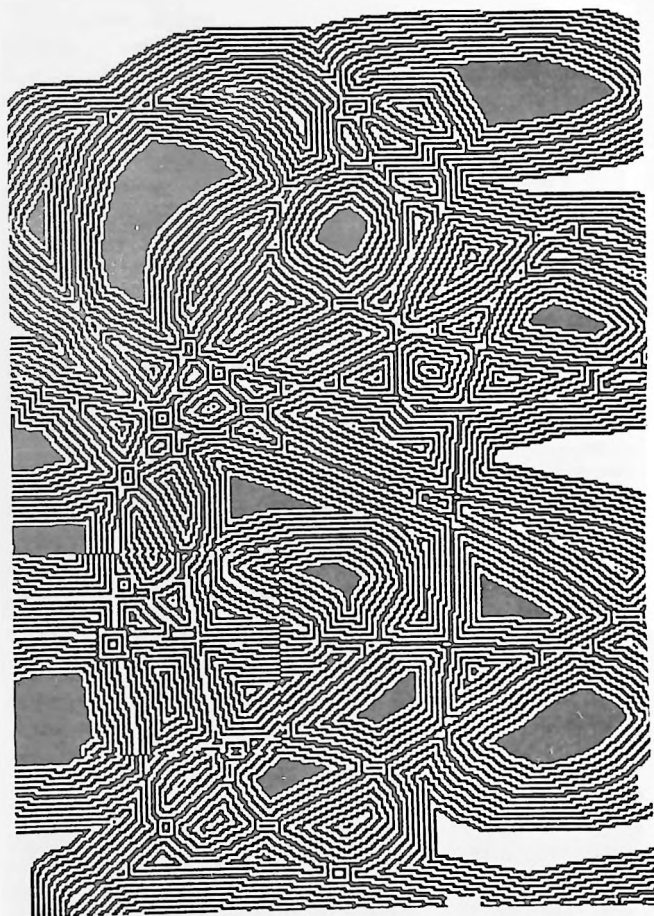
Un caso preocupante, a propósito de esta polémica, es el de Rosario Castellanos, a quien a menudo se le acusa de inventar una realidad que dista mucho de ser indígena; e incluso ha sido víctima de juicios que provienen de una auscultación biográfica. Por ejemplo, se habla de que esta autora se educó en Comitán y tuvo la oportunidad de conocer a fondo a los indígenas, ya que trabajó con Cario Antonio Castro, Aguirre Torres y otros antropólogos de renombre, quienes le dieron pautas relevantes, que después ella cristalizaría en su obra de ficción. Sin embargo, se le acusa de que jamás abandonó su ideología mestiza, y que ésto le impidió enfrentar con más severidad el conflicto indígena.

Las premisas contextuales son un apoyo respetable, pero a menudo —cuando no apoyan— estorban la posibilidad de llegar al texto, sobre todo cuando se convierten en dogmas biográficos, pues pretenden encuadrar al lector, de manera determinista, en lo que debió escribir el novelista y no le permiten acercarse a lo que escribió. Creo que estas disertaciones deben tomarse como una puerta más que nos permita incursionar en el texto, que lejos de cerrarlo, aporte mayores posibilidades de análisis. Esto naturalmente no impide que podamos observar los matices que maneja esta corriente respecto al tratamiento del indio, y la promoción oficial con que la cobija la política cardenista de reivindicación indígena. Quiero señalar a grandes rasgos algunos de los aspectos más significativos que distinguen a esta corriente; sin olvidar, por supuesto, que en ella encontramos, en no pocas ocasiones, elementos que fueron determinantes en el indianismo o el indigenismo.

Híbrida en una diversidad de aspectos, la literatura antropológica pretende arrancar los secretos que los indígenas habían conservado intactos, para ponerlos al alcance de un público ajeno a este tipo de vida y, por lo tanto, indiferente. Si bien es importante puntualizar la relación que tiene el indio con el mundo exterior,

también lo es el confirmar que esa visión se proyecta a menudo invertida, esto es, la concepción que el mundo exterior tiene del indio. Por ello escritores como Rojas González (*El diosero*), dedican todo un cuento para informarnos cómo se realiza una boda en uno de los pueblos más escondidos en el estado de Oaxaca (*Los novios*), o Antonio Rodríguez dedica un capítulo de su novela para decirnos cómo visten los otomíes en una ceremonia religiosa.

El narrador de "Los novios", nos relata, desde una experiencia omnisciente, la ceremonia de la boda con lujo de detalles y despierta ciertamente nuestro interés étnico; la constitución de la familia; la imagen patriarcal; la autoridad basada en el respeto que le da la fuerza de trabajo; la ostentación del poder adquisitivo o su presencia protectora en el grupo. En principio, hay una intención participativa hacia el interior del texto, yo diría que es un "pretexto", que parte del dato curioso para hacemos incursionar más a fondo en la problemática social. Vemos como el mismo Rojas González nos relatará en "Las vacas de Quiviquinta", con cierta ironía, un acontecimiento descabellado en el que una mujer cora tiene que abandonar a su familia para alquilarse

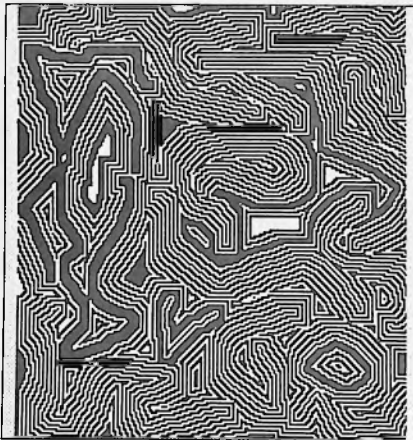


como nodriza en una familia mestiza. Otro aspecto importante se relaciona con el abandono de la aldea y el supuesto contagio de civilización que sufren los indios y que finalmente les acarrea problemas con la gente de su raza. Juan Pérez Jolote vuelve a su aldea y se le acusa de "aladinado"; José Damián causa serios disturbios en su tribu tzotzil después de haber vivido con los mestizos; Pedro González Winikton regresa de la plantación y se convierte en uno de los que encabezan la rebelión chamula en *Oficio de tinieblas*. Sin embargo, esta característica es más propia de la realidad indígena que de la novela, estrictamente hablando: se puede decir que esto es una constante de vida.

Ya mencionamos como en las novelas de Traven los personajes siempre quieren volver a su pareja, incluso en *la nube estéril*, hay una insistencia en que Pedro, que ha estudiado en el seminario de Pachuca, ya no vuelva a integrarse a la tribu otomí, a pesar de que éste tiene toda la intención de hacerlo para ayudar al fortalecimiento de su educación. Esta característica apunta más bien a la pérdida de identidad como a la desconfianza de la tribu cuando alguien no ha pasado su infancia, o su juventud, bajo el signo de la misma. Parece que existe una intimidad, que solamente se comparte a través de la experiencia conjunta.

Parte de esta experiencia de vida es también el deseo de cerrar el ambiente indio frente al mestizo; existe un celo de intimidad que despierta una paradoja muy extraña, si tomamos en cuenta que la mayoría de este tipo de trabajos parten de una investigación de campo, en la que se cuenta en gran medida con la presencia de informantes. Me refiero a la experiencia de Carlo Antonio Castro: Che Ndu, ejidatario chinanteco, o el mismo Juan Pérez Jolote; incluso puedo hacer alusión a ese conjunto de relatos reunidos por Roberto J. Weillaner, que subsidió el Instituto Nacional Indigenista y se publicó por primera vez en 1977 con el título de *Mitos, relatos y leyendas de la Chinantla*, y cuya intención se esconde única y exclusivamente en la divulgación de una cultura indígena a través de sus tradiciones.

La revolución del dato en sí despierta ya un grado elevado de interés, porque nos pone frente al indio decimonónico. Otra vez nos enfrentamos a la leyenda inventada por él y revivida por el hombre blanco, que es quien realiza estas investigaciones y se aventura en los trabajos de campo; el que gana los premios, y finalmente el que sigue disfrutando de la miseria en que viven los indios. Probablemente no tenga mucho sentido que diga esto, pero en alguna ocasión en que tuve la oportunidad de entrevistarme con uno de los hijos de Juan Pérez Jolote, reacio a darme información, se quejaba de que los estudiosos de los indios se hacían famosos y ganaban mucho dinero, y jamás regresaban a darles siquiera las gra-



cias. De tal suerte que éste sería también, en extremo, uno de los tantos vehículos de explotación que han victimado al indio.

Bibliografía

- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, ERA, Vol. II México, 1971, 513 pp.
- Carballo, Emmanuel, *19 protagonistas de la literatura mexicana del siglo XX*, Empresas Editoriales, México, 1965, 459 pp.
- Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, FCE, México, 1972, 317 pp.
- *Ciudad Real*, Novaro, México, 1974, 198 pp.
- *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz, México, 1963, 368 pp.
- Castro, Carlo Antonio, *Los hombres verdaderos*, Universidad Veracruzana, México, 1959, 143 pp.
- Cowie, Lancelot, *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1976, 175 pp.
- Pozas, Ricardo, *Chamula, un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978, 523 pp.
- *Juan Pérez Jolote*, FCE, 1970, 118 pp.
- Rodríguez, Antonio, *La nube estéril*, Ediciones amigos del café de París, México, 1952, 317 pp.
- Rodríguez Chicharro, César, *La novela indigenista en México*, Tesis de Maestría UNAM, 1959, 192 pp.
- Rojas González, Francisco, *El diosero*, FCE, México, 1976, 145 pp.
- Rubín, Ramón, *El callado dolor de los tzotziles*, Editores Unidos Mexicanos, México, 1948, 192 pp.
- Sánchez, Luis Alberto, *Proceso y contenido de la novela en Hispanoamérica*, Gredos, Madrid, 1968, 625 pp.
- Sommers, Joseph, "El Ciclo de Chiapas, nueva corriente de la literatura en México", en *Cuadernos Americanos*, 2/232, Marzo-Abril, 1964, pp 248-253.
- Traven, Bruno, *Obras Completas*, Aguilar, México, 1976.
- Zum, Felde, Alberto, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, Guaranía, México, 1954, 660 pp.

Miguel Angel Leal Menchaca es profesor en el Departamento de Humanidades de la UAM Iztapalapa.

LA LITERATURA ETNOGRAFICA DE ROSARIO CASTELLANOS. UNA REVISION CRITICA

Irenne García



UNO

Es difícil hacer un estudio de tres de las obras de Rosario Castellanos cuando ya la totalidad de su obra ha sido revalorada y reconocida por la crítica desde su creación a finales de los 50 y principios de los 60.

Es por ello que siempre es obligado referirse o apoyarse un poco en lo que los especialistas han escrito previamente sobre el tema. Así por ejemplo, Joseph Sommers dice que la obra de Rosario Castellanos le ha dado "hondura y realce" a lo que la crítica ha llamado "el ciclo de Chiapas", pues es la primera autora de esta corriente de literatura etnográfica que "no evita ni suaviza el *estado primitivo* y *la degradación* en que viven los indios, sino que la analiza con *objetividad* y *comprensión humana*".¹

De igual manera, desde otra perspectiva, Rómulo Cosse señala que lo que se debe consignar en el "realismo crítico", en el que sitúa la obra de Rosario Castellanos y cuyos cánones sirven de parámetro para sus observaciones, es la *dirección de la historia* y la naturaleza de sus fuerzas motrices, para con

ello vislumbrar que *lo sustancial del proceso* no es el enfrentamiento cultural ni el eterno problema de la incomunicación sino una lucha encarnizada por la supervivencia física y por la tierra.²

La actitud que asume la autora —nos dice César Rodríguez Chicharro— *es ponderada y objetiva... La obra, por lo que hace a la organización del material, es marcadamente tradicionalista. La narración va avanzando paulatinamente y sólo ocurre muy de cuando en cuando que discurren simultáneamente dos acciones. La novela va cargándose de dramaticidad a medida que avanza el desarrollo del tema.*³

De manera similar, otros textos que tienen por objeto estudiar a *Balún Canán*, *Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas* como obras de ficción, en donde la marginación de la comunidad indígena es la preocupación principal, han exaltado, pero también cuestionado, los valores estéticos e ideológicos de estas obras, desde un particular punto de vista con el que interactúa, como está subrayado literalmente en los textos anteriores, su propia visión ideológica de la literatura en la que subyacen las relaciones de poder que organizan una sociedad. Así lo explica Terry Eagleton cuando dice que

*... no se debe censurar a las teorías literarias por tener características políticas, sino por tenerlas encubiertas o inconscientemente, por la ceguera con que representan las verdades supuestamente "teóricas", "axiomáticas", "científicas" o "universales", doctrinas que, si se reflexiona un poco sobre ellas, se ve que favorecen y refuerzan intereses particulares de grupos particulares en épocas particulares.*⁴

¹ Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas, nueva corriente literaria", en Aurora M. Ocampo (comp.), *La crítica de la novela mexicana contemporánea*, UNAM, México, 1981, p. 137. (Sin subrayar en el original).

² Rómulo Cosse, "El mundo creado en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos", en *Crítica Latinoamericana*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1982, p. 135. (Sin subrayar en el original).

³ César Rodríguez Chicharro, *La novela indigenista mexicana*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988, pp. 115 y 113. (Sin subrayar en el original).

⁴ Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, FCE, México, 1988, p. 232.

Sin embargo, habría que considerar que los estudios del "ciclo de Chiapas" surgieron en su mayoría en los diez años que siguieron a su publicación, es decir, entre los 70 y principios de los 80, y que los puntos de vista han cambiado mucho desde entonces, tomando en cuenta que los parámetros con los que interpretaban el quehacer literario se inscribieron en el proyecto modernizador. Por ello, sus posiciones nos parecen ahora más "sospechosas", y comienza a ser necesaria una (otra) lectura propia, de acuerdo con nuestro contexto cultural.

Todo este preámbulo tiene por objeto, precisamente, enmarcar el presupuesto con el que se hará otra lectura más de estas tres obras de ficción. Lo que se pretende es dejar muy claro que se asume explícitamente que la naturaleza de la lectura de estos textos es eminentemente política, de ninguna manera transparente, pero que no clausura la posibilidad de que haya otras interpretaciones.

DOS

Como ya se dijo antes, la obra de Rosario Castellanos tiene una honda preocupación por la marginación de la comunidad indígena, preocupación que ya se advierte en otros autores del "ciclo de Chiapas" como Ricardo Pozas, Ramón Rubín y Eraclio Zepeda.

Lo diferente de la obra de Castellanos es que logra relacionar este fenómeno con la marginación de la mujer, e incluso, podría decirse, con la de los niños y ancianos, que son desplazados por su edad, ascendiendo así a una comprensión global de las relaciones de poder en una sociedad patriarcal estructurada en clases sociales.

La comprensión del género, la raza y la clase, como relaciones de poder determinantes en la estructura social, es la perspectiva desde la que últimamente se ha necesitado estudiar su obra, y en general, todo el conjunto de órdenes simbólicos que estructuran la sociedad.

En su obra, Castellanos entiende que el color de la piel ha sido utilizado y convertido en instrumento político de dominación, y por eso se aleja de su representación dominante en la literatura.

Pero si bien Castellanos abandona la concepción estereotípica de la condición indígena, no logra aceptar la otredad de su cultura y encuentra en la aculturación el único camino para resolver el estado de marginación y opresión que se les ha impuesto.

Por ejemplo, en "El don rechazado", relato que forma parte de *Ciudad Real*,⁵ un antropólogo por circunstancias furtivas tiene que hacerse cargo de una mujer tzotzil enferma y de sus dos hijos. Después de darles la oportunidad de "mejorar" sus condiciones de vida por medio de la aculturación, la mujer decide regresar a sus condiciones

⁵ Rosario Castellanos, *Ciudad Real*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1986. En lo sucesivo las notas son tomadas de esta edición.

deplorables de existencia anteriores bajo la mirada estupefacta del antropólogo (y de Castellanos), quien no entiende que los indígenas tengan un pensamiento completamente distinto al occidental, aunque no por ello inferior.

Castellanos creyó siempre que alejar a los indios de la "ignorancia", de la pobreza y del alcoholismo, en suma "civilizarlos", era la única manera de redimirlos e integrarlos al "progreso".

La resistencia por parte de los indígenas, y la negligencia del proyecto modernizador del gobierno en este sentido, fue algo desilusionante para Castellanos, situación que la llevó a no vislumbrar posibles soluciones al problema y a la cerrazón total con respecto a las posibilidades del futuro dentro de sus novelas y relatos.

Para la autora, la idea de que los tzotziles aprendieran español y tuvieran acceso a la educación laica era fundamental para crearles una conciencia política que los llevara a conquistar su derecho a la tierra, a la libertad y a la igualdad. Esto lo simbolizan, en cierta medida, personajes como Felipe Carranza Pech en *Balún Canán*,⁶ antecedente literario de Pedro

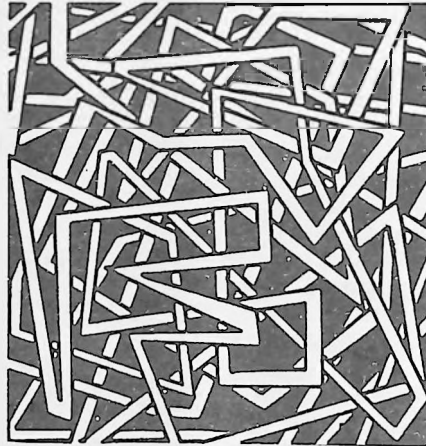
González Winickton en *Oficio de tinieblas*,⁷ quienes de alguna manera se apropiaron de la cultura occidental, lo que los llevó a comprender la naturaleza de su opresión y a rebelarse en contra de ella.

No obstante, la solución al conflicto en sus relatos no se vislumbra más que por medio de estallidos violentos que finalmente no llegan a ningún lado. De ahí que, probablemente, la misma Castellanos

haya dudado y se haya desilusionado de que la civilización de los indígenas no trajera consigo su emancipación.

⁶ Rosario Castellanos, *Balún Canán*, FCE, México, 1987. En lo sucesivo las notas serán tomadas de esta edición.

⁷ Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortz, México, 1989. En lo sucesivo las notas serán tomadas de esta edición.





Su comprensión de la mujer es también entendida en forma global, igualmente innovadora para su tiempo. Pero nuevamente las soluciones a ésta y a la opresión indígena son las que no parecen estar muy claras para ella.

Es posible que un hecho biográfico, después relatado en *Balún Canán*, fuera lo que provocó que se introdujera al estudio de la situación de la mujer: "una vez alguien le dijo a su madre que uno de sus hijos iba a morir, y ésta reaccionó violentamente exclamando '¡Pero no el varón ¿verdad?!' ".⁸ Al parecer, la expresión de su madre tuvo una fuerte repercusión en su pensamiento, pues quizá desde entonces se hizo consciente de que ser varón equivalía a tener un lugar privilegiado en la sociedad. El "ser niña" y por ello ser marginada igual que la comunidad indígena, por su raza y su clase social, es el problema subyacente en *Balún Canán*.

⁸ Samuel Gordon, "Rosario Castellanos: Cuando el pasado maneja la pluma con ira", en *Cuadernos de Jerusalén. Homenaje a Israeli a Rosario Castellanos*, número 2-3, noviembre de 1973, p. 39.

Sin embargo, no es sino hasta que escribe *Oficio de tinieblas* cuando es clara la concepción del género como relación de poder. "Castellanos", dice Jean Franco, "trata de trabajar entendiendo las divisiones entre las mujeres de diferentes clases y razas, quienes en algún sentido comparten los mismos problemas".⁹

Al personaje de Catalina Díaz, por ejemplo, por ser mujer no se le permite insertarse en el espacio social más que por medio del misticismo. Este personaje tiene íntima relación con el de Isabel Zabadúa, mujer de clase alta a quien también se le obliga a permanecer en el espacio privado del hogar, a la sombra de su esposo Leonardo Cifuentes. A la "Alazana", otro de los personajes de la trama, se le ve con recelo porque mantiene una actitud ajena a los cánones establecidos y se convierte en la amante de Cifuentes, personalidad representante de la omnipotencia, al igual que César Argüello en *Balún Canán*.

De igual forma, Teresa, indígena integrada a la cultura de los ladinos, fue brutalmente despojada de su identidad al igual que Marcela, quien fue violada por Cifuentes, pues ambas fueron separadas de sus hijos, que

desde la perspectiva de Castellanos, son los que determinan buena parte de la identidad femenina. Este hecho es un notorio eje narrativo en toda la literatura de Rosario Castellanos.

Así, siendo blancas o tzotziles, pobres o aristócratas, esposas o amantes, madres o estériles, jóvenes o "quedadas", las mujeres de Castellanos son oprimidas por el solo hecho de ser mujeres.

Las posibilidades, nuevamente, son pocas, lo dice en sus relatos: el único espacio social en el que a la mujer se le ha permitido insertarse es el místico, nunca en el de la "razón", reservado para los hombres.

Catalina Díaz de *Oficio de tinieblas* se convierte en sacerdotisa; Francisca Argüello logra mantener el poder con la amenaza de su magia. Todas las demás mujeres se mantienen en el espacio privado; no sólo al margen, sino sometidas en las tinieblas.

Habría que hacer notar además, que la edad es otro de los factores de la marginación en la obra de Castellanos. En *Balún Canán* por ejemplo, durante la primera y tercera parte se oye la voz de una niña que está marginada por ser un humano incompleto que, además, nunca será hombre. Otro ejemplo: en "Aceite Guapo", relato de *Ciudad Real*, se cuenta la historia de Daniel Castellanos, hombre maduro que comienza a ser despreciado por su inminente incapacidad para el trabajo, situación que lo conduce a refugiarse en el vicio.

⁹ Jean Franco, *Plotting Women, Gender & Representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York, 1989, p. 139.

TRES

Según Franco, es al final de *Oficio de tinieblas* en donde es posible encontrar lo que tal vez es una de las pocas explicaciones que, desde su perspectiva, Castellanos puede dar a la relación de género, raza y clase como sistemas de poder:

El fin de la novela de Castellanos parece reflejar la creencia de que las culturas subalternas (incluyendo la de las mujeres), no pueden oponerse a la hegemonía, porque no tienen acceso a la escritura y porque su cultura oral está penetrada por mitos de sumisión"¹⁰

Esta interpretación del final de la última novela de la trilogía, con la que es posible coincidir, sirve para que Franco demuestre que el problema de Castellanos es un problema de elección de género literario. En su opinión, la novela histórica, por ser un género hegemónico, resulta inadecuado para representar el problema de género, de raza y de clase como estructuras de poder, sobre todo porque implica la decisión de narrar en tercera persona desde una perspectiva aparentemente neutral que oculta posiciones ideológicas, y porque se le introducen elementos históricos propios de la estructura patriarcal.

Desde un enfoque más amplio, Jean Franco asegura que Castellanos, al igual que otras mujeres mexicanas que han representado el lugar del género dentro del orden simbólico (literariamente sobre todo), se expresó en los espacios marginales que la cultura hegemónica le dejó.

Sin embargo, el caso de Castellanos habría que verlo no tan sólo como un problema de apropiación errónea de un género literario, sino en un contexto más amplio, en el que el proyecto modernizador es el paradigma a partir del cual se explican los fenómenos sociales y se movilizan las estructuras simbólicas.

La modernidad y sus grandes conceptos de "razón", "progreso" y "emancipación", siguieron a un gran proyecto económico que comenzó precisamente con Cárdenas (por lo que la referencia constante de Castellanos no es gratuita).

El pensamiento de Castellanos, por lo tanto, no podía más que estar comprometido con un fenómeno de su tiempo, por eso es que usó el realismo y la novela histórica para expresarse, y por eso es que trabajó con tanto ahínco para el Instituto Nacional Indigenista.

Sin embargo, las modernas reformas económicas nunca llegaron (todavía hay quien las sigue esperando), y la promesa de progreso, bienestar social y emancipación se perdió en el tiempo.

Hoy, a más de 20 años, tales concepciones están más que nunca en crisis y desplazadas por conceptos como la tolerancia a la otredad y a la pluralidad de las subculturas. De cualquier manera, la reforma económica sigue suspendi-

¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

da, e incluso parece haber regresado a su estadio anterior durante los años recientes, pero hay indicios de que sin una reforma económica, el poder seguirá estando con la hegemonía.

CUATRO

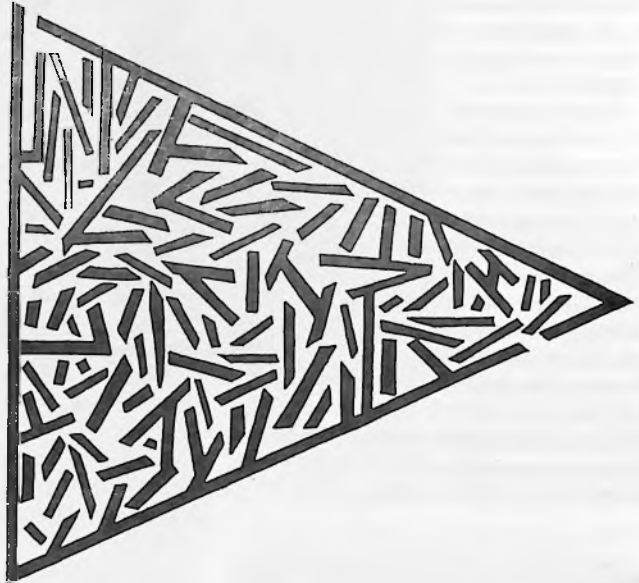
Pero la desilusión no acabó con Rosario Castellanos. Como mujer visionaria de gran sensibilidad, Castellanos dio un vuelco a su obra posterior, y se convirtió así en una de las precursoras de lo que vendría a ser después la nueva directriz de la narrativa mexicana.

Rosario, dice Nahum Megged, "cambió lo trágico por lo irónico al contemplar desde arriba los hechos del mundo, de su propia vida".¹¹

La trilogía "Lección de cocina", "Domingo", y "Cabecita Blanca", son prueba de que finalmente Castellanos sí encontró un nuevo camino de expresión en donde el futuro deja de ser incierto y trágico para ser irónico y no negar, en ningún sentido, la posibilidad de cambio.

Irene García es estudiante del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México.

¹¹ Nahum Megged, *Rosario Castellanos. Un largo camino a la ironía*, El Colegio de México, México, 1984, p. 15.



ETNOLITERATURA EN MEXICO: EL JOLOTE DE POZAS

*María Consuelo Miguel
Gerardo Noria*

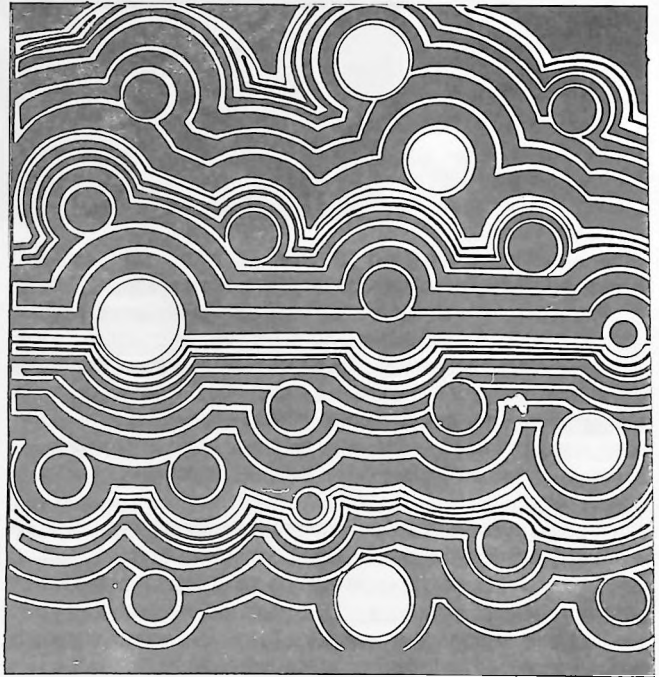
Esta entrevista fue realizada en la primavera de 1990 y forma parte de la tesis para licenciatura en Ciencias de la Comunicación titulada, "Etnoliteratura: Ciencia Social y Narrativa Literaria", la cual, entre otros objetivos se planteó resaltar el espacio de intersección entre el conocimiento disciplinario (en este caso, antropológico) y la dimensión estética que adquiere su expresión. El trabajo de investigación tomó como material de análisis principal el libro *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas Arciniega, antropólogo cuya obra en conjunto es considerada clásica en la antropología mexicana. Sobre la experiencia de la antropología fusionada con la literatura, el maestro Pozas dio su opinión.

Estuvo presente en la conversación el profesor Miguel Rubio.

de Chiapas, recoger alguna información y en cierta forma hacer genealogías para después analizarlas y ver las diferencias que hay entre los nombres que les dan a los parientes y las relaciones de parentesco entre los distintos pueblos tzotziles. Salimos de Chamula para hacer este recorrido y empecé a soplar el viento que le llaman norte, un norte terrible, húmedo, que arrastra los nubarrones del golfo y se detiene en la parte alta, se estanca ahí por mucho tiempo y uno no

P: ¿Cómo surge la obra *Juan Pérez Jolote*?

R: *Juan Pérez Jolote* es la biografía de un informante que llevaba este nombre. En septiembre, cuando soplan en los Altos de Chiapas vientos húmedos muy fuertes casi huracanados, andaba yo recorriendo algunos pueblos, había ido a Larráinzar, Santa Marta, Chamula y Magdalenas. En Chamula me detuve para contratar a Juan, que era un viejo funcionario religioso, le pedí que me acompañara a hacer este viaje; yo quería recorrer los pueblos porque tenía la misión de analizar la organización social de los pueblos de los Altos



puede ver a la gente a tres o cuatro metros, apenas se ven las siluetas por tanta humedad y vapor, se camina entre nubes, propiamente.

Ya íbamos empapados de tanta agua, habíamos caminado dos o tres pueblecitos y llegamos a Magdalenas, uno de los pocos pueblos tzotziles que tiene tierras en clima cálido. El recorrido era de Chamula a Larráinzar y de allí a Magdalenas en donde ya no pudimos seguir porque los caballos se resbalaban mucho por el barro, la lluvia, las nubes, íbamos empapados. Pasamos por este pueblo y no vimos a nadie, están allí solamente las autoridades porque tienen la obligación de estar donde está la iglesia, el cabildo y la casa de gobierno. La gente vive en sus parajes en tierra caliente, donde siembran maíz.

Magdalenas forma parte de un grupo de pueblos que tienen relaciones amistosas y van a las fiestas de los otros pueblos, cuidan mucho que la virgen de Magdalenas no pierda la virginidad, van a la fiesta, la llevan vigíntes que no duermen por estaría cuidando.

Esa vez nos metimos a la casa de gobierno (un galerón grande), había calor, no había humedad.

Empezamos a arrimarnos a donde estaba el fuego, había una buena cantidad de leña y pensamos quedarnos. Al día siguiente el norte no paraba, la gente nos ofreció tortillas, frijoles y café, ahí la pasamos tres días; yo anotaba las cosas que tenía que investigar con Juan y con la gente que estaba ahí como autoridad, pero era muy poco. Entonces le dije a Juan: oye, ¿por qué no me cuentas tu vida?, y dijo sí, como no. Empezó a contarme su vida el primer día que estuvimos ahí y me gustó, como seguía el norte le dije yo, cuéntamela otra vez porque voy a apuntarla, entonces empecé a escribir y así es como surgió el *Juan Pérez Jolote*.

P: ¿Es un tratamiento perfeccionado de esa narración directa de Juan?

R: No, Juan me la contó así, todo lo importante de la vida de Juan está tal como me lo contó, nada más que me la estaba contando a mí y él sabía que yo conocía Chamula y al grupo indígena, sabía muy bien que yo había participado en todas las fiestas, así es que cuando la escribí le agregué todo lo que hacía falta para que la gente que la leyera

se diera cuenta del ambiente cultural, de la vida del pueblo en general. Después, cuando la terminé, fui a Chamula para leérsela a Juan, a que él me corrigiera lo que yo le había aumentado por si le había faltado algún detalle. El la aprobó, estaba bien.

P: El diario de campo o por lo menos así se entiende entre los antropólogos, debe ser un

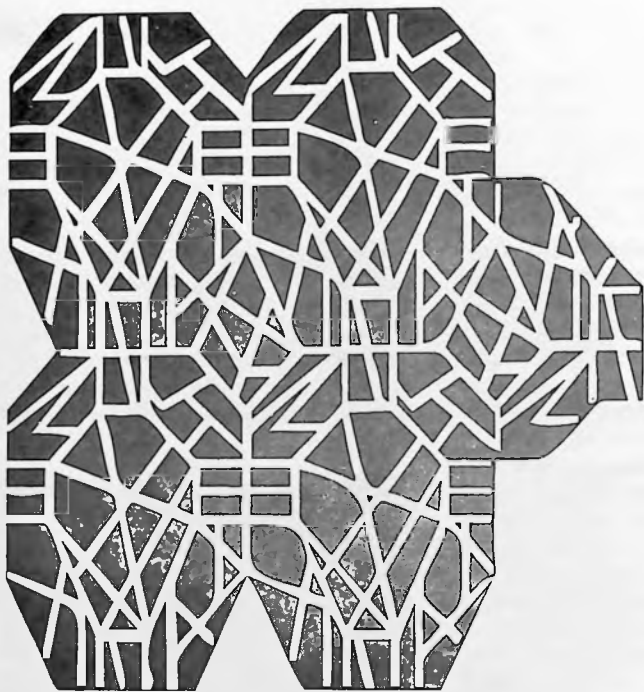
registro fidedigno y objetivo de lo que uno ve a lo largo del día, pero a veces esa realidad tan rica logra pasajes verdaderamente bellos. ¿Qué opina usted de esta relación entre antropología y literatura?

R: Yo veo los documentos basados en el diario de campo, en las informaciones, en las observaciones del antropólogo, como parte desarticulada de la vida objetiva, real, del pueblo que uno estudia. El trabajo del investigador es articular todas las partes, para que sean una imagen, un reflejo comprensivo y real de lo que se está estudiando; es decir, en la medida en que se ajusta a las

cosas que son reales, es científico.

Yo nunca pensé en hacer literatura, lo que importaba para mí era presentar una imagen de la vida que fue observada en fragmentos, porque uno ve una parte hoy y mañana ve otra completamente distinta. Me parece entonces que la técnica de reconstrucción y elaboración de observaciones de los informes de campo, son mucho más valiosas en la medida en que se presentan como unidades comprensibles, que dan una imagen del funcionamiento de toda la vida social.

P: ¿Qué distancias encontraría usted entre la obra *Chamula* como material científico y *Juan Pérez Jolote* como visión más personal de la misma realidad?

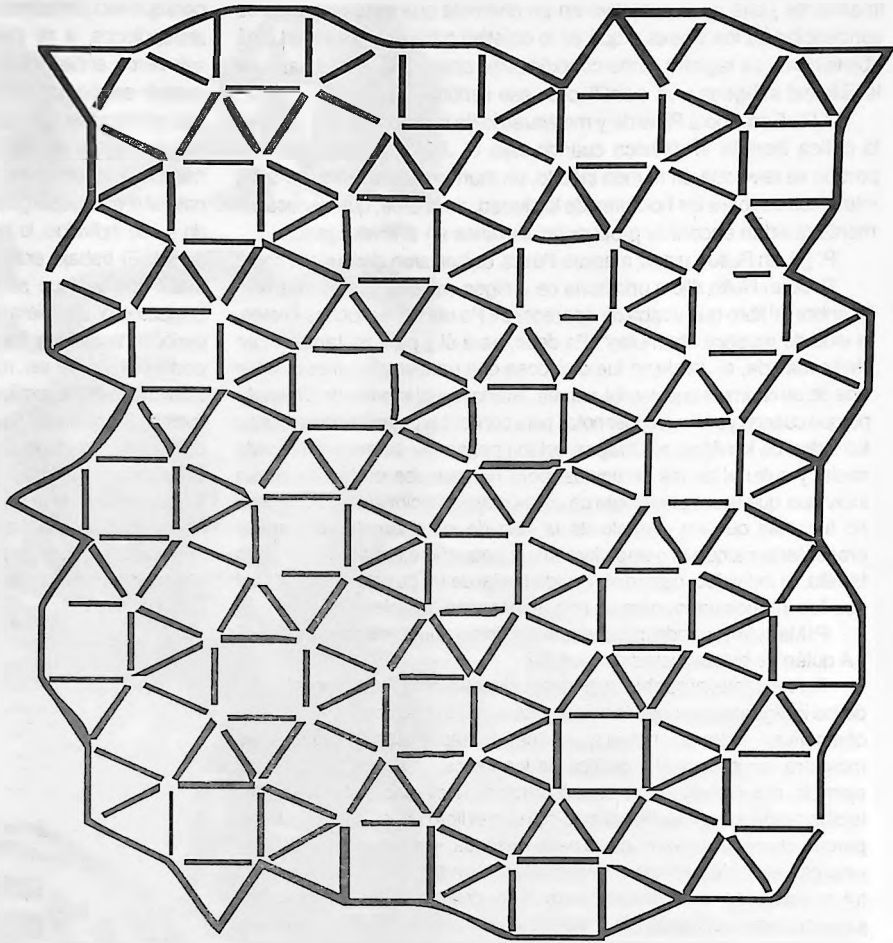


R: Yo no encuentro separación entre lo que es una biografía, donde se refleja la vida de un individuo en un medio social y cultural determinado, y el estudio de éste. La diferencia está tal vez en que uno como investigador tiene ciertas tendencias, cierta forma de ver, de interpretar y de sentir la vida externa que estudia. Cuando hay un ajuste entre la realidad objetiva del pueblo o del grupo que uno está estudiando y los sentimientos de uno como antropólogo, que es la parte subjetiva de la investigación, se hace efectivamente un trabajo científico.

Cuando en la narración se aleja uno del mundo real que ha observado, se está cayendo en la ficción que puede ser la literatura, pero yo nunca pensé en imaginarme cómo eran las cosas, cuando no las observaba bien, no las describía, volvía a verlas y hasta que tenía una imagen lo más apegada a la realidad, juntando lo objetivo y lo subjetivo, entonces describía; y eso mismo sucede en toda investigación.

P: Escribir una obra como *Juan Pérez Jolote*, observar y escuchar con atención la vida de un indígena, deducir de esa descripción tantos elementos como tiene esta biografía, debe ser interesante, incluso como parte del método de investigación antropológica.

R: Sí, en realidad la explicación metodológica de la ciencia se remonta a lo más elevado de lo abstracto, es decir, en la medida en que el individuo es capaz de elevarse hasta donde está lo concreto y trata de entender y sentir



como sienten las gentes que llevan la vida que uno está estudiando, en esa medida se está haciendo ciencia.

La fusión entre lo objetivo y lo subjetivo es lo que uno busca al tratar de interpretar, y no importan las teorías sino el resultado de esta fusión entre lo objetivo y lo subjetivo.

P: ¿Qué pasa cuando la literatura tiene como principio plantear un trabajo de investigación científica, antropológica, etnográfica?

R: No podemos decir que lo que usted llama literatura etnográfica sea objetiva cien por ciento, hay en la literatura científica, antropológica, una fusión de lo objetivo con lo subjetivo, es decir, hay varios momentos. Si usted hace investigación antropológica, no la toma como la ciencia en última instancia, aunque pueda tener un alto porcentaje de ciencia y pueda ser más científica en la medida en que usted se ajusta a lo objetivo y se aleja de lo subjetivo, que puede ser lo subjetivo del que hace investigación o del investigado (del objeto y del sujeto); es decir,

finalmente ¿qué es lo subjetivo en un chamula que está narrando su concepción de los dioses y qué es lo objetivo para él?, porque él está objetivando, se registra como conocimiento objetivado, como parte de la vida del indígena y es científico en ese sentido.

M.R.: Escucho a Ricardo y me acuerdo de la sorpresa que se llevó la crítica literaria en México cuando leyó el *Jolote*. La sorpresa era porque se revelaba un mundo inédito, un mundo desconocido para los intelectuales, para los hombres de la ciudad, de la urbe, que necesariamente querían encontrar propuestas literarias en el investigador.

P: ¿Juan Rulfo y usted, maestro Pozas, comentaron algún día la obra?

R: Juan Rulfo dijo a una serie de amigos con quienes estábamos: "hombre, el libro que acaba de aparecer de Pozas tiene muchos jolotes, la vida de muchos chamulas". Es decir, para él y para mí también, en cierta medida, el *Jolote* no fue otra cosa que un ejemplo, el caso de la vida de un chamula que escribí, separé, arranqué, del informe de *Chamula*, porque cuando yo fui a recoger notas para conocer la organización social de los indios de los Altos de Chiapas, estaba pensando siempre en la vida social y cultural de los chamulas, pero no pensaba en la vida de un individuo que fuera el ejemplo de estas manifestaciones. Juan para mí no fue más que un ejemplo de la vida de los chamulas que quise presentar para que la gente viera en un pequeño ejemplo lo que es la familia, el individuo, dentro de la vida social de un pueblo chamula. Así que fue intencionado, pero es una abstracción completamente.

P: Maestro, cuando usted escribió el libro ¿quién era su lector ideal? ¿A quién se estaba usted dirigiendo?

R: A la gente, al pueblo en general. Necesitaba dar a conocer la vida de los indígenas para que los viera todo el mundo, los conociera y viera cómo viven, entonces había que hacer un trabajo corto, sencillo, que mostrara la vida social y política de los indios, y por eso saqué ese ejemplo, como podía haber sacado otros de mis notas de *Chamula*. Yo le dí la razón a Juan Rulfo cuando dijo que el libro tenía muchos jolotes, porque él veía efectivamente la parte histórica, la parte literaria para mí es el cascarón, la superficie, tal vez la forma en que estaba escrito. Para mí el *Jolote* era una preocupación muy grande, explicar qué papel jugaban Juan o el pueblo de *Chamula* representado en Juan, en la vida nacional; por eso, estuvimos Julio de la Fuente y yo discutiendo mucho la introducción que le pusimos al *Jolote*. Me decía Julio que no era posible escribir una introducción marxista y presentar la obra que responde a esa introducción, la vida de Juan, como literaria. Decía que estaba mal la introducción, pero la respetaba.

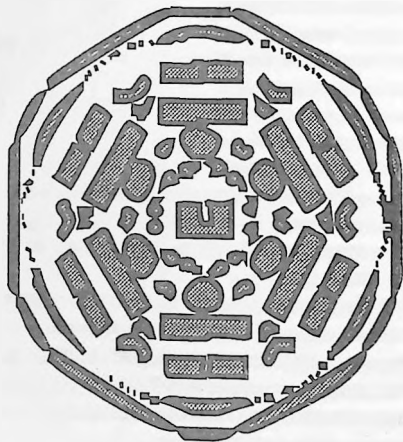
Nunca pude hacerla bien, porque estaba yo también un poco desarticulado de lo que debía haber analizado teóricamente para darle una buena interpretación a Juan, pero era mi punto de vista. Entonces sería literaria si yo no le hubiera escrito una introducción, y esa es la diferencia entre algo literario y algo científico, un reflejo de la vida sin ninguna explicación es literatura, para que sea ciencia necesita tener una explicación, una interpretación, debe estar inserta en el proceso histórico de una unidad más amplia como es México.

P: ¿Se está haciendo etnoliteratura en México?

R: Cuando escribió *Los arrieros del agua*, Carlos Navarrete¹ nos invitó

para que escucháramos el trabajo, fuimos muchos antropólogos, a mí me invitó también y todos estuvimos encantados con la obra. El escribió cuando estaba haciendo excavaciones en Chiapas; presentaba con tal objetividad sus personajes, se trataba de un tipo que con sangre fría mataba a la gente, un tipo desquiciado y muy natural entre aquella gente. Navarrete había tratado a ese individuo, lo había tomado como yo al *Jolote*. El trabajo era muy bonito, maravilloso, todos querían que se publicara ya, así como estaba, como si hubiera sido una narración para un periódico amarillista. Pero yo le dije que eso no podía publicarse así, necesitaba una introducción, necesitaba explicar por qué se dan esos tipos en la sociedad. Aquella vez ninguno estuvo de acuerdo conmigo. Claro, yo ya había escrito el *Jolote*, y el *Jolote* para mí no era otra cosa que una parte de la investigación antropológica que yo estaba haciendo y eso lo había tenido que explicar un poco en la introducción, el sentido profundo del *Jolote*.

Gerardo Noria es investigador en el Instituto Indigenista Interamericano.



¹ Carlos Navarrete, *Los arrieros del agua*, Ed. Katún, México, 1984.



Medio Milenio

LA IGLESIA CATOLICA ANTE EL V CENTENARIO: LAS POLITICAS CULTURALES IMPLICITAS

José Luis González Martínez

Introducción

Los regímenes políticos pasaron. Los Austrias cedieron el paso a los Borbones. El desarrollo interno de las fuerzas sociales de los pueblos colonizados por España, culminó en diversos procesos de independencia en los

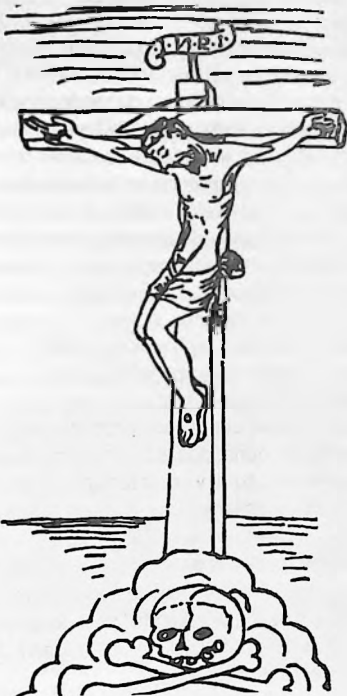
que los criollos llegaron al poder y los indios cambiaron de dueño. Unos blancos fueron remplazados por otros. Y pasaron 500 años de conquista, colonia, dominación y marginación. Pero también fueron 500 años de constante resistencia y de frecuentes procesos de insurgencia y rebeldía buscando una libertad perdida.

A lo largo de este camino de 500 años, la Iglesia Católica es la única institución que, ha perdurado como actor y testigo, en todos los territorios y en contacto con todos los pueblos que fueron víctimas de la conquista y actores de la resistencia. A los primeros conquistadores, casi siempre les acompaña un misionero: Cortés y Olmedo, Pizarro y Valverde se han convertido en parejas paradigmáticas de aquella ambigua alianza entre la espada y la cruz.

Quinientos años después del inicio de la presencia cristiana en América, la Iglesia Católica se apresta para realizar, un 1992, la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo, puerta de la Conquista y de la Evangelización de América. Pero la Iglesia, tanto por su posición al interior de la dialéctica social como por otros factores más estrechamente relacionados con su propia naturaleza institucional, ni fue ni es hoy día una entidad homogénea. Los 500 años de presencia en América no fueron un período de tranquilidad institucional; al menos, no en el comienzo ni en el final del proceso. Los diversos proyectos: Iglesia Indiana (pretensión milenarista franciscana), e Iglesia de las Indias (proyecto de implantar la iglesia institucional europea en América) que entonces enfrentaron a las Ordenes con los Obispos, a frailes con seculares y a Las Casas con Sepúlveda, llegan hasta hoy y reviven luchas internas, definiendo diversas posiciones ante la realidad latinoamericana y, especialmente, ante los pueblos indios.

En el presente trabajo pretendemos realizar un análisis de las posiciones que, dentro de la Iglesia Católica, se han venido perfilando en relación con el acontecimiento de los 500 años de su presencia en América. Nuestras fuentes para este trabajo han sido las siguientes:

a) Discursos de Juan Pablo II desde la convocatoria a la celebración del *Novenario de Años del inicio de la Evangelización de América* (en Santo Domingo el 12/X/84) hasta su reciente viaje a México.



b) Documentos del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), especialmente sus Boletines y su colección de separatas sobre el V Centenario.

c) Una muestra de documentos de Iglesias Nacionales a los que hemos tenido acceso: Argentina, Colombia, Cuba, México, Panamá y Perú.

d) Una serie de documentos de movimientos y grupos laicos provenientes de: Ecuador, México, Perú, República Dominicana, Uruguay y una declaración de los Jesuitas de América Latina.

Juan Pablo II y su coyuntura

La fecha en que se cumplen cinco siglos de presencia europea en América, coinciden con una coyuntura muy peculiar de la Iglesia Católica. Consideramos que esta *coyuntura católica* se convierte en



clave para poder comprender las actitudes institucionales frente al acontecimiento en cuestión.

Los componentes de esta coyuntura son, a nuestro entender, los siguientes:

El campo católico conoció un importante proceso de apertura y modernización en los años 60 con la experiencia del Concilio Vaticano II (1962-1965). Tanto en sus formas como en sus ideas, en su actitud frente a los problemas humanos, en la afirmación del antropocentrismo ideológico del cristianismo, en la libertad de investigación y de expresión etcétera la Iglesia Católica cambió y, en parte, se reconcilió con la cultura moderna. Esta transformación no fue sólo efecto de cierto maquillaje epidérmico sobre una institución surcada ya por los estragos del tiempo: también alcanzó aspectos mucho más profundos que tienen que ver con la comprensión de su propia naturaleza, el análisis crítico de algunos aspectos de su comportamiento histórico y un nuevo replanteamiento de su función en la sociedad. Este nuevo tono vital experimentó un giro de mayor profundidad en el catolicismo latinoamericano, en los años siguientes al Concilio: no bastaba con reconciliarse con la cultura moderna; era preciso comprometerse con las culturas conquistadas, colonizadas, dominadas y explotadas por esa cultura occidental. De este modo el compromiso de modernización, casi sin haber tenido tiempo de implementarlo, se convirtió para importantes sectores del catolicismo latinoamericano en compromiso por la liberación (Medellín, 1968). A esa opción asumida hay que endosarle el periodo de mayor creatividad y coherencia que el cristianismo haya tenido en este continente desde su llegada. A él pertenecen, entre otras cosas: los gestos proféticos y agónicos de Camilo Torres y Oscar Romero; el surgimiento y desarrollo de la *teología de la liberación* como expresión de una fe religiosa que, al comprometerse con la causa de los oprimidos, se convertía en esperanza movilizadora; y era la tortura y el martirio de muchos cristianos que llevaron su opción hasta el extremo de la fidelidad. Así, la nueva conciencia cristiana en A.L. pasó a ser "problema geopolítico" o, por lo menos, así fue vista por los "hombres del presidente" cuando preparaban la primera campaña de R. Reagan (Cfr. el Documento de Santa Fe).

Trece años después del Concilio Vaticano II, y diez más tarde de la importante Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), llegó al pontificado Juan Pablo II (1978). Su elección fue sorprendente por muchos motivos, no tardó en dejar de manifiesto los que serían rasgos característicos de su gobierno: Hacia dentro, una clara intención restauradora de la institución y de sus valores disciplinarios tradicionales; hacia fuera, junto con cierta sensibilidad social, una actitud dura frente a los socialismos reales y ante el secularismo de la cultura moderna. Su gran instrumento ministerial: los llamados viajes pastorales por todo el mundo.

Las libertades logradas fueron restringidas, los procesos de creatividad fueron frenados, a los militantes más comprometidos se les ha "aconsejado" prudencia, los teólogos de avanzada han sido censurados o puestos bajo sospecha, las conferencias episcopales nacionales más emprendedoras (Holanda, España, Perú, Brasil, etcétera, o han sido o están siendo controladas y, más recientemente, la dinámica Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) ha tenido que aceptar dirigentes impuestos desde el Vaticano. La involución ha llegado y se ha instalado. Es la coyuntura de Juan Pablo II.

Enfoques y actitudes

Después de nuestro recorrido por la documentación —necesariamente parcial— a la que hemos tenido acceso, nos parece detectar tres diferentes formas de enfrentar el acontecimiento del V centenario al interior del mundo católico:

Posición oficialista

Sus representantes oficiales son el Papa, el Vaticano y las iglesias jerárquicas locales.

El 12 de octubre de 1984, en Santo Domingo, Juan Pablo II declaró inaugurada la etapa de preparación solemne para la celebración del V Centenario de la evangelización de América.

"La Iglesia comienza hoy... una novena particular. En el período de nueve años que nos separan de la fecha del descubrimiento de América... Esta fecha marca también... la del



comienzo de la fe y de la Iglesia en este continente. El mismo Dios que dijo "de las tinieblas brille la luz" ha hecho brillar su luz en nuestros corazones... Cuántas gracias hemos de dar a Dios porque los predicadores del Evangelio cumplieron su misión en este espíritu (y no falseando la Palabra de Dios, como dice en el párrafo anterior).

En esos términos se inauguraban los tiempos de preparación para la celebración del V Centenario. El acontecimiento se relacionaba con los más fundamental y fundante de la mitología cristiana: la creación del mundo. La transformación y cambio del curso histórico que los pueblos americanos experimentaron bajo la acción de la "conquista espiritual" se compara, ni más ni menos, que con la densidad de un acto creador. De este modo, se lanzaba al vuelo el triunfalismo festivo que implica la conmemoración del acontecimiento para los estamentos oficiales del catolicismo.

El día anterior a su partida hacia Santo Domingo, en Zaragoza (España), Juan Pablo II había dicho: "La evangelización de América

constituye una de las páginas más bellas en toda la historia de la evangelización llevada a cabo por la Iglesia". Por eso, el V Centenario "es una cita a la que la Iglesia no puede faltar" (10-X/84).

La forma en que el Papa y la Iglesia Católica jerárquica entienden el V Centenario, aunque por momentos hace alusión rápida a ciertas deficiencias históricas en las que se incurrió, básicamente se encamina al acontecimiento como a una cita festiva que constituye la oportunidad para recordar momentos gloriosos de su historia. Realmente no hay ningún esfuerzo por descender del Olimpo de los Dioses a la Tierra de los Hombres, ni para realizar una sana crítica histórica de sus pretensiones de entonces, los medios empleados y los frutos obtenidos. Se diría que, con Juan Pablo II, el mundo católico retrocede a aquella visión agustiniana de la historia en la que todo el futuro se confiaba a la Providencia y el pasado se interpretaba como resultado de la sabia conducción de la misma. De todas formas todo está bien y la única reacción digna del creyente debe ser el agradecimiento. Aproximadamente estamos regresando al pensamiento de López de Gómara para quien la empresa del "descubrimiento de Indias" realizada por los españoles es "la mayor cosa después de la creación del mundo sacada la encarnación y muerte del que lo crió..." (López de Gómara: 1946).

En esta perspectiva, el V Centenario se interpreta eclesiocéntricamente, desde la misión impostergable de la Iglesia que debió y todavía debe predicar el Evangelio. Ese es su timbre de gloria. Gracias a que estuvo a la altura de aquel desafío histórico, hoy América es cristiana.

La evangelización de A.L. estuvo muy entrelazada con la conquista y colonia de estas tierras. Hubo errores, pero también hubo momentos de grandes luces, y la mayor riqueza que se nos dio fue nuestra fe en Cristo... Por eso la Iglesia de Panamá, junto con toda la Iglesia del Continente, al cumplirse en 1992, el V Centenario de haber llegado la Cruz de Cristo por primera vez a nuestras tierras, quiere emprender una nueva evangelización, reafirmando la herencia recibida: la Palabra de Dios (CELAM: 1989)

De esta forma las iglesias nacionales se han venido incorporando al proyecto del Papa. Se diría que la clave de interpretación de la historia para este ambiente "oficial" es muy simple: todos los procesos que terminaron en cristianización de los pueblos, son positivos, dado que así



es como avanza la *ciudad de Dios*, según el esquema de la teología de la historia de San Agustín. Los acontecimientos lamentables, o hay que endosárselos a los representantes de la *ciudad de los hombres*, o fueron males necesarios encaminados al bien absoluto. Vistas así las cosas, el V Centenario será una fiesta y la celebración de un triunfo. Desde este esquema no hay lugar para una autocrítica profunda a partir de la suerte *histórica, humana y material* que sufrieron los pueblos que fueron cristianizados. Parece olvidarse que la conquista espiritual que perseguía la salvación de las almas, se produjo como parte de una conquista, sometimiento y destrucción de los cuerpos y de toda la vida de los pueblos; y

parece olvidarse que esto no fue consecuencia sólo del comportamiento de los soldados sino también del de muchos misioneros y eclesiásticos en general.

Aunque en este enfoque oficialista, falta una revisión crítica seria de la actuación histórica del cristianismo en América, sí hay algunos elementos en los que se ejerce una crítica de lo que podríamos llamar resultados institucionales poco satisfactorios. La iglesia Católica siente que no ha sido lo suficientemente eficaz en la configuración cristiana de los pueblos latinoamericanos. Deficiencias pastorales históricas y la ofensiva de factores modernos (secularización, agnosticismo, etcétera) han producido, como consecuencia, un debilitamiento de la influencia cristiana en la sociedad. Estamos en un campo en donde el suelo es un poco movedizo: no es fácil saber si los lamentos surgen de un celo apostólico que desearía que los más nobles valores cristianos imperasen en las relaciones sociales o si la insatisfacción es producida por la añoranza de otras épocas en las que el peso social que la institución eclesial se hacía sentir

con mucha más fuerza y rigor, y no precisamente porque los auténticos valores cristianos fuesen el distintivo de las relaciones de la jerarquía católica con su pueblo.

Es, precisamente, de ese espacio de discreta autocrítica y frustración institucionales, de donde surge el gran proyecto de respuesta a la coyuntura: la Nueva Evangelización. La Iglesia de Juan Pablo II se dispone, con todos sus medios, a realizar una gran ofensiva de recristianización de América y a esa empresa convoca a todas las iglesias nacionales. En su visita al Perú (1985), repite la convocatoria a una Nueva Evangelización que deberá ser nueva por su ardor, por sus métodos y por sus formas de expresión (amor, sencillez y alegría). Y en esa ocasión expresa la razón profunda que tiene la Iglesia para emprender esta nueva ofensiva evangelizadora:

Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios pero, al fin y al cabo, sin Dios, no puede menos que organizarla contra el hombre (Rev. Páginas: 1987).

Una nueva evangelización en nuestros días deberá infundir en los hijos del Perú esa aspiración a la santidad, así podrán superarse las tentaciones del materialismo que amenaza... Esa nueva evangelización habrá de redescubrir y potenciar aquellos valores cristianos grabados en la fe del pueblo; para que puedan ser respuesta a las situaciones y exigencias nuevas de nuestro tiempo; para que hagan de el Evangelio la fuerza motriz hacia la ayuda al hermano más necesitado, visto en su dignidad de hombre y de ser llamado al encuentro con Dios (Juan Pablo II: 1985).

La misma Iglesia Católica cubana, que ha estado bastante al margen de la evolución del catolicismo latinoamericano, convocó, el 29 de junio de 1989, a preparar la visita del Papa y a entrar en la dinámica de la Nueva Evangelización:

Nosotros hemos dicho que Su Santidad Juan Pablo II es el misionero infatigable que convoca a la Iglesia a una nueva Evangelización que prepara la llegada del año 2,000. En América esta preparación está encuadrada por el V Centenario del comienzo de la evangelización... Por esa razón deseamos proponer a nuestra Iglesia de Cuba... la renovación del espíritu misionero... (Carta del Episcopado Cubano: 1989).

Pero no se piense que la Nueva Evangelización de Juan Pablo II sólo pretende la recristianización de la sociedad. En realidad se trata de todo "un proyecto de Iglesia": *hacia fuera* los objetivos son frenar el avance de las sectas y de otras confesiones religiosas, así como el contrarrestar los efectos desacralizadores del agnosticismo, indiferentismo y secularismo de la cultura moderna. La religión cristiana y católica como gran fuerza orientadora del comportamiento personal y social; *hacia dentro* lo que se pretende es restaurar una Iglesia cohesionada, unida, disciplinada, uniforme y unitariamente gobernada por el Papa. Una iglesia en libertad condicional; la "condición" es la lealtad y sumisión al Papa.



Una perspectiva católica e indigenista

Dentro de la dinámica de preparación y toma de posturas hacia el V Centenario se ha ido perfilando una actitud que bien podríamos llamar "indigenismo católico". La expresión —aunque puede parecer extraña e inaceptable para los medios antropológicos— permite recoger una corriente de pensamiento y de praxis real, aunque no mayoritaria, dentro del catolicismo. Ciertamente se trata de los sectores más sensibles a las culturas indígenas de ahora y también más críticos respecto a la actuación católica y a los pueblos indígenas que enfrentaron la invasión europea en el siglo XVI. En todo caso, se trata de una toma de posición que proviene tanto de pensadores y pastores *pro-indigenistas* como de grupos indígenas más o menos incorporados al cristianismo.

En esta perspectiva lo que predomina a la hora de enjuiciar el V Centenario es lo siguiente:

— En el acontecimiento hay poco o nada que celebrar.

— El V Centenario debe ser una oportunidad especial para reactualizar las demandas históricas de los pueblos indios de América.

— Se repudia una Conquista genocida que de varias formas se ha perpetuado hasta el día de hoy.

— La Iglesia fue corresponsable de los hechos de violencia que acompañaron a la conquista material y espiritual, y por consiguiente, responsable también de la desintegración cultural concomitante.

— La Iglesia tiene el deber de respetar las culturas indígenas y de permitir un cristianismo inculterado y no colonizador.

Líderes de 30 pueblos indígenas provenientes de 15 países de América Latina, al finalizar, en Quito, la II Consulta Ecuamélica de Pastoral Indígena Latinoamericana, el 6 de julio de 1986, suscribieron un importante *manifiesto indígena* contra las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento y de la Primera Evangelización de América.

En este contexto los pueblos indígenas representados exigen:

a) "El cese de una evangelización y pastoral de alianza con el sistema dominante, genocida y etnocida de indígenas y demás sectores oprimidos de la sociedad envolvente".

b) "Práctica de una auténtica evangelización" que para los firmantes implica compromiso con sus luchas y respeto hacia sus creencias y prácticas religiosas.,

c) Unión de las Iglesias *contra la penetración de las sectas* "destructoras de nuestras culturas" (Manifiesto: 1986).

Y termina el manifiesto proclamando la esperanza de que sólo la unidad de las múltiples

nacionalidades indias entre sí y con los otros sectores oprimidos, podrá llevarles a la autodeterminación y liberación.

Es claro que para este enfoque "indigenista", el triunfalismo oficialista no tiene ni sentido ni coherencia. La crítica histórica que se ejerce es desde la propia historia de los pueblos indios, y es en esa memoria donde aparece la actuación condenable de la misma Iglesia, en cuanto parte de la conquista y de la opresión. Dado que entre los participantes de este indigenismo existe una conciencia de pertenencia a la Iglesia Católica, el repudio a las celebraciones del V Centenario alcanza a la misma Iglesia a quien desde sus propios valores fundamentales, se la juzga y se la condena en su

actuación histórica, es decir, en su participación en la destrucción de los pueblos indios.

En el Encuentro Nacional de Laicos, celebrado en Bogotá del 9 al 11 de julio de 1987, Bigdini Abadio, indio cuna, tuvo una intervención que bien puede tomarse como ejemplo de la voz de los pueblos indígenas que, aun reconociendo su vinculación a la Iglesia Católica, fijan su posición ante el V Centenario en términos muy diversos del enfoque oficialista:

Una celebración ignorando los 500 años de atropello a nuestros indígenas es pecaminosa, es inmoral. Hacerlo ignorando la realidad actual de nuestros pueblos, que tenemos problemas de tierra, o con tierras amenazadas, agredidos econó-



mica, política y socialmente, es repetir de nuevo los crímenes cometidos por los españoles hace 500 años.

En la misma República Dominicana, donde Juan Pablo II dio la partida para las celebraciones del V Centenario, se alzan voces discordantes desde el interior del catolicismo. El movimiento de Reflexión y Acción del V Centenario llama la atención frente a la "cruzada internacional" de gobiernos, iglesias, burguesías, tecnócratas y cientistas sociales que se preparan para "celebrar en grande" los 500 años. Convoca a la lucha en contra de esa patraña y exige "una táctica que reivindique el espíritu de rebeldía y lucha de nuestros aborígenes contra el invasor español... para derrotar en el presente la dominación, el atraso y la dependencia imperialistas..."

Pero en esa lucha, en este V Centenario también hay que promover las demandas históricas de los miles y miles de aborígenes que en el Continente sobrevivieron al etnocidio, la masacre y el genocidio de la civilización occidental y que hoy levantan reivindicaciones por su plena autodeterminación como pueblos (Movimiento: 1988).

Dentro de esta misma posición indigenista frente al V Centenario, deben situarse, en México, las acciones y publicaciones del CENAMI. Esta institución, anteriormente dependiente del episcopado católico mexicano, publica una importante colección titulada "A 500 años: Fuentes documentales para apoyo de la reflexión". Algunos de sus títulos son por demás sugestivos: *El maíz, fundamento del pueblo mesoamericano, Bartolomé de las Casas, Profeta de los pobres, Motolinía, defensor de los indios*, etcétera.

La postura del CENAMI en estos documentos, es clara: "En la conmemoración de estos hechos no es suficiente seguir escuchando la misma voz que viene de la versión oficial de la historia. Hace falta abrir los oídos a la voz de quienes perdieron la guerra y quedaron silenciados por la estructura dominante" (Cenami:1989).

Dentro de esta misma dinámica debe situarse la convocatoria y celebración del Taller



Encuentro Latinoamericano de Teología India organizado por el mismo CENAMI del 17 al 22 de septiembre de 1990 en México.

Desde la liberación de los pueblos

Al comienzo de este trabajo mencionábamos el hecho de que, a fines de los 60, se configuró dentro del catolicismo latinoamericano, un importante movimiento de acción y de reflexión sobre la teología de la Liberación. En realidad era mucho más que una teología: era una praxis reflexiva y un compromiso militante que reubicaba a las bases católicas dentro de la estructura social. Por eso el movimiento fue razón de esperanza para las masas oprimidas y creyentes, motivo de preocupación para los custodios del *statu quo* y objeto de observación para los curiosos.

Esta corriente se definió muy pronto ante los programas de conmemoración del V Centenario, aunque, con matices diversos según los

lugares. Trataremos de resumir las principales ideas en las que se da cuenta de su postura.

Se parte del análisis crítico de la actuación histórica de la Iglesia en este continente. Pero este análisis se hace desde abajo, desde los vencidos de entonces y oprimidos de ahora: "como si fuésemos indios", al decir de las Casas, citado por G. Gutiérrez.

Un modo de reconocer al otro en sus raíces históricas es tener al interior de los actos a realizarse con motivo del Quinto Centenario celebraciones penitenciales. No se trata de actitudes masoquistas, finalmente autosatisfactorias e infecundas. Ocurre que nadie escapa a la responsabilidad de lo que vivieron, y viven los pobres y que el modo cristiano de asumirla es pedir un humilde perdón a Dios y a las víctimas de la historia por nuestras complicidades... (Gutiérrez: 1989).

Pero en esta perspectiva no sólo se tiene en cuenta a los pueblos indios. A éstos se les ubica en el horizonte más amplio de los pueblos oprimidos y explotados. No se trata de enjuiciar la injusticia que ocurrió en la Conquista sino la injusticia que comenzó entonces y se extiende hasta hoy en otros sujetos históricos. Se procura evitar "la huida al pasado" y una memoria nostálgica. No se puede caer en anacronismos, como advertía J.C. Mariátegui:

La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico... Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu... En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla (Gutiérrez: 1989).

Esta perspectiva "realista" tiene pleno sentido en los intereses primordiales de este enfoque, ya que si se apela a la memoria histórica es en función de la situación presente y de la solidaridad con los pobres y oprimidos de hoy. Y así lo expresan los diferentes exponentes de este modo de ver el V Centenario.

El Encuentro Latinoamericano y del Caribe por la Solidaridad, Soberanía, la Autodeterminación y la Vida de Nuestros Pueblos, en Quito, el 20 de noviembre de 1988, expresaba su posición así:

Llevamos 500 años al servicio del progreso de los antiguos y nuevos colonizadores y hoy el imperialismo pretende resolver su propia crisis a costa de nuestros pueblos llevando a la mayoría de países a un proceso de inflación con recesión (Declaración:1988).

Una vez precisado el diferente sentido que esta corriente concede al V Centenario, hay un punto importante ante el que se toma posición. En la visión oficialista, V Centenario y Nueva Evangelización están estrechamente unidos. A la corriente de Teología de la Liberación le preocupa, con toda razón, lo que podrá ser una Nueva Evangelización

implementada, al fin del milenio, por una Iglesia que se resiste a ir hasta el fondo en la autocrítica de su actuación histórica en América. Por esa razón se trata de "ganar la interpretación" de la esa expresión tan querida de Juan Pablo II:

...en estas dos últimas décadas las experiencias, las reflexiones, los testimonios de muchos cristianos constituyen una gran riqueza para enfrentar esta tarea. La nueva evangelización del subcontinente comenzó en esos años. Es innegable que en ellos se ha afirmado una Iglesia que confronta con madurez la realidad en que debe anunciar el mensaje evangélico y ha nacido una nueva manera de ser cristiano. (Gutiérrez: 1989).

Muchos de los que hayan seguido la evolución del catolicismo latinoamericano de 1968 para acá, es probable que se sientan cordialmente identificados con esta interpretación que hace G. Gutiérrez. Muchos cristianos torturados, desterrados y desaparecidos (y no pocos teólogos y pastores silenciados, marginados y acosados por su misma Iglesia), son testigos de un nuevo modo de evangelizar y de dar cuenta de lo cristiano que surgió a fines de los 60, no como "programa de aniversario" sino como consecuencia de opciones auténticamente cristianas. A pesar de esa *simpatía* que el observador pueda sentir por esta "reinterpretación" de la Nueva Evangelización, tenemos que reconocer que Juan Pablo II no piensa en eso y no lo quiere. Es parte del proceso de involución que persiste en el catolicismo oficial.

Un hito importante en la configuración de esta posición "liberadora" lo constituye la *Declaración de Santo Domingo* de la CEHILA:

Conquista y colonización de América es un proceso de 500 años de invasión y opresión. Desde fines del siglo XV no ha cesado el despojo de la tierra y la destrucción de la naturaleza. No han cesado el genocidio, etnocidio, la destrucción de la cultura y la religión de los pueblos autóctonos... Víctimas de la llamada "conquista espiritual"

hemos vivido 500 años de una evangelización violenta y engañosa, ligada a los poderes coloniales y neo-coloniales... Se cernió sobre nosotros una teología de la muerte y una espiritualidad represora de los cuerpos (CEHILA:1989).

Como consecuencia de este reconocimiento de los hechos que marcan esos 500 años que algunos pretenden celebrar, se plantea la única actitud posible: "el sentido histórico del V Centenario apunta finalmente a las luchas populares del continente. Aviva nuestra memoria popular, el recuerdo de todas las sangres libertarias que han procurado rescatar vidas, culturas y religiones sojuzgadas".

Por todas estas razones solo cabe, por parte de la iglesia y los católicos, con ocasión del V Centenario, un acto colectivo de arrepentimiento y desagravio (Dussel: 1989), o en el decir de Monseñor Casaldáliga, "descoloniar y desevelizar" (J.M. Vigil: 1989).

Conclusión: la Iglesia y sus políticas culturales a corto plazo

Como siempre, los esfuerzos de clasificación terminan encasillando un tanto arbitrariamente las cosas. Somos conscientes y asumimos el precio que, obviamente, sólo se justificará el lector ha podido tener una visión más ordenada de la abundantísima literatura circulante sobre el tema.

A propósito no hemos querido detenernos demasiado en las implicaciones que cada enfoque tiene en cuanto a tratamiento de las culturas se refiere. Pero es claro que la relación Iglesia-Culturas es el eje principal en el binomio del V Centenario y de la Nueva Evangelización. De hecho, un análisis pormenorizado del punto nos llevaría demasiado lejos. Por esa razón optamos por presentar dichas implicaciones a modo de conclusión del trabajo.

Quienes seguimos de cerca el "discurso" de Juan Pablo II en su reciente visita a México, sabemos la preponderancia que el Papa concedió a la relación de la iglesia con la cultura (Varios: 1990). De hecho el tema es capital en el "proyecto" del Papa. Ahora bien, si la visión

oficialista tiene una política cultural explícita, las otras dos posiciones frente al V Centenario y a la Nueva Evangelización también han venido formulando posturas precisas sobre el tema.

En la coyuntura presente, la Iglesia Católica está primordialmente preocupada por sus relaciones con la cultura adveniente, que se aspira sea la cultura moderna, con menos agnosticismos, menos hedonismo, menos laicismo... más cristiana, es decir, reevangelizada. Claro que eso —si ocurriera— iría acompañado de una consolidación de la posición



social de la Iglesia. Los acontecimientos de Europa del Este y los reacomodos geopolíticos que de ahí se están derivando, han producido una hipersensibilidad del discurso de Juan Pablo II a la cultura occidental y a los espacios que, en ella, la Iglesia pudiera disponer. El escaso acento de las alocuciones del Papa sobre las culturas indígenas y los problemas en torno a la inculturación del cristianismo en una visita a un país indígena y multicultural como México, es, a nuestro juicio, aleccionados. Las "otras culturas" para la Nueva Evangelización son objeto de conquista espiritual, potencial sustento de la presencia social de la Iglesia, "muestra" de una Iglesia superficialmente católica. Pero, al menos este sector de la Iglesia Católica, no parece dar muestras de avanzar en lo que algunos consideran el verdadero desafío católico de fin de milenio: el surgimiento de una Iglesia (culturalmente) policéntrica (Metz: 1982). Para la Iglesia actual, Occidente sigue siendo su principal interlocutor. Así las cosas, tal parece que la Nueva Evangelización será tan colo-

nizadora como la antigua ya que algunos de sus "patrones" serán aquellos "Niños de Tlaxcala" que fueron beatificados por haber encontrado la muerte como pago por destruir su cultura.

Las culturas indígenas tienen que ser reconocidas con plena carta de ciudadanía en el campo católico; pero, además, la Iglesia tiene que ser también indígena. Esto inevitablemente llevaría a un debilitamiento del "centro" y un reconocimiento de la competencia de la "periferia" eclesial en la organización de su vida institucional. Lo que está en juego es mucho. Los representantes de estas posiciones piden que se les permita ejercer el derecho a un cristianismo inculturado. No puede haber evangelización cristiana que pase por la destrucción de las culturas. Pastoralmente hablando, la reivindicación militante de las culturas indígenas se convierte en un modo de vivir el compromiso cristiano y un medio de practicar una evangelización descolonizadora y, por consiguiente, culturalmente católica.

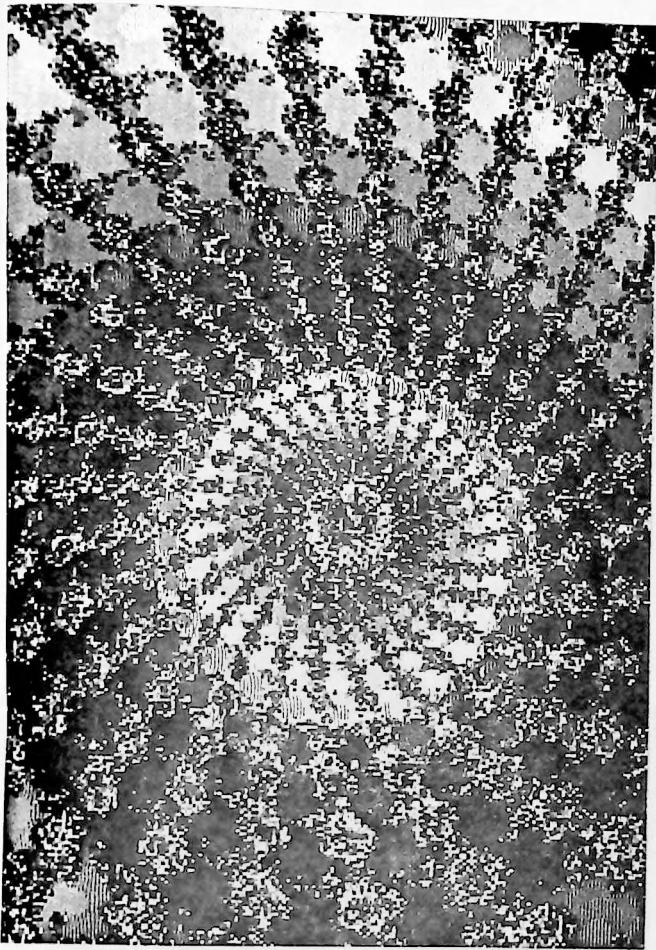
Las culturas indígenas son una parte de las culturas de los pueblos y grupos explotados. Por esa razón, el enfoque liberador ubica lo indígena en contexto de compromiso por la liberación de los pueblos en general. De hecho esta corriente tuvo, en sus inicios, verdaderas dificultades para manejar las categorías étnicas y culturales dentro de sus compromisos en el movimiento popular. No ocurre lo mismo en la actualidad, al menos en la mayoría de los casos. En esta perspectiva lo que se reclama no es sólo la inculturación del cristianismo en las culturas indígenas sino la autocomprensión de toda la Iglesia "desde abajo", desde la práctica creyente de los pobres organizados. Un modo privilegiado de esta organización eclesial de los pobres son las Comunidades Eclesiales de Base, espacio en el que se produce una verdadera *eclesiogénesis*, vale decir, se reinventa la Iglesia (Boff:1979). Es la cultura y la práctica de los pobres el lugar social y teológico desde el cual la Iglesia debe entenderse y reestructurarse como "evangelizadora" (portadora de buenas noticias) para los pobres. La Nueva Evangelización es aquella que ejercen los pobres sobre la Iglesia.

Bibliografía

- Abadio, Bigdini, *El cielo se oscureció pero seguimos sobreviviendo*. Participación en el Encuentro Nacional de Laicos, Rev. Solidaridad número 89, Bogotá, 1987.
- Aliaga Rojas, F., "La Evangelización en América", *La Revista Católica*, número 1076, Santiago de Chile, 1987.
- Boasso, F., "Descubrimiento de América Latina: Significado y celebración", *Revista Nexa*, número 8, Montevideo, 1986.
- Boff, L., *"Eclesiogénesis. Las Comunidades de Base reinventan la Iglesia"*, Sal Terrae, Santander, 1977.
- CEHILA, "Declaración de Santo Domingo". Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, 1989.
- CELAM, Boletín número 230, Bogotá.
- CENAMI, "El maíz fundamento del pueblo mesoamericano. Fuentes documentales para apoyo de la reflexión, México, 1989.
- Conferencia episcopal Argentina, *Líneas para una evangelización nueva.....* L'Osservatore Romano, 18 de febrero de 1990.
- Declaración de Quito, ALAI, diciembre 1988.

- Dussel, E., "Del Descubrimiento al Desencubrimiento", *Revista Reflexao*, número 34, Río Janeiro.
- "Descubrimiento o Invasión de América", *Revista Pastoral Popular*, número 192, Santiago de Chile, 1989.
- Episcopado cubano, *Carta Pastoral*, Documentación Catholique, París.
- Ferre, A.M., La ruptura de la Cristiandad India, *Revista Medellín*, número 43, Bogotá.
- Fomari, A., Ubicación geocultural latinoamericana, *Revista Nexa*, número 5, Montevideo.
- Gómez, L., La Iglesia en Hispanoamérica y su Historiografía, *Revista Tierra Nueva*, octubre, 1987.
- Gutiérrez, G., "Hacia el V Centenario". *Revista Páginas*, número 99, Lima, 1989.
- Juan Pablo II, Discurso pronunciado en Lima el 2/2/1985 ante el episcopado peruano.
- López de Gómara, F., "Hispania Victrix", primera y segunda parte de la *Historia General de las Indias*, BAE, Madrid, 1946.
- Manifiesto Indígena contra las celebraciones del V Centenario. *Pastoral Popular*, número 47, Santiago de Chile, 1986.
- Metz, J.B., "Hacia una Iglesia Policéntrica", *Páginas*, número 92, Lima, Perú, 1988.
- Morande, P., "Itinerario histórico doctrinal de la caridad en América Latina en los 500 años". *Revista Comunión y Liberación*, número 26, 1988.
- Movimiento de Reflexión y Acción del V Centenario., ALAI, diciembre 1988.
- Pirontio, E., "Una nueva evangelización para la construcción de una nueva sociedad". *Revista Páginas*, número 85, Lima, Perú, 1987.
- Storni, F. "La nueva evangelización en la América Latina y los jesuitas", CIAS, Año XXXVIII, número 388, Buenos Aires, 1987.
- Más allá de el Carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*, varios autores, Editorial Jus, México, 1990.
- Vigil, J.M., "A los quinientos años: descolonizar y desevangelizar", *Revista Latinoamericana de Teología*, número 16, 1989.

José Luis González es profesor e investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH.



Paréntesis

LA RELIGION MAYA POSTCLASICA. CONSIDERACIONES TEORICO-METODOLOGICAS

Henryk Karol Kocyba

Introducción

La arqueología trata de investigar objetivamente y describir en forma adecuada el pasado de la cultura humana. Este objetivo tan ambicioso, es imposible de lograr si no se comprende el pensamiento del hombre prehistórico y prehispánico. Dicho de otra manera, el estudio de los sistemas ideológicos es una de las tareas indispensables para comprender el pasado. Esta conciencia se ha ido generalizando entre los investigadores, hecho que se manifiesta en el incremento de trabajos sobre las religiones antiguas y en el gran número de antropólogos que se dedican a esta cuestión.

Dicho aumento es indiscutible en términos cuantitativos. Sin embargo, no siempre es paralelo al aumento cualitativo. Estudiar y tratar de interpretar las religiones de las culturas arqueológicas es una empresa verdaderamente difícil, requiere de profundos conocimientos sobre la sociedad estudiada, así como de un gran rigor científico en el manejo de los datos. Pero, sobre todo, requiere de un adecuado marco teórico-metodológico. Sin estas bases, la acumulación de datos no nos dirá nada concreto sobre la religión. Actualmente existe una extensa y abundante literatura sobre las religiones prehispánicas de Mesoamérica, con distintos puntos de vista teóricos y metodológicos. Estos estudios, según creo, carecen de adecuadas bases teórico-metodológicas. Se usan muchos modelos explicativos, pero frecuentemente no toman en cuenta las caracte-

risticas generales del proceso histórico. Por todo esto, en el presente trabajo intento establecer y justificar claramente las pautas teóricas y metodológicas del análisis religioso de la antigua cultura maya.

Crítica

En 1904, Paul Scheil has publicado su artículo sobre la identificación de los dioses en los códices mayas, con lo que nació el estudio científico de la religión maya prehispánica. En los años posteriores, el alemán Ernst Förstemann continuó tal labor; después la obra de Silvanus Morley estableció las pautas principales al respecto. En 1963, Ferdinand Anders presentó en Austria su *Das Pantheon der Maya*, la monumental obra que recopiló todo lo que se sabía sobre la religión maya en aquellos tiempos. En la misma época, en Alemania, Günter Zimmermann, y en la URSS, Yuri Knorozov, dedicaban sus esfuerzos a los estudios relacionados con la religión maya. Sin embargo, fueron los estudios de Eric Thompson los que cimentaron la base de nuestros conocimientos sobre el tema.

En los últimos años se han logrado avances en este campo, gracias a la aplicación de la historia comparativa de las religiones como principal herramienta metodológica y a los adelantos en el desciframiento de la epigrafía maya. Hay que mencionar, sobre todo, los estudios realizados por el Centro de Estudios Mayas de la UNAM; los trabajos de María Montoliú, y las importantes aportaciones de Miguel Rivera Dorado. Existen también trabajos sobre epigrafía maya que ofrecen datos de suma importancia, basta mencionar las publicaciones de Heinrich Berlin, Tatiana Prouskoriakova, David Kelly, Linda Schelle y Clemency Coggins, entre otros. Esta breve revisión histórica permite destacar que sobre religión maya han trabajado y trabajan epigrafistas, lingüistas, etnólogos, historiadores, historiadores del arte y arqueólogos. Paradójicamente, el grupo menos interesado en la cuestión es el de los arqueólogos. Resulta sorprendente que, independientemente de esta amplia gama de especialidades, la mayoría de los estudios sobre la

religión maya utilice el mismo esquema interpretativo, que tiene las siguientes características:

Como base informativa utilizan fuentes históricas mayas escritas durante la Colonia (*Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Ritual de los Bacabes*, etcétera).

Informaciones de tal procedencia se confirman a través de textos coloniales escritos por españoles (Landa, Lizana, Cogolludo, etc.).

Todo lo anterior se compara con datos procedentes de los actuales estudios etnológicos y lingüísticos sobre los mayas modernos.

Las ideas así establecidas se tratan luego de identificar en los códices prehispánicos del periodo Postclásico.

A veces se presentan datos de la iconografía maya clásica, para confirmar la existencia de estas concepciones en el periodo Clásico.

Muy raras veces, casi nunca, se presentan datos de la iconografía maya preclásica.

No se necesita ser antropólogo para darse cuenta de que se ha empleado un tratamiento ahistórico por excelencia. Pero no es sólo por eso un tratamiento metodológicamente inaceptable. Si se analiza este tipo de interpretaciones religiosas, se advierte que:

Como fuente de ideas sirven los textos no-prehispánicos, enormemente "contaminados" por la religión medieval europea.

Las concepciones aparentemente prehispánicas procedentes de las fuentes coloniales, se proyectan hacia todos los periodos prehispánicos, ignorando totalmente las diferencias cualitativas entre los distintos niveles del desarrollo sociopolítico.

Se tratan como auxiliares las fuentes más confiables, como son las fuentes arqueológicas.

La utilidad de las fuentes arqueológicas se limita a la búsqueda de simples semejanzas iconográficas, olvidando que los mismos motivos pueden expresar ideas completamente distintas para diferentes momentos históricos.

El tratamiento analizado carece de un verdadero marco teórico, es decir, se plantea la cuestión en un aislamiento casi total de la historia comparativa de las religiones.

Este tipo de interpretaciones religiosas llevan a falsificar la historia, por lo que requieren un replanteamiento global.

Propuesta

Ya que se ha hecho esta crítica, presento una propuesta que trata de ser constructiva. Pero antes quiero mencionar algunas condiciones que determinan la naturaleza de la misma.

En mis textos anteriores sobre la religión maya señalo que la evolución ideológica de los mayas prehispánicos sufrió dos enormes "saltos": la transición Preclásico Superior/Clásico Temprano,¹ y en la transición Clásico Tardío/Postclásico

¹ Henryk Karol Kocyba, "La religión maya en el Periodo Preclásico", texto presentado en la *XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Mérida, Yucatán, Octubre de 1989.

Temprano.² Dichos "saltos" obviamente están relacionados con el aumento de la complejidad cultural de la sociedad maya. Es un hecho seguro y plenamente confirmado que la religión cambia en función de la evolución cultural. Lo anterior implica que hay que analizar la religión maya según la secuencia de los grados de su complejidad socioeconómica y sociopolítica. Dicho de otra manera, hablar de una sola religión maya es un absurdo. En consecuencia, hay que presentar una propuesta multigradual, es decir, compuesta por diferentes niveles analíticos. La propuesta que presento a continuación tiene dos niveles, a saber:

1) El nivel general, formado por las normas fundamentales de la interpretación religiosa del sistema ideológico maya en su totalidad.

2) El nivel específico, formado por las normas teórico-metodológicas de la interpretación de la religión maya, establecidas de manera separada para cada uno de los grandes periodos.

El nivel general

Este nivel se puede desglosar de la siguiente manera:

1) Como punto de partida, el estudio debe tener un modelo general amplio del desarrollo de los sistemas ideológicos. Dicho modelo debe estar basado en un análisis comparativo del progreso

² Henryk Karol Kocyba, "La religión maya en el Periodo Postclásico Temprano", en *Mesoamérica y Norte de México. Siglos IX-XII. Seminario de Arqueología "Wigberto Jiménez Moreno"*, Museo Nacional de Antropología, INAH, México, 1990, pp. 87-123.

cultural en los principales focos de la civilización humana y, además, debe incluir todos los niveles de este progreso, desde las sociedades simples de cazadores-recolectores, hasta las sociedades estatales. Este modelo debe ser concretizado por uno regional de desarrollo de los sistemas ideológicos en Mesoamérica, desde el horizonte lítico hasta la Conquista.

2) Establecido así el marco teórico, debe servir para seleccionar las ideas que forman el contenido ideológico de la religión maya. Esta selección debe ser realizada de manera separada para cada uno de los niveles del desarrollo socioeconómico de los mayas.

3) Una vez seleccionadas las ideas claves para cada uno de los periodos, se debe realizar un análisis completo de las fuentes arqueológicas con el fin de recoger los materiales con mensajes ideológicos. Los criterios de selección de los materiales con estos mensajes están en función de la realidad socioeconómica y sociopolítica en cada uno de los periodos analizados.

4) Una vez recopilados los materiales religiosos, hay que interpretarlos en el sentido de las ideas antes seleccionadas para los diferentes periodos. Aquí es necesario evitar el abuso interpretativo. Dicha interpretación debe incluir las fuentes auxiliares, adecuadas para cada uno de los periodos.

5) La definición de estas fuentes auxiliares se debe hacer en función de normas concretas del análisis religioso, establecidas de manera separada para el Preclásico, el Clásico y Postclásico.

6) En cuanto a las fuentes históricas coloniales y las analogías etnológicas, se aceptarán sus valores explicativos únicamente para el Postclásico y de acuerdo con algunas limitaciones metodológicas presentadas más adelante.

El nivel específico

Este nivel de análisis de la religión maya, debe ser compuesto por algunos grupos de normas teórico-metodológicas correspondientes a los distintos grados de complejidad cultural de los mayas prehispánicos. Cada grupo debe tener como base las normas generales presentadas en el primer nivel de la propuesta. El primer grupo debe corresponder a los mayas en el nivel de una sociedad agraria no-urbana (el Preclásico Inferior y Medio);



el segundo grupo a los mayas en el nivel de una sociedad jerarquizada urbana (el Preclásico Superior y el Clásico); el tercer grupo a los del nivel de una sociedad estatal militarista (el Postclásico). Se debe incluir también otro grupo, correspondiente a los mayas en el nivel de una sociedad de cazadores-recolectores, es decir, a los mayas antes de la neolitización (el Arcaico).

En el presente artículo me limitaré al periodo Postclásico por las siguientes razones: una mayoría abrumadora de estudios sobre la religión maya son acerca del Postclásico; las fuentes disponibles para analizar la religión son para este periodo mucho más abundantes y variables que para otros; por último, la riqueza de los estudios y de las fuentes causa confusiones tremendas.

A continuación se describen las normas teórico-metodológicas de la investigación religiosa, dirigidas al último periodo de la historia prehispánica de los mayas. Estas se pueden presentar de la siguiente manera:

1) El primer paso debe ser la selección de las ideas fundamentales, que aparentemente forman el contenido ideológico de la religión "oficial" maya en el Postclásico. Dicha selección, como punto de partida, ha de tener un modelo general de la historia de las ideologías que deberá basarse en un modelo del desarrollo ideológico en Mesoamérica. El primer modelo lo presenté en el I Congreso Internacional de Mayistas;³ el segundo modelo todavía no existe. Por eso hay que :

³ Henryk Karol Kocyba, "Deidad suprema en la religión maya prehispánica", *Memorias del I Congreso Internacional de Mayistas*, San Cristóbal de las Casas, Agosto de 1989, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, (en prensa).

- a) Seleccionar las ideas religiosas que corresponden a las sociedades estatales en el modelo general.
- b) Establecer provisionalmente las características generales de las religiones prehispánicas de las sociedades estatales mesoamericanas del Postclásico, con el fin de establecer un marco mesoamericano propio.
- c) Comparando dicho marco con el modelo general, seleccionar las ideas religiosas básicas, como punto de partida para el análisis posterior.

2) El segundo paso es el análisis completo del material arqueológico postclásico, para recopilar las fuentes materiales, que aporten la información religiosa.

3) El siguiente paso será la agrupación de las fuentes religiosas en grupos homogéneos, por ejemplo: códices; pintura mural; iconografía de la cerámica; ritual funerario; arquitectura religiosa, etcétera.

4) A continuación, se debe realizar un estudio interpretativo de las fuentes arqueológicas, en función de las ideas religiosas básicas. Este momento es especialmente delicado y requiere, forzosamente, un rigor científico muy alto.

5) Una vez terminado el estudio interpretativo del material arqueológico, las conclusiones deben ser comparadas con el contenido de dos grupos de las fuentes históricas, a saber: a) Los textos mayas de la Colonia Temprana. b) Los textos españoles de la Colonia Temprana. Este punto requiere un estudio histórico previo, es decir, antes de la comparación hay que realizar un análisis crítico de las mencionadas

fuentes históricas, con el fin de separar claramente lo prehispánico de lo europeo medieval. Si se cumple este requisito, se pueden usar dichas fuentes históricas para enriquecer nuestros conocimientos, extraídos del análisis de las fuentes arqueológicas. Cabe señalar que la utilidad de las fuentes históricas escritas en la Colonia Tardía es muy limitada, debido a su fuerte europeización.

6) El último paso en la reconstrucción de la religión maya en el Postclásico debe ser la aplicación de las analogías etnológicas.

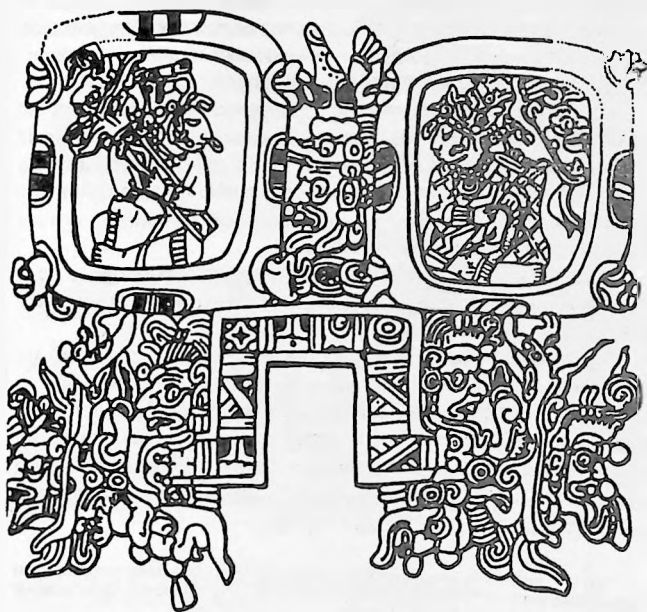
Este punto requiere una atención especial, ya que es la fuente principal de confusiones y malos entendidos. Acepto plenamente el valor explicativo de las analogías etnológicas para el Postclásico siempre que se apliquen haciendo la clara distinción entre la religión popular y religión oficial de los mayas. Ahora, ¿qué es una religión popular y una religión oficial para las culturas arqueológicas, cómo se plasman arqueológicamente y cómo nace esta dicotomía religiosa en el período Preclásico en Mesoamérica? Todo eso lo presento en otro texto,⁴ y aquí hago sólo algunas observaciones relacionadas directamente con el tema del presente artículo.

Muchos autores subrayan la existencia de dos corrientes religiosas entre los mayas prehispánicos. Recientemente Miguel Rivera hizo referencia precisa al respecto.⁵ Pero, especialmente importantes son las palabras de Eric Thompson, quien puso énfasis en la desaparición de la religión oficial después de la Conquista.⁶ Dicho de otra manera, los aspectos prehispánicos que sobrevivieron a la Conquista y a la Colonia, y que hoy día se manifiestan sincretizados en el catolicismo indígena, son elementos de la religión popular. Si la gran religión de *Itzam Na* desapareció para siempre, eso significa que las analogías etnológicas nos ayudarán a reconstruir la religión popular de los mayas antiguos, pero de ninguna manera pueden ayudarnos a reconstruir la religión oficial de este pueblo.

⁴ Henryk Karol Kocyba, "La religión popular y la religión oficial en México Prehispánico: Período Preclásico", *Memorias del Congreso Ecológico-Histórico-Cultural Tecamac 90*, INAH, México, 1990, pp. 143-220.

⁵ Miguel Rivera Dorado, *La religión maya*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, pp. 40-41.

⁶ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 286.



Cabe mencionar que la finalidad no es el análisis mismo del problema, sino demostrar el procedimiento metodológico correcto sobre esta cuestión.

Modelo general

El dimorfismo sexual del hombre es la diferenciación de los organismos masculinos y femeninos desde el punto de vista morfológico, fisiológico y psicológico. Esta diferencia está biológicamente determinada (distinta secuencia de los genes en los cromosomas sexuales) y condiciona la diversidad de las funciones vitales de ambos sexos. La diversidad de las funciones vitales determina, a su vez, los distintos papeles socioculturales de la mujer y del hombre. Sin embargo, el dimorfismo sexual como hecho biológico, a través de la simbolización por analogía, funciona también como un hecho cultural, sentando el punto de partida para todas las parejas de opuestos (arriba-abajo, blanco-negro, cielo-inframundo, etcétera.). En otros términos, el dimorfismo sexual del hombre es el símbolo inicial para todas las expresiones de la dualidad.⁷ Por su valor universal es un aspecto que se manifiesta en todos los tiempos y en muchas culturas; como tal no marca un nivel concreto de la complejidad religiosa presente en todos los niveles del desarrollo socioeconómico, desde las sociedades simples de cazadores-recolectores hasta las sociedades estatales. Aparece en el Paleolítico Superior, es decir, paralelamente con la aparición del *Homo Sapiens*. En estas épocas el dimorfismo sexual se manifiesta tanto en el arte rupestre, como en el arte mobiliario; son bien conocidas las "venus" paleolíticas, pero más importancia tienen aquí, las figuras y los símbolos bisexuales.

Aplicaciones

Para ejemplificar la aplicación de la anterior propuesta seleccioné un aspecto fundamental de las religiones prehispánicas en el período Postclásico en Mesoamérica, tanto en el centro de México, como en el área maya: el dimorfismo sexual de la deidad suprema.

Debido a que dicho elemento es la calidad principal del dios máximo en la religión mexicana, se acepta *a priori* que la misma situación se da en la religión maya. Tal acuerdo es una proyección mecánica y por lo tanto, desde el punto de vista metodológico, es inaceptable. Por esa razón, analizo el dimorfismo sexual de la deidad suprema en la religión maya postclásica.

Igualmente marcado aparece el dimorfismo sexual en las sociedades estatales; baste mencionar la doctrina dualista de *Yin-Yang* en el Taoísmo chino. Es este nivel del desarrollo el que corresponde a la sociedad maya en el Postclásico. Lo anterior implica la necesidad de presentar el modelo general de la historia de las ideologías en su parte correspondiente al nivel de las sociedades estatales y en relación con el dimorfismo sexual.

La necesidad de ubicar el análisis concreto en un marco general, se hace patente en el último trabajo de María Montoliú.⁸ Esta investigadora llama a su marco general, el Universo Unitario, y lo

⁷ Andrzej Wiorcinski, "El papel simbólico del dimorfismo sexual en las ideologías arcaicas" (en polaco), *Przeгляд Antropologiczny*, vol. 47, Varsovia, 1981, pp. 285-299.

⁸ María Montoliú, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1989.

caracteriza en una secuencia de seis puntos. Sin embargo, este modelo no establece diferencias entre los distintos niveles del desarrollo cultural.

Aquí utilizo un modelo teórico elaborado por el Dr. Andrzej Wiercinski, antropólogo polaco. Se trata de una propuesta multidisciplinaria basada en el análisis comparativo de historia de las religiones en los principales focos de la cultura humana, incluyendo elementos de ciencias como la biología, la neurología, la arqueología, la etnología, la historia, la cibernética y la antropología física. Este modelo propone una reconstrucción hipotética de la génesis y evolución de los sistemas ideológicos en la prehistoria e historia de la humanidad; además concretiza términos como: sistema ideológico, religión, magia, totemismo, chamanismo, etcétera.⁹

En la propuesta de Wiercinski, al sistema ideológico que corresponde a las sociedades cacicales y estatales se le denomina religión astrobiológica. Tanto la génesis como las características principales de las religiones astrobiológicas hacen referencia al dimorfismo sexual.

Si se analiza el surgimiento de las religiones de este tipo, se encuentra que el nuevo culto solar, al enfrentarse al antiguo de la Gran Diosa Madre (*Magna mater*), formó un protocomplejo ideológico masculino-femenino que desde entonces funciona como el elemento fundamental del sistema ideológico estudiado, y que se manifiesta como la pareja creadora.

Las características generales de las religiones astrobiológicas son:

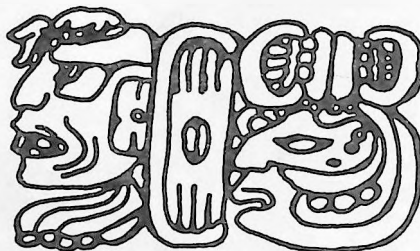
1) La realidad es constantemente modificada, personificada y deificada en una secuencia infinita de cambios periódicos y cíclicos.

2) Dicha modificación constante de la realidad tiene como base fundamental la unión dinámica de parejas de elementos opuestos siempre cooperativos, que se manifiestan como pares de oposiciones.¹⁰

Modelo regional

Al hablar concretamente de Mesoamérica, la concepción dualista tiene claras evidencias arqueológicas desde la época de las capitales regionales de Preclásico Medio en la Cuenca de México. El material de Tlatilco es aquí especialmente representativo. Pero, es la religión mexicana el sistema ideológico en el cual la dualidad sexual encontró su máxima expresión, en la concepción de *Ometeotl*. León Portilla caracteriza así la idea del dios supremo:

- 1) Es Señor y Señora de la dualidad (*Ometecuhtli, Omecihuatl*).
- 2) Es Señor y Señora de nuestro sustento (*Tonacatecuhtli, Tonacacihuatl*).
- 3) Es madre y padre de los dioses, es dios viejo (*Huehuetotl*).
- 4) Es, al mismo tiempo, el dios del fuego (*in Xiuhtecuhtli*).
- 5) Es el espejo del día y de la noche (*Tezcatlanextia, Tezcatlipoca*).
- 6) Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas (*Citlaltatonac, Citlalincue*).



7) Es Señor de las aguas, el de brillo solar de jade y de la falda de jade (*Chalchiuhtlatonac, Chalchiuhtlicue*).

8) Es nuestra madre, nuestro padre (*in Tonan, in Tota*).

9) Es, en una palabra, *Ometeotl*, que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*).¹¹

Las características arriba presentadas se basan en fuentes históricas. Burland, por su parte, realizó el estudio de la concepción de *Ometeotl* en la iconografía mexicana y mixteca. De acuerdo con las palabras de éste, la dualidad del numen supremo se realiza de dos maneras, a saber:

1) En una sola figura, pero con aspectos tanto masculinos como femeninos.

2) Como pareja creadora.

El primer caso se encuentra según Burland, en los códices: Ríos (f. 1), *Borgia* (f. 61), *Vaticano B* (f. 49); y el segundo aparece en el *Códice Ríos* (el día *Ce Cipactli*) y en el *Códice Ramírez* (*Tonalamatl*). Otras representaciones relacionadas con la concepción de la deidad suprema aparecen, además, en los códices *Selden, Laud, Fejervary-Mayor* y *Vindobonensis*.¹²

De especial interés son las representaciones del folio 1 en el

Códice Ríos y la pareja del *Códice Ramírez*. La primera debe su importancia a la anotación hecha por el autor del códice, quien informa que el dibujo es la representación del dios máximo, y le llama *Hometeule*. Según

Seler es la manifestación de *Tonacatecuhtli*.

En cuanto a la pareja del *Códice Ramírez* en la parte dedicada a *Tonalamatl*, según Burland, es la más compleja manifestación del dimorfismo sexual de la deidad suprema en los códices mexicanos, y presenta precisamente a la pareja *Ometecuhtli-Omecihuatl*. Sin embargo, cabe mencionar que esta equivalencia no tiene plena aceptación. Otros investigadores la identifican más bien como *Chalchiuhtlatonac-Chalchiuh-*

¹¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1983, p. 163.

¹² C. Burland, "The Conception of the Supreme Deity Expressed in the Pre-Columbian Mexican Picture Writings", en *Caial. Ital. Roma*, Vat. Varia 3C.

⁹ Andrzej Wiercinski, "Magia y Religión", en *Antropogénesis y evolución de la Civilización* (en polaco), Universidad de Varsovia, Varsovia, 1981.

¹⁰ Henryk Karol Kocyba, "Deidad suprema en la religión maya prehispánica", *op. cit.*, pp. 44-45.

tlícue. Sea como fuere, lo importante es que tenemos aquí una perfecta manifestación de la concepción dualista.

Finalmente, López Austin hizo un resumen de todos los aspectos dualistas en la religión y mitología náhuas.¹³

Fuentes arqueológicas

De los distintos grupos de las fuentes arqueológicas mayas, dos ofrecen datos importantes acerca del dimorfismo sexual de la deidad suprema en la religión maya postclásica: los códices y la pintura mural. Concretamente, los folios 2 y 9 del *Códice de Dresde*, y el folio 79 del *Códice de Madrid*, demuestran la idea analizada de manera inequívoca:

a) La representación del *Códice de Dresde* es una figura femenina con todas las características de la diosa *Ix Chel*, pero el rostro es de *Itzam Na* y ambos glifos nominales corresponden indudablemente a este dios.

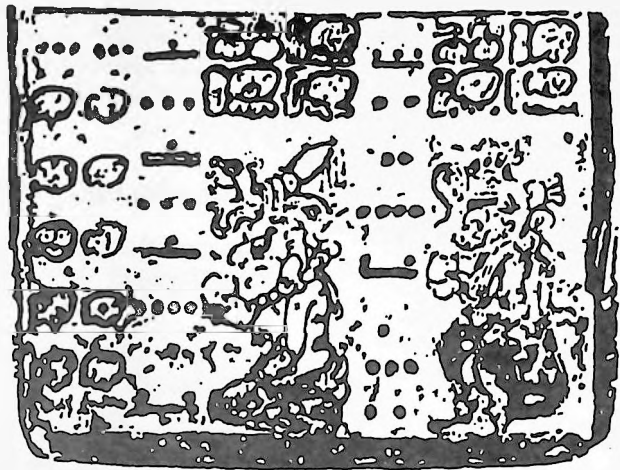
b) La representación 9c2 del *Códice de Dresde* es una figura femenina con todas las características del dios de la muerte, con ambos glifos nominales de este dios.

c) La representación 2d2 es una figura de la deidad de la muerte sin sexo definido, pero en actitud de ponerse una falda femenina.

d) La representación 79c1 del *Códice de Madrid* es una figura femenina con todas las características de *Ix Chel* sin rostro de *Itzam Na* y sin sus glifos nominales; sin embargo, Martha Frías identifica aquí la manifestación femenina del dios *Itzam Na*.

e) La representación 79c2 del mismo códice es una figura femenina con todas las características del dios de la muerte, con ambos glifos nominales del dios A.

La representación más conocida de la pareja creadora en la iconografía de los códices mayas, es la famosa escena de la estructura del universo en los folios 75 y 76 del *Códice de Madrid*. Este artículo no es el lugar adecuado para un análisis detallado de la complejísima iconografía de esta escena; lo importante es que aparece aquí una representación del árbol cósmico colocado en el



centro del universo, con el *Itzam Na* —creador en su lado derecho, y con la *Ix Chel* —creadora en su lado izquierdo.

En cuanto a la pintura mural, especialmente interesante es el caso de la Estructura I del Complejo Las Pinturas en Cobá. La moldura inferior del establecimiento de la estructura estaba dividida entre secciones rectangulares de colores diferentes (azul, ocre, amarillo), con sobreimpresiones negras y rojas formando líneas. Entre esas dos molduras, el friso decorado está conservado sobre una extensión de 230 cm, dividido entre cuatro paneles por una ancha franja negra. De interés especial, desde el punto de vista del aspecto analizado, es el tercer panel que presenta una escena enmarcada en tres de sus lados, por el cuerpo de una serpiente, y alude a un personaje anciano, sentado frente a un glifo *Kan*. El personaje presenta un perfil atormentado: una protuberancia al nivel de las cejas, nariz ganchuda, ornamentada con una cuenta clavada en la aleta, la boca abierta sobre un solo incisivo, mandíbula inferior y barbilla hacia atrás. Además es visible la huella de una arruga, que le surca la mejilla desde la nariz hasta el mentón. Todos estos elementos confirman que es una representación de *Itzam Na*. Sin embargo, lo más importante es que dicha manifestación del dios es su representación femenina.

La figura tiene los siguientes elementos iconográficos femeninos: La cabellera negra, típica de las mujeres; la faldilla adornada de travesaños; la posición arrodillada, que en los códices parece ser la reservada para las mujeres; la exposición de un seno.

Frente a *Itzam Na* está pintado un cúmulo de signos: un soporte bípedo, una vasija sobre la cual está puesto un glifo *Kan*, sobremontado con una cabeza humana. Esta cara reúne todos los signos de la juventud: boca cerrada, labios delgados, nariz recta y aguilieña, ojos almendrados. Es, sin duda, el joven dios del maíz, pero está decapitado, como en el caso del diagrama cósmico del *Códice de Madrid*.

Parece ser entonces, que esta escena tenga un significado ambivalente, como símbolos opuestos, los cuales asocian la vida y la muerte... Los personajes personificarían los dos

¹³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1984, pp. 59-60.

aspectos complementarios de la misma deidad Itzam Na con sus atributos masculinos y celestes, una franja astronómica en su tocado (cuadrete 1) e Itzam Na en su aspecto femenino y terrestre (cuadrete 3). Esta doble personalidad es una de las características de este dios.¹⁴

Interpretación religiosa

Al tomar en cuenta el modelo general, proyectando el modelo regional mesoamericano y analizando los materiales arqueológicos mayas del Postclásico, la conclusión acerca del dimorfismo sexual es clarísima: este aspecto forma una de las características fundamentales de la deidad suprema *Itzam Na*. Esta conclusión es tan clara, que parece trivial; por eso repito que no pretendo hacer aquí un estudio profundo de la religión maya postclásica, sino de presentar la metodología de tal estudio.

Fuentes históricas coloniales. De acuerdo con las palabras de la propuesta, antes de la comparación con las fuentes coloniales, hay que realizar un estudio histórico previo para separar claramente los auténticos elementos mayas de los europeos medievales. Este estudio histórico debe incluir los textos mayas del *Popol Vuh*, los *Libros de Chilam Balam* y el *Ritual de los Bacabes*, entre los que merecen más atención. Hasta hoy día no existe ningún estudio completo de este tipo; hay, por supuesto, trabajos basados en algunas fuentes concretas que marcan este aspecto, pero son estudios incompletos o dedicados básicamente a otros temas.¹⁵

En esta situación hay que seguir citando literalmente las fuentes históricas. A continuación se presentan los datos de las fuentes coloniales, tanto mayas como españolas, que hacen referencia a la dualidad sexual de la pareja creadora.

a) *Popol Vuh*

Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, Alom, Qaholm, que se llaman Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiu, Zaqui-Nimá-Tziis, Tepeu, Gucumatz ... así llamados. Y la declaración, la narración conjuntas de la Abuela y el Abuelo, cuyos nombres son Ixpiyacoc e Ixmucane, amparadores y protectores, dos veces abuela, dos veces abuelo... Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Solo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad.¹⁶

Estos fragmentos demuestran que la concepción de dualidad sexual como la cualidad fundamental de las deidades creadoras, está claramente subrayada en la fuente mencionada; sin embargo, no siempre existía plena aceptación de tal punto de vista. Para Adrián Recinos, *Tepeu* y *Gucumatz* eran dos númenes creadores del sexo masculino, a saber, *Totopeuh* ("Nuestro Señor") y *Quetzalcoatl*. Para Schultze-Jena, también se trataba de



dos deidades, pero este investigador en *Tepeu* veía a la diosa "Poderosa". Según Krickeberg, *Tepeu* es el sobrenombre del dios solar mexicana *Totopeuh*, y *Gucumatz* es *Quetzalcoatl*. Pero, son especialmente importantes las palabras de este último investigador:

Gucumatz es una traducción directa de Quetzalcoatl. Los demás pares de nombres se refieren todos a Gucumatz, quien, igual que el dios supremo de los mexicanos encarnaba al mismo tiempo el principio femenino y masculino.¹⁷

¹⁴ Martine Fettweis Vienot, "Las pinturas murales de Cobá", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, número 40, año 7, Mérida, 1980, pp. 2-51.

¹⁵ María Montoliú, *op. cit.*

¹⁶ *Literatura maya*, compilación y prólogo de Mercedes de la Garza, Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1980, pp. 10-11, 13.

¹⁷ Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 232.

Ferdinand Anders identificó *Tepeu* como una diosa, acompañante de *Gucumatz* en el acto divino de la creación, y según él, los demás nombres son otras denominaciones de la primordial pareja creadora *Tepeu-Gucumatz*. El punto de vista de Anders fue plenamente aceptado por Thompson.

Otra pareja creadora, es la pareja de *Ixmucane* e *Ixpiyacoc*, claramente identificados con *Cipactonal* y *Oxmoco* mexicana. Dicha pareja de los sabios viejos recibe el sobrenombre de dios supremo, y se dice que es la dueña del tlacuache y el coyote, es decir, de los símbolos del principio femenino y masculino.¹⁸

¹⁸ *Ibidem*, p. 232.



b) *Anales de los Cakchiqueles*

*Entonces nuestros padres y antepasados de Tulan tomaron posesión de los cerros y planicies. Escribiré lo dicho por nuestros padres y antepasados -Gacavitz es el nombre de uno y Zactecauh el de otro... Ellos eran los más grandes entre nuestros antecesores y sus palabras dieron origen a todo en la antigüedad.*¹⁹

El fragmento de *Anales de Cakchiqueles* confirma la existencia de la misma concepción dualista. En el texto original publicado por Brasseur de Bourbourg, refiriéndose al Creador, se precisa: "nuestras madres y nuestros padres".²⁰

c) *Chilam Balam de Chumayel*

El profundo estudio realizado por María Montoliú sobre los conceptos cosmológicos de *Chilam Balam de Chumayel*, nos brinda mucha información en cuanto a la cuestión de la dualidad sexual de la deidad suprema. Dice:

*...en Los libros de Chilam Balam, se habla de Itzam Caan, Mago-del-Agua-Celestial (llamado por Thompson Lagarto Celeste) y de Itz'xam Cab Ain, Mago-del-Agua-Terrestre-Lodoso (diosa ctónica que toma la forma de cocodrilo o lagarto).*²¹

Aún más importantes son las palabras de la investigadora sobre la teogonía de *Chilam Balam de Chumayel*:

*En el texto de Chumayel, la piedra primigenia es un concepto muy rico... Veladamente se menciona que el Creador reposaba en la gran piedra semilla hasta que despertó de su inconciencia, pasaje mítico relativo a la unión primordial de los dos principios opuestos pero complementarios que son el masculino y el femenino.*²²

Sin embargo, es justo subrayar que lo anterior es la interpretación de las palabras del *Chumayel*, hechas por M. Montoliú; el texto, como tal, no habla literalmente de la dualidad sexual en la relación con el dios supremo.

d) *El Ritual de los Bacabes*

Esta fuente, aunque muy tardía (segunda mitad del siglo XVIII), y escrita en un lenguaje fuertemente esotérico, ofrece informaciones muy importantes desde el punto de vista del aspecto analizado.

Según R. Roys, la fuente informa sobre la existencia de dos seres primigenios que eran los principios masculino y femenino del Universo; sus nombres eran Lujuria-de-la-Creación (pene) y Lujuria-de-la-Oscuridad (vagina).²³ Para M. Montoliú, estas deidades son:

...identificados fuertemente con el Sol fecundador y la matriz terrestre. Pero además, estos dioses presentan asociación con

¹⁹ *Ibidem*, pp. 96-97.

²⁰ *Ibidem*, p. 234.

²¹ María Montoliú, *op. cit.*, p. 53.

²² *Ibidem*, p. 26.

²³ *Ritual of the Bacabs*, Traducción de Ralph L. Roys, Norman, University of Oklahoma Press, 1965.

los cuatro saurios...
de los cuatro rum-
bos cósmicos.²⁴

Aunque, la traducción y la elaboración estadística del texto del *Ritual de los Bacabes*, hecha por el doctor Ramón Arzápalo, no menciona estas deidades. En la lista de todos los nombres propios que aparecen en el texto, Arzápalo identifica a una diosa con el nombre *Chacal Ix Tzutzun Tzay*, que traduce como "La gran puta". Dicha diosa, en todo el texto, aparece sólo una vez (LXVII. 235. 87), y no tiene paralelo masculino.²⁵

Lo indudable es la marcada oposición sexual entre *Itzam Na* e *Ix Chel* en el texto de la fuente analizada, aunque el nombre de *Itzam Na* aparece sólo una vez, y el nombre de *Ix Chel* no se menciona, tenemos esta oposición en las concretizaciones de estas deidades en la relación con los rumbos cósmicos y colores, según la siguiente lista:

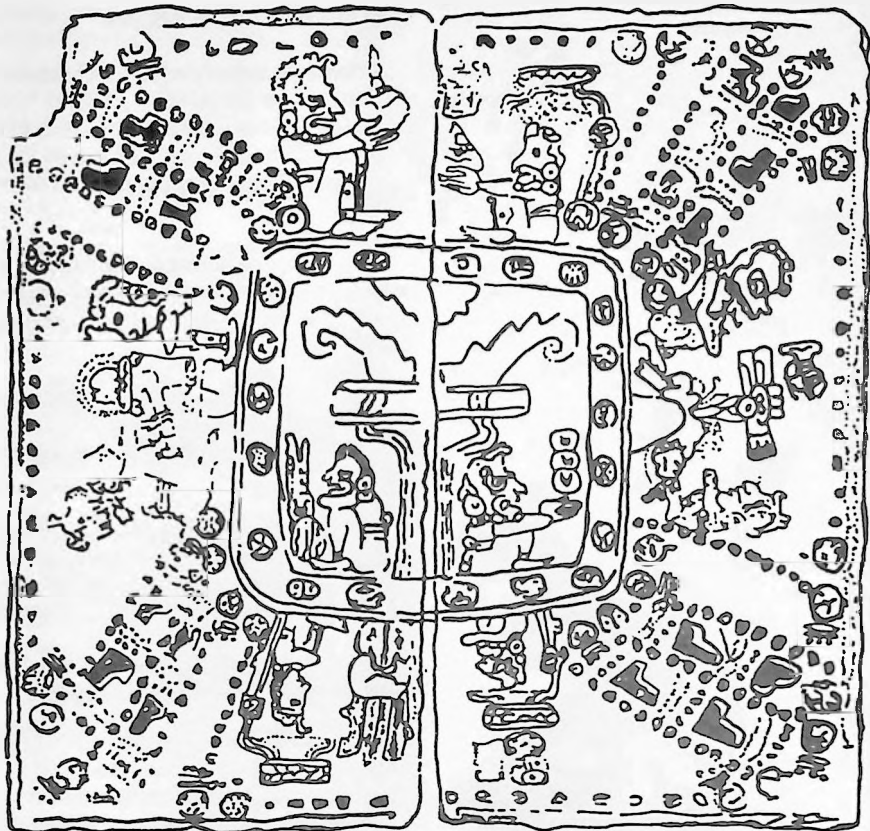
el rojo: *Chacal Itzam* (aparece 5 veces); *Chacal Ix Chel* (aparece 7 veces); además una vez aparece *Chacal Itzamna*.

el negro: *Ekel Itzam* (5 veces); *Ekel Ix Chel* (2 veces).

el amarillo: *Kanal Itzam* (4 veces); *Kanal Ix Chel* (3 veces) además una vez aparece *Kanal Itzamna*.

el blanco: *Sacal Itzam* (4 veces); *Sacal Ix Chel* (7 veces); además una vez aparece *Sacal Itzamna*.

La dualidad sexual está también claramente marcada en la pareja *Hun Ahau* e *Ix Hun Ahau*. Según M. Montoliú, el nombre *Hun Ahau* es la denominación del Gran Creador, y lo traduce como el Señor Uno; el



nombre de *Ix Hun Ahau* se traduce como la Señora del Señor Uno, y se le identifica con la Gran Creadora.²⁶

Arzápalo no concuerda totalmente con esta traducción, pero sí identifica a *Hun Ahau* como el hombre y a *Ix Hun Ahau* como la mujer. Llama la atención, además, otra pareja de nombres: *Hun Itzamna - Ix Hun Itzamna*.²⁷ Al primer nombre Arzápalo lo traduce como *Uno Itzamna*; y el segundo nombre no lo traduce en términos femeninos, sino como *El Gran Itzamna*. Si *Ix Hun Ahau* es la Creadora y si la mayoría casi absoluta de los nombres

²⁴ Marla Montoliú, *op. cit.*, pp. 53-54.

²⁵ *El ritual de los bacabes*, traducción de Ramón Arzápalo Marín, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, 1987, p. 571.

²⁶ Marla Montoliú, *op. cit.*, pp. 50-52.

²⁷ *El ritual de los bacabes*, p. 589.

con el prefijo *Ix* los traduce el mismo Arzápalo como femeninos, ¿por qué entonces *Ix Hun Itzamna* no puede ser la versión femenina de *Itzamna*?

e) Las Casas

Thompson informa que el padre Las Casas recogió en Campeche datos sobre la pareja creadora.²⁸ Al respecto M. Montoliú dice lo siguiente:

El concepto de una pareja primordial autora de la creación está presente en la obra de Las Casas, se llamaban el Gran Padre y la Gran Madre. El varón se conocía como Izona (Itzam Na) y su cónyuge recibía el nombre de Chibirias (Ix Chebel Yax).²⁹

El mismo Las Casas habla de una pareja creadora en la región Guatemala, a la que se nombraría *Xchel* y *Xtcamna*.³⁰

f) López de Cogolludo

Este dios (Hun Itzamna) era mayor que todos los otros, y le llamaban también Kinch Ahau. Era casado y su mujer fue inventora del tejer las telas de algodón con que se vestían. Por eso, la adoraron por diosa, y la llamaban Ix Azal Voh.³¹

²⁸ Eric Thompson, *op. cit.*, p. 256.

²⁹ María Montoliú, *op. cit.*, p. 26.

³⁰ *Idem.*

³¹ López de Cogolludo, en Waller Krickeberg, *op. cit.*, pp. 141-142.



El texto de la obra de Cogolludo es muy confuso, y como afirma Thompson, repite casi literalmente los párrafos correspondientes a los diccionarios de *Motul* y de *Viena*.³²

g) Diego de Landa

Indudablemente, la fuente histórica más importante para los mayas no aporta mucha información sobre la cuestión analizada. El nombre de *Itzam Nam* aparece 7 veces, y el de *Ix Chel* únicamente dos. No se identifica a *Itzam Na-Ix Chel* en términos de la pareja creadora; dichas deidades aparecen en relación con algunas de sus funciones concretas. A *Itzam Na* se le menciona en relación con la medicina y con la adivinanza; *Ix Chel* aparece en relación con la medicina y con el parto.

Sin embargo, en el texto de Landa hay una referencia indirecta al papel de *Itzam Na* como la deidad suprema. Describiendo las ceremonias del mes *Uo*, dice lo siguiente:

... sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían, e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llaman Cin-chau-Itzamna, del cual dicen fue el primer sacerdote...³³

Cin-hau-Izamna es sin duda *Kin-Ahau-Itzam Na*; su identificación como el primer sacerdote nos dice mucho sobre el importante papel del culto de *Itzam Na*.

Analogías etnológicas

Si recordamos, las limitaciones metodológicas en cuanto a la utilidad de las analogías etnológicas, hay que decir que el dimorfismo sexual tiene buenas muestras en las creencias de los grupos mayenses actuales. Obviamente, no voy a hacer en este momento la revisión de los estudios etnológicos acerca de la religión de los mayas actuales; ya lo hice en otro lugar.³⁴ Sólo hago algunas observaciones al respecto.

De entre varios grupos mayenses, los aspectos del dimorfismo sexual están bien marcados para:

1) Los tzotziles de Chenalho.

a) La deidad creadora *Tetlime'il*.

2) Los lacandones.

a) Dios *Hachacyum* y su cónyuge.

b) *K'akoc* y su supuesta manifestación femenina.

c) *Hachkyum* y *Skale'es*.

3) Los kekchis.

³² Eric Thompson, *op. cit.*, p. 251.

³³ Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México, 1978, p. 92.

³⁴ Henryk Karol Kocyba, "El dimorfismo sexual de las deidades en la religión maya del Período Postclásico", *Memoria del II Coloquio Interregional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, 1990, pp. 1301-1359.

- a) Dioses *Mam*.
- b) Dioses *Tzulzucas*.

Sin embargo, son los *chortis* los que tienen este aspecto como característica fundamental de su visión del mundo. Para ellos, la dualidad sexual está presente entre los siguientes grupos de seres sobrenaturales:

- 1) *Chicchans*, deidades de la lluvia.
- 2) *Ih Pen*, la deidad de la tierra.
- 3) *Mer Cher*, el guardia de los campos.
- 4) *Ah Winnk Ir*, la deidad de los ciervos.
- 5) *Ah Uaynib*, la deidad del sueño.
- 6) *Duende*, *Siguanaba* y *Sisimile*, tres grupos de monstruos.
- 7) *Chamer*, la deidad de la muerte.
- 8) *Ah Unicar Dz'acar*, la deidad de los herbolarios.³⁵

En términos generales, se puede decir que el dimorfismo sexual de los seres sobrenaturales se relaciona entre los mayas actuales con los siguientes grupos e ideas:

- 1) La creación.
- 2) La muerte.
- 3) El complejo solar-lunar.

Conclusiones sobre el dimorfismo sexual de la deidad suprema

El modelo general, junto con el modelo regional mesoamericano, indican que, para el nivel de las sociedades estatales, el dimorfismo sexual desempeñaba un papel ideológico sumamente importante. Tal indicación está plenamente confirmada por los materiales arqueológicos mayas del Postclásico. La conclusión está, además, reforzada por las fuentes escritas, tanto mayas como españolas. Finalmente, los estudios etnológicos demuestran la importancia de la dualidad sexual en la religión de los mayas actuales.

Este último hecho requiere de cierta aclaración. En el periodo Postclásico, el aspecto analizado formaba una de las concepciones fundamentales de la religión oficial maya. La conquista aniquiló totalmente esta religión; sin embargo, la dualidad sexual del mundo sobrenatural sigue siendo importante entre los mayas actuales. Lo anterior, de ninguna manera es un hecho paradójico, tomando en cuenta el carácter universal del dimorfismo sexual como un aspecto ideológico. Su vigencia entre los mayas modernos puede tener dos causas, a saber:

- 1) Este elemento formaba parte importante de la religión popular en los tiempos prehispánicos.
- 2) Después de la Conquista se dio el proceso de resurgimiento del elemento analizado.

Conclusiones generales

Caracterizar objetivamente un sistema ideológico, es presentar su contenido, la estructura material y la organización institucional.

³⁵ Ferdinand Anders, *Das Pantheon der Maya*, Graz/Austria, 1963, pp. 243-245.

En el presente artículo se hizo énfasis en el contenido ideológico de la religión maya, puesto que es este elemento el que causa más confusiones. La estructura material de la religión maya es bien conocida, gracias a las intensivas excavaciones arqueológicas en toda el área; los elementos de la organización institucional están muy bien descritos en las fuentes históricas.

Como ya se ha dicho en la introducción, el objetivo de este trabajo es presentar una propuesta teórico-metodológica para el análisis de la religión maya prehispánica, principalmente del Postclásico. Una propuesta es constructiva si ofrece mejores posibilidades de comprender la cuestión analizada, y si aumenta la objetividad del estudio.

Pienso que esta cumple, por lo menos, con lo segundo; ahora habría que probar su utilidad en la práctica.

Henryk Karol Kocyba es maestro investigador del Instituto de Cultura Mexicana de la Universidad del Valle de México



LA SEMANA SANTA DE LOS TEPEHUANOS DEL SUR

Juan Gamiño

José Luis Moctezuma

Grissel Soto

María Ambriz

Joaquín Páez

A la memoria de Don Juan Graciano Avitia, quien durante 39 años fuera primer capitán de Fariseos.

Enclavado en las montañas de la Sierra Madre Occidental, el grupo étnico denominado *tepehuanos* se encuentra dividido en dos: los del norte, que habitan en la parte sur del estado de Chihuahua, y los del sur, que se distribuyen al norte del estado de Nayarit y al sur del estado de Durango. Sobre éstos últimos hablaremos en las siguientes páginas.

La lengua con la que expresan su visión y sentir del mundo —y que hoy lucha por sobrevivir junto al castellano— es la tepehuana, que pertenece a la familia lingüística sonorensis, del tronco *yutonahua*. En 1980 había 11 510 habitantes que se repartían en las comunidades de San Bernardino de Milpillitas Chico y San Francisco Lajas, en el municipio de Pueblo Nuevo, Durango; Santa María Magdalena Taxicaringa, Santiago Teneraca, Santa María Ocotán y San Francisco Ocotán, en el municipio del Mezquital, Durango; San Andrés Milpillitas Grande, del municipio de Huajicori, Nayarit. Cada uno de estos asentamientos cuenta con sus respectivos anexos y rancherías, diseminados por las montañas y barrancas.

Más de la mitad del territorio está cubierto por un bosque de coníferas, en el que predomina la familia pináceas (principalmente la especie *pinus ponderosa*). La historia de siempre: tal riqueza maderera, así como sus derivados, es usufructuada por un buen número de

compañías madereras que dejan para los tepehuanos la explotación limitada de los bosques ejidales, debido a la carencia de recursos financieros y de insumos de todo tipo, y falta de experiencia en las luchas del mercado.

Como el bosque, por el momento, no deja suficiente para todos, las familias tepehuanas producen para el autoconsumo y cultivan, principalmente, maíz, frijol y calabaza; también crían ganado bovino, caprino, equino, ovino, mular y porcino. Se alimentan de tortillas, frijol, chile, atole blanco, té de diferentes yerbas, en otoño y verano consumen queso y poca leche; la carne (de aves, reses o pescados) es alimento de fiestas; depende de las temporadas y del clima específico de cada región el que puedan consumir verduras, legumbres y frutas como durazno, ciruelo, chabacano, mango, zapote. Para satisfacer varias de las necesidades familiares, muchos tepehuanos se van a los aserraderos a trabajar en calidad de asalariados.

La comunidad de San Bernardino de Milpillitas Chico, en la que asistimos a la Semana Santa, se localiza al norte del municipio de Pueblo Nuevo. Tiene una extensión territorial de 1 599.3 km², colinda al norte con el ejido de El Refugio y Cuevecillas, al sur con San Francisco Lajas, al este con Santa María Magdalena Taxicaringa, y al oeste con el ejido de Pueblo Nuevo. En San Bernardino se encuentra la Jefatura de Cuartel, sede de las autoridades civiles y religiosas de todos los anexos y rancherías que pertenecen a esta comunidad: gobernador, secretario, jueces, regidores, alguaciles, topiles, deportado y alférez; mayordomo, prioste, pasionero y fiscal.

Los habitantes de San Bernardino y sus alrededores se sienten orgullosos de ser tepehuanos. El sentimiento de orgullo, en buena parte, descansa en que ellos continúan perpetuando *el costumbre* es decir que cumplen con sus deberes al interior de la comunidad y participan en cada una de las tareas y fiestas colectivas: elección y cambio de autoridades civiles y religiosas, día de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), Semana Santa, día de Muertos, día del Patrón San Bernardino (20 de mayo), día del Santo Señor Santiago (25 de julio), día de San Francisco (4 de octubre), en los *mitotes* comunales y en los familiares.

Los *mitotes* son rituales religiosos en los que se sacrifican los primeros frutos de la cosecha de maíz, acompañados de música de arco, canciones del músico y danzas circulares de los asistentes durante toda una noche. Los *mitotes* familiares se ejecutan en un patio circular y pequeño, al que acuden sólo familiares del cabeza de familia que ha preparado la ceremonia y deben llevarse a cabo una vez al año; los comunales suceden en un patio de mayores dimensiones que se encuentra cercano a la comunidad, todos los miembros tienen la obligación de participar las cinco ocasiones al año en que se escenifican. Los *mitotes* tienen como finalidad pedir a lo sagrado por el bien de todos los hombres, solicitar que las cosechas de maíz del año venidero no se malogren, ahuyentar enfermedades y males que puedan andar rondando a las familias y a la colectividad.

La comunidad cuenta con un modesto aserradero y una pequeña fábrica de cajas de madera. El ir y venir de camiones madereros le significa a la comunidad un contacto permanente con la sociedad nacional, que se traduce en una pérdida paulatina de la lengua tepehuana, aunada a un proceso gradual y sostenido de mestizaje, de asimilación cultural que invade todos los ámbitos de la vida social del grupo.

A pesar de lo anterior, *el costumbre* permanece, se cierra sobre sí mismo en un buen número de rituales religiosos, como los expresados líneas arriba, que condensan la visión del mundo y el sentido de la vida de los tepehuanos, que los obligan a mantener, a pesar de todo y contra todo, la cohesión y la identidad del grupo. Un ejemplo de ello es la Semana Santa, cuya descripción hacemos a continuación y que es producto de dos visitas hechas a la comunidad en 1986 y 1987. Es un ejercicio de descripción lo más apegada a lo que vimos; redactamos el texto de tal manera que fuera posible prescindir de las notas, con la clara intención de hacer más fluida la lectura. Al final de este escrito encontrará el lector interesado una bibliografía mínima, que le habrá de proporcionar mayor información sobre otros aspectos de la vida social de los tepehuanos.

Semana Santa

Desde el día dos de febrero, día de la Virgen de la Candelaria, y hasta el ocho del mismo mes se desarrollan una serie de actos encaminados a que las autoridades comunales, que fueron elegidas y nombradas el día cuatro de octubre —día de San Francisco—, asuman efectivamente los cargos de gobierno que les fueron encomendados por un año; tiempo en el que habrán de trabajar y vigilar el bien de la comunidad sin cobrar sueldo alguno.

Como primera tarea, las nuevas autoridades tienen que iniciar los preparativos que lleven a buen término todas las labores de la Semana Mayor de la Semana Santa. Desde los primeros días de febrero, días de incesante actividad, arrancan los preparativos, aprovechando la asistencia de un buen número de gentes de todos los anexos y rancherías que dependen de la comunidad; días que son una buena ocasión para que los grupos que participan en escenificar la pasión del Nazareno se reúnan, platiquen y reciban las instrucciones necesarias para que nada falte en los días que tienen que cumplir con su obligación.

Los llamados fariseos son uno de esos grupos que, convocados por su primer capitán, reciben de él varias recomendaciones y, prin-



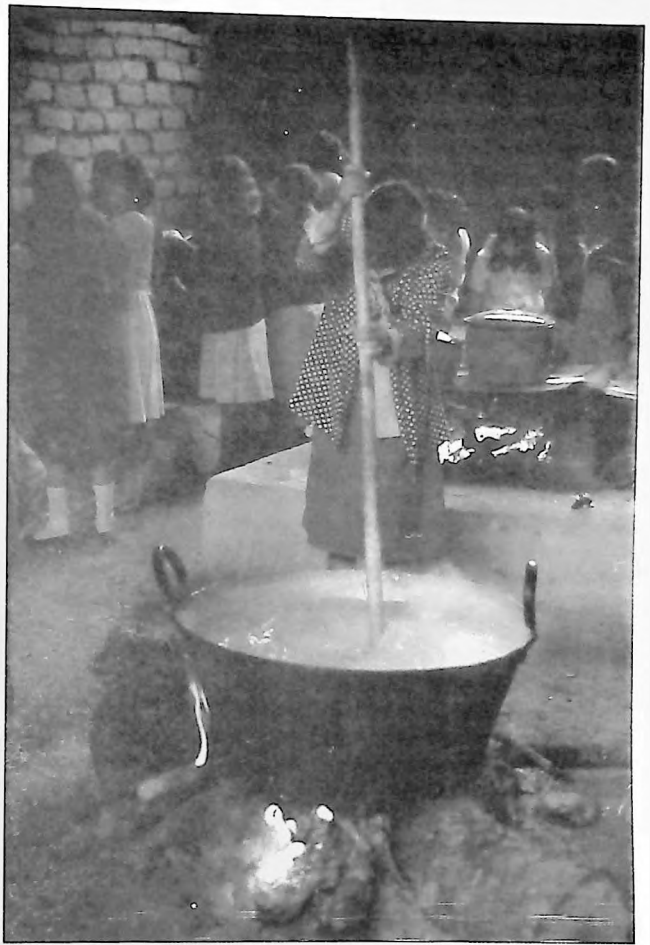
cialmente, la orden de ir alistándose en la compra de paños rojos, de tintas de colores brillantes, de ir al monte a cortar un pino tierno y delgado para dejarlo secar. Los fariseos se despiden con la promesa de volver a reunirse para el Miércoles de Ceniza

En esta fecha la reunión es encabezada por el primer y el segundo capitán de los fariseos —los fariseos de línea suman treinta y seis, número que, por diversos motivos, rara vez se completa—, sin embargo, por lo general se juntan dieciocho. Allí se encargan de precisar todos los detalles y de dar solución a cualquier tipo de problema que se presente. Si todo está en regla, se citan con los aprestos necesarios para el miércoles de Semana Santa, Miércoles de Tinieblas.

La comunidad reparte su asentamiento poblacional en dos pequeños valles que corren del este al oeste, bordeados por montañas de pinos y encinos jóvenes. A esos valles los divide un conjunto de lomas. En uno de ellos, se encuentra el aserradero, la fábrica de cajas de madera y las oficinas de la empresa comunal. La mayor parte de la población distribuye sus casas de madera y de adobe en el otro valle, y en las faldas de los montes que lo circundan. Allí, casi hasta el final del poblado y en dirección al poniente, se encuentran las edificaciones de la Jefatura de Cuartel, la cárcel, la Casa Real, la Cocina del Gobierno, la Cocina del Mayordomo, el Templo y el Aposentillo. Es en esta zona en la que tienen lugar la mayor parte de los actos de la Semana Mayor.

Casi oscurece el Miércoles de Tinieblas cuando algunos hombres van colocando frente al Aposentillo gruesos leños de encino para encender una hoguera. Los leños proceden de las cocinas del gobierno y del mayordomo, que después del mediodía han iniciado la preparación del atole, los frijoles y las tortillas que habrán de consumirse en grandes cantidades durante los dos días siguientes. Se enciende la hoguera y su calor convoca a hombres jóvenes, maduros y niños.

Empiezan a llegar los fariseos; se les reconoce porque traen su sombrero envuelto con un paliacate rojo y porque llevan unas lanzas largas, como de dos metros y medio de pino descascarado, decoradas con líneas delgadas, multicolores, rematadas en una punta teñida de rojo. Se acercan por ahí, afanosos y vigilantes, los cabos y alguaciles que llevan unas pequeñas lanzas de otate con



punta de acero ya oxidado, con listoncitos rojos, verdes, blancos, amarillos —uno, en vez de lanza porta una espada—; llevan también atado a la cintura un mecate entretreído y portan una varita larga y flexible. Ellos van al templo y de él traen un tamborcito pequeño de madera con piel de venado y una mesa larga, también de madera, y los llevan adentro del Aposentillo.

A los lados de la entrada del Aposentillo descansan las lanzas de los fariseos, ellos esperan en el interior sentados sobre unas vigas largas que han colocado, una de cada lado, en las paredes laterales; en la pared del fondo han puesto la mesa y sobre ella algunos sombreros envueltos en su paliacate rojo, una vela de cebo larga y sin encender, el tambor y el bastón de mando del primer capitán. El y el segundo capitán presiden la reunión, sus compañeros esperan a que estén todos reunidos, y que llegue la hora de iniciar su labor.

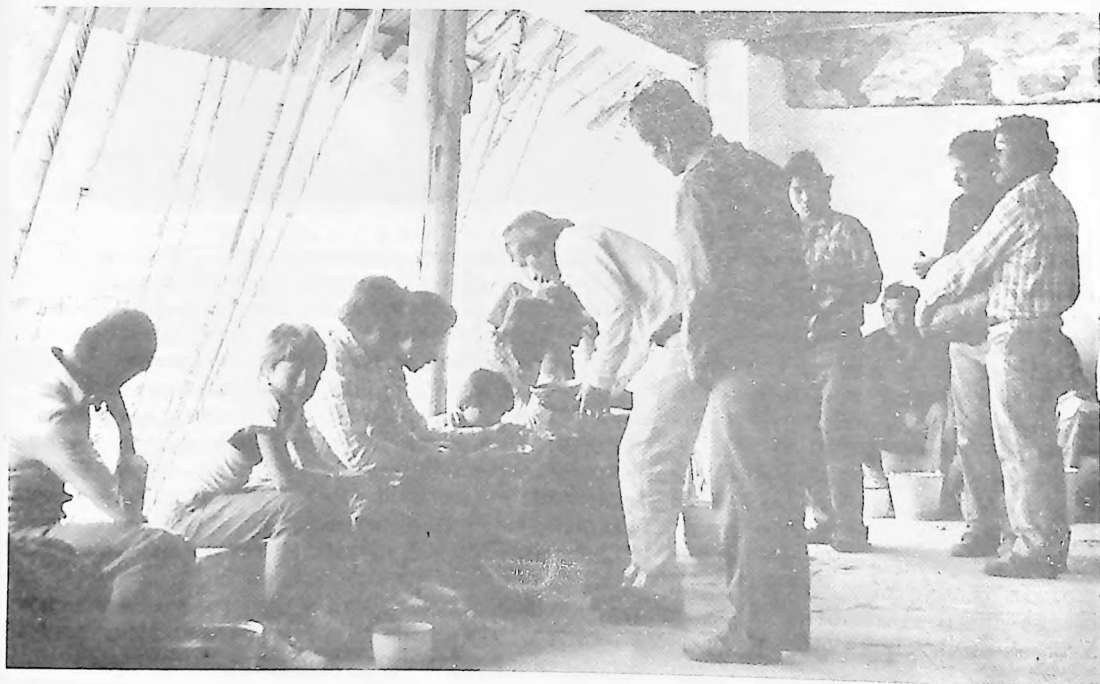
Alrededor de las ocho de la noche, cuando se encuentran reunidos, el primer capitán le pide a uno de los alguaciles "que por favor vaya por el gobernador de la comunidad porque quiere hablar con él". Los fariseos

esperan la llegada del gobernador, quien arriba precedido por el alguacil emisario, después de anunciarlo lo invita a pasar. El gobernador saluda respetuosamente al primer capitán y a todos los presentes y se pone a sus órdenes. Por su parte, y también en un tono de mucho respeto, el primer capitán le explica que "como bien puede ver ya se encuentran todos reunidos y que por esto mismo ha llegado la hora de ir a la iglesia por el Nazareno"; le pregunta que si existe algún inconveniente para proceder se lo notifique. El gobernador responde que no existe ningún impedimento y que lo disculpen por no prestarles toda la ayuda necesaria, pues él en esos momentos se encuentra ocupado en otras tareas. El primer capitán agradece, y enseguida da la orden de partir hacia la iglesia.

Salen los fariseos con sus lanzas del Aposentillo; se forman frente a él en dos filas paralelas, de ocho hombres cada una, mirando hacia el templo, inclinan hacia adentro las lanzas, que forman en la altura un conjunto colorido de equis. Encabezan la formación los dos capitanes, seguidos de los cabos y alguaciles, vienen después todos los fariseos de línea. Llegan al templo; en la puerta los recibe el Jportado dando ténues redobles sobre un tamborcito. Detrás de ellos entran hombres, mujeres y niños que en el interior toman su lugar: varones del lado izquierdo, mujeres del lado derecho. Los fariseos siguen hacia el altar, llegan frente al Nazareno, le hablan y le notifican que se encuentra prisionero, Dos hombres lo toman en sus brazos y los demás lo rodean; el segundo capitán hace sonar el tambor que lleva con fuertes redobles, tañen diminutas campanas, un niño hace percutir una pequeña matraca: Jesús el Nazareno ha sido hecho prisionero por los fariseos.

Salen del templo, el Nazareno va atado de manos con la cuerda que lleva el segundo capitán —quien porta al hombro una espada de madera decorada y pintada como las lanzas— y da fuertes redobles al tamborcito; el Nazareno con una corona de espinas verdes, rostro de sufrimiento, y su túnica morada de vivos amarillos, es llevado por dos hombres en medio de la dos filas de fariseos, porque el Nazareno es pequeño como un niño de seis años. Lo acompañan dos cantadores y un coro femenino que entona cánticos en los que se narra la terrible y desgraciada captura. En el atrio suena la campana, la matraca enorme, los tambores, las pequeñas maracas, los toros...

El Nazareno es conducido directamente hacia su prisión, el Aposentillo. Allí, frente a la mesa, han colocado en el piso un petate nuevecito y sobre él descansan al Nazareno que se queda con la cara mirando hacia la puerta. Cerca y frente de él clavan una estaquita, también decorada y pintada como las lanzas, a ella lo ata su captor. Los fariseos han tomado sus lugares en las bancas; parte de la gente que los seguía entra, algunos llevan velas encendidas. Frente al Nazareno ponen





un madero con cinco ceras encendidas, detrás una cruz. Mientras, los dos hombres cantadores continúan narrando la captura de Jesús y les responde el coro de mujeres arrodilladas.

Cerca de las nueve de la noche cesan los cantos; los fariseos y sus capitanes salen del Aposentillo. Las mujeres se acercan de rodillas a la figura del Nazareno, se persignan y acercan el rostro a su mano izquierda y dicen algo. Como diez mujeres, niñas y adultas, hacen estas reverencias. La gente se retira y el Nazareno va quedando solo. Afuera, un grupo de hombres se reúne al calor de la hoguera; el primer capitán ordena a sus subordinados que vayan a su casa por cobijas, pues esa noche y la siguiente habrán de quedarse a velar junto con los nazarenos a su prisionero.

El Jueves Santo, alrededor de las ocho de la mañana, alguaciles y cabos, en compañía de un grupo de voluntarios, se entregan a la tarea de limpiar el camino. barren con ramas de pino, la tierra por donde habrá de pasar en la tarde la procesión que acompaña al Nazareno en su *via crucis*.

Ese camino es un circuito que mide aproximadamente un kilómetro y medio, que empie-

za y termina en la iglesia, pasando por el Aposentillo, y que recorre casi la totalidad del pequeño valle. Después de barrer, cabos y alguaciles colocan los cuatro calvarios, uno en cada punto cardinal.

Como a las seis de la mañana, de cada cocina llevan al interior del templo dos cazuelas de frijoles, dos de atole y una buena dotación de tortillas. En el interior, las depositan sobre unos petates, cerca del altar, y ahí las dejan durante media hora aproximadamente. Transcurrido ese tiempo sacan las cazuelas con los alimentos y, sobre los petates, las colocan en el atrio, casi frente al templo, e inicia un intercambio de alimentos entre los representantes de cocinas. Los del mayordomo reciben los alimentos de los gobernadores y éstos de los del mayordomo.

Mientras, en el interior del templo algunas imágenes son descolgadas de sus lugares y todas, sin excepción, son cubiertas. Después del intercambio de alimentos, cada grupo regresa a su respectiva cocina a continuar con sus tareas.

A las doce del día, al unísono y durante unos minutos, tocan la campana y lanzan al cielo cohetes. Desde ese momento los fariseos asumen toda la autoridad civil y religiosa, y van a la Jefatura por las llaves de la cárcel del pueblo. Desde ese momento y hasta el Sábado de Gloria a mediodía, el primer capitán de fariseos asume toda la autoridad y toda la responsabilidad; queda prohibido vender en las tiendas, tomar alcohol, bañarse, enamorar, hacer sonar campana alguna, se interrumpe la energía eléctrica y no debe oírse música por ningún motivo. A esta hora los fariseos van al templo y descubren las imágenes y bajan aquéllas que aún se encuentran colgadas, colo-



cando dos hileras de petates en las que descansan de un lado los crucifijos y del otro los santos, poniendo debajo telas blancas.

Cerca de la una de la tarde, los fariseos se forman frente al Aposentillo y, sin mayores preámbulos, se dirigen a la iglesia. Van a traer las figuras del Santo Señor Santiago y de la Virgen de la Soledad; son dos esculturas que habrán de acompañar en su prisión al Nazareno. Después de depositar en la mesa, que está detrás del prisionero, al Santo Patrón Santiago y a la Virgen, un grupo de fariseos acompañados por un cabo, sale a recorrer el poblado para vigilar que todo transcurra sin contratiempo. Otro grupo permanece frente al Aposentillo haciendo guardia con ellos se quedan sus capitanes. Por su parte, las autoridades hacen guardia dentro del templo, dos por parte de la Jefatura y dos por parte de la iglesia.

Dos fariseos traen del templo una ollita de barro, ella acompaña al Nazareno por la estación del *via crucis*, rebosante de agua de pozo y adornada con flores y hojas de cielo blancas y amarillas.

Mientras tanto, el primer capitán pide al alguacil que seleccione a dos niños, de los muchos que están en el atrio, al pie de la matraca grande. Les entrega sendas matracas pequeñas; con las cuales habrán de echar la primera carrera por el camino del *via crucis*; el sonido de las matracas sustituye al de la campana y con ellas van los niños avisando al pueblo, llamándolo para que se prepare. Durante la carrera, los que están al pie de la matraca grande la hacen sonar sin parar, agregando agua a los otates y a la madera para que, durante la percusión, no se quiebren los trozos de oate: la humedad amortiguará el golpe. Hasta el Sábado de Gloria ésa será una de las labores principales de los niños de este pueblo.

En el interior del Aposentillo, al Nazareno le han sustituido la cuerda de pita por un hilo morado que le ata las manos a la estaca. Los dos cantadores hombres entonan cánticos sobre el martirio de Jesús, por culpa del ingrato pecador. "En la columna lo ataron, los soldados con fervor cinco mil azotes le dieron, por tí ingrato pecador".

Como a las dos y media de la tarde, los cargadores de Cristo, o cristeros, se van a las faldas de un cerro cercano a cortar ramas de capulín. Con ellas elaboran, al pie del árbol, unas coronas que durante las procesiones del jueves y del viernes ceñirán a sus cabezas.

Cerca de las tres de la tarde parten dos carreras más de niños, con un intervalo entre una y otra de treinta minutos. Ellos llevan sus matraquitas y la que está en el atrio "suena y suena". Vienen del pie del cerro los cristeros y traen un enorme bulto blanco en el que llevan las coronas. Entran en el templo.

Alrededor de las tres y media, el primer capitán concentra a sus hombres frente al Aposentillo, los forma y parten hacia la Casa Real, llevando sus lanzas y unas ollas de peltre o unas cubetas de plástico. Frente a ésta, se encuentran las dos cocinas, —la del gobernador y la del mayordomo—, en las cuales los fariseos esperan en un portal amplio y enorme, a que de cada una de ellas empiecen a servir los alimentos.

El primer servicio lo hacen de la cocina del gobernador, vienen los jueces con sus ayudantes y reparten, en unas jcaras de barro y de buen tamaño, frijoles, que reciben con agrado

fariseos, nazarenos y acompañantes en sus ollitas y cubetas. Después el atole y las tortillas. Al terminar, la cocina del mayordomo inicia su ronda con los mismos procedimientos y en el mismo orden. Muy pocos de los ahí presentes prueban los alimentos; la mayoría los guardan en sus recipientes que, después de las dos vueltas de repartición, rebozan de frijoles, atole y tortillas.

Cuando se ha repartido a todos, y no falta nadie por servir, los representantes del gobernador y del mayordomo se dirigen, cada uno en su momento, a los presentes diciéndoles que

agradecen mucho su asistencia y esperan que los perdonen por haberles dado tan poco, que ellos hubieran querido ofrecerles más. Los fariseos y acompañantes replican diciendo que por el contrario, ellos agradecen las atenciones, argumentando que los alimentos han sido más que suficientes. Acto seguido, se levantan y se retiran cada uno por su rumbo, llevando sus lanzas y sus ollitas: van a sus casas a compartir con su familia el alimento.

Entre las cuatro y seis y media de la tarde, todos los que participan en la procesión hacen los preparativos necesarios. Los fariseos y los nazarenos acomodan al Nazareno en un banco de respaldo, a una *ataushcar*, y en la parte de abajo le amarran dos tiras macizas y largas de pino para poder transportarlo en andas; dentro del templo los cristeros preparan los crucifijos que llevarán sobre el hombro.

Cerca de las seis y media de la tarde se acomodan los participantes en el interior del templo. En la entrada, de cara al atrio, se colocan en línea tres niños: el de en medio lleva una cruz de hoja de lata metida en una vara de otate larga; a cada lado de él va otro portando



candeleros similares con velas encendidas. Detrás de estos tres niños se forman otros dos, llevan levantada hacia arriba una matraca. Detrás de ellos, una larga fila de cristeros que portan el crucifijo sobre el hombro izquierdo se cubren la cabeza con la corona de hojas de capulín y, para no tocar el crucifijo, se ponen en el hombro y la mano un paliacate; son once crucifijos, el que cierra la fila es el de mayor tamaño; a esta fila la rodean otros cristeros, quienes durante el recorrido relevarán a los portadores. Siguen a esta fila tres jóvenes que, uno tras otro, portan las imágenes de San José, San Bernardino y otra pequeña de un santo franciscano. Detrás de ellos se forman mujeres que, por parejas o en fila, llevan imágenes de la Virgen María y retablos de la Virgen de Guadalupe. Acompañan a todos estos cargadores un buen número de personas que irán relevándolos en la tarea.

Cuando todo este conjunto avanza y sale del templo al atrio, los niños que han estado al pie de la matraca, unos veinticinco que no llegan a los doce años, se colocan a la cabeza de la procesión bajo la vigilancia del topil, quien habrá de vigilar su orden y buen comportamiento. Por su parte, a los niños que portan cruces, candeleros y matracas, los vigila un alguacil de la iglesia. Al lado del Nazareno van dos niños y dos adultos vestidos de color morado y con un lazo al cuello; forman parejas intercambiables en los relevos que transportan a los crucifijos. Casi al final de estos grupos en formación, cerca de los jóvenes que portan imágenes de santos, van dos músicos: uno toca sones tristes en un violín, acompañado de otro que hace sonar suavemente un tambor. Cierran la procesión, a una buena distancia del grupo, tres hombres en

línea; el de en medio lleva una enorme tambora, y los de allado llevan, cada uno, una *caguayana* (enorme machete de acero).

Por su parte, los fariseos se forman frente al Aposentillo y, en cuanto ven que la procesión se asoma a la puerta del atrio, ordenan a los nazarenos que traigan a Jesús. Con el Nazareno en andas se colocan en el centro de las dos líneas de fariseos. Junto a los portadores, de cada lado, se colocan dos hombres que llevan al hombro sendas carabinas. El Nazareno sale, los fariseos inclinan hacia él sus lanzas como protegiéndolo. La cabeza de la procesión se detiene frente al Nazareno y le brinda reverencias. En cuanto el último crucifijo pasa frente a él, inmediatamente avanzan los fariseos con su prisionero y se colocan justo detrás de aquél. Con este acto se completa el grupo de procesión.

Mientras el Nazareno va por el *via crucis*, la matraca grande que está en el atrio no deja de tocar. De esa tarea se encargan los niños que se han quedado de guardia. Entre el crucifijo y el Nazareno se han colocado los dos hombres cantores y el coro de mujeres que entonan cantos sobre la Pasión. Camina la procesión lentamente, y por momentos se detiene para que los portadores sean relevados.

Al arribar al primer calvario ya los espera la Virgen de la Soledad, que se encuentra acompañada de una cera encendida. Al pie del calvario han puesto un petate donde habrá de descansar el Nazareno, mientras una fila de fariseos se coloca detrás para seguir protegiéndolo. Toda la procesión se hinca y, aprovechando la visita del obispo franciscano de Nayarit, quien durante toda la Semana Santa se mantuvo respetuosísimo de la costumbre tepehuana, se le pide que dirija las oraciones de padres nuestros y aves marías. En cuanto termina el rezo, los cantores, siempre atentos a los redobles de tambor que da el segundo capitán, inician sus cánticos. La procesión se pone en pie y, tomando su formación, sigue avanzando hacia el segundo calvario.

Al llegar a éste ejecutan los mismos actos, haciendo otro más: el crucifijo grande, que va por delante del Nazareno, es apenas recostado de espaldas en la esquina derecha del calvario, a los pies de la Virgen de la Soledad. En los dos calvarios siguientes esta acción habrá de repetirse.

La procesión avanza hacia los dos restantes calvarios. Anochece y las velas, que van envueltas en hojas de encino roble para que el aire no las apague, empiezan a iluminar el camino; suena el violín y los tambores, los cantores y su coro femenino no descansan. Tampoco descansan los cabos que dan vueltas y vueltas, cada uno en sentido contrario al otro, alrededor de la procesión, porque tienen que vigilar que nadie se retrase, se salga de la formación, se vaya o se adelante. Para eso llevan sus varas y mecates amarrados a la cintura.

El camino del *via crucis* empieza y termina en el templo, pasando siempre por el Aposentillo. Y frente a éste, después de recorrer los cuatro calvarios, los fariseos se separan de la procesión, se forman de la misma manera en que se encontraban al inicio y esperan a que el resto de la formación avance rumbo a la iglesia.

Al pasar frente al Nazareno, las imágenes que le seguían, todas y cada una en su momento, le hacen dos reverencias y continúan su camino; los cantores y el coro femenino les sigue detrás y dejan de cantar cuando todas las imágenes y crucifijos se encuentran dentro del templo.

Por su parte, el Nazareno es llevado en andas por sus portadores al interior del Aposentillo. Entra de espaldas y allí se queda otra noche

más prisionero, mirando hacia la iglesia, vigilado por los fariseos, cuidado y atendido por los nazarenos quienes lo desatarán del *ataushcary* lo despojarán de la pequeña cruz de madera, pintada de verde con vivos dorados, que durante todo el trayecto soportó sobre el hombro izquierdo.

Cuando todo ha terminado, los fariseos y conocidos se reúnen al calor de la hoguera a platicar, a bromear, a fumar. Poco a poco la gente se retira rumbo a sus casas, a descansar, pues son pasadas las nueve y media de la noche, y porque el día de mañana, el Viernes Santo, es un día largo.

Viernes Santo cerca de las nueve de la mañana, mientras a la enorme matraca del atrio manos infantiles no le dan descanso, sale la primera carrera de niños matraceros que van veloces por el camino del *via crucis* llamando a los pobladores. La carrera anuncia que hay que irse preparando para congregarse, después de la tercera y última carrera, entre el Aposentillo y la iglesia.

Desde el miércoles por la tarde están trabajando las cocinas. Las señoras asisten a colaborar por invitación expresa de las *fiesteras*, esposas del gobernador y del mayordomo que se encargan de dirigir las tareas de sus respectivas cocinas. La madrugada del jueves las encuentra en las labores de moler el maíz, de preparar tortillas, de cocer los frijoles y el atole.

Por su parte, los hombres, principalmente gobernador y mayordomo junto a sus ayudantes, se encargan de surtir a las cocinas de leña, piloncillo, maíz, frijol, agua, mover los enormes cazos, y de vigilar que el atole no se pegue. Para este día, Viernes Santo, además de frijoles, atole y tortillas, cocinarán caldo de pescado.

De la molienda del maíz se encargan principalmente los jóvenes varones y mujeres, ellos accionan los molinitos manuales mientras ellas, frente a ellos, vierten poco a poco el maíz en la boca del molino: primero los granos cocidos, después una segunda molida para obtener una masa más fina. En esos momentos, aprovechando ese espacio abierto por el trabajo colectivo, de pie y uno frente al otro, pueden platicar, contarse cosas en voz baja, intercambiar miradas y sonrisas, enamorarse (no olvidar que son días santos, días en que les está prohibido, bajo pena de ser azotados, enamo-



rarse abiertamente). En las puertas de la cocina se amontonan los jovencitos, esperando el momento en que un molino se desocupe, aquél en el que está la muchacha de su interés, para proponerse como relevo en la molienda. Por su parte, las señoras aprovechan la presencia de conocidas y familiares para comentar las últimas noticias, o hablar sobre cómo va la fiesta, sin dar tregua alguna a su trabajo.

Unos minutos después de las diez de la mañana sale la segunda carrera de niños portando matracas. Al pie de la matraca grande, que suena sin descanso, se congregan alrededor de treinta o cuarenta niños no mayores de doce años. Ellos tienen que estar ahí, desde el jueves hasta el sábado a medio día, haciendo guardia; llegan como a las ocho de la mañana y se retiran después de que acaban las procesiones, se les da permiso de ir a comer y siempre se mantiene una guardia como de diez personajes. Son vigilados por los fiscales, que no les permiten que "anden por ahí travesando", alejados de su tarea.

En el interior del Aposentillo, fariseos y nazarenos se dedican a adornar la urna del Nazareno moribundo. Desde temprano han

traído una urna de madera pintada de azul con vivos rojos. Adentro recostaron al Nazareno amortajado, un pafuelo blanco le cife la cabeza, que le descansa sobre una almohadita tejida en blanco, con el rostro cubierto por un paliacate rojo. Las columnas de la urna son adornadas con flores amarillas, blancas, moradas, anaranjadas, rojas, rosas y con hojas verdes oscuras y diminutas.

En la parte superior de la urna floreada le han colocado, a lo largo y ancho, una trenza de papel china rosa y blanco; para transportarla en andas le ataron, entre las patas, unos travesaños de madera. Toda la labor de adornar la realizaron sobre un petate nuevo, instalado frente al otro en el que siempre ha estado de pie el Nazareno. La cruz que éste llevó sobre el hombro izquierdo el día de ayer, durante el recorrido de los calvarios, es fijada a la urna y a los pies del Nazareno, en dirección hacia afuera, mirando hacia el templo.

Parte la tercera carrera de niños alrededor de la diez y media de la mañana. Los cabos llevan lanzas con las puntas hacia el piso, y los hombres, que el día de ayer vigilaban al Nazareno durante la procesión, portan las carabinas con el cañon hacia abajo.

Animosos y alegres, pasando de las once de la mañana, convocados por los redobles del tambor del segundo capitán y por los cometazos de los toros, se concentran frente al Aposentillo los fariseos.

Los nazarenos sacan la urna con el cuerpo de Jesús, y los fariseos con sus lanzas hacia él, como protegiéndolo, lo rodean y lo llevan con la cruz por delante en medio de las letanías de los cantores hacia el templo; a los lados de la urna van los hombres con las carabinas, quienes llegando a las puertas se quedan allí de guardia.

Entran y llevan directamente hacia el altar al Nazareno. Allí lo depositan, con el costado izquierdo hacia el altar, sobre un petate nuevo. Salen los fariseos sin ceremonia alguna. Los cantadores inician cánticos tristes y lentos sobre la muerte terrible de Jesús: "Ay, válgame Dios, lloremos, ya Jesús murió". Jesús el Nazareno ha muerto.



En el interior del templo, del lado izquierdo, descansan sobre petates y cubiertos con mantas los crucifijos; los pequeños están acostados; los de mayor tamaño, que son tres, descansan la cabeza sobre las bancas pegadas a

la pared; entre banca y madero han puesto petates.

Frente a todos ellos, dándoles la cara, también sobre petates, reposan descubiertas las diferentes imágenes de la Virgen, de los santos y los retablos de la Guadalupeana. Delimitando un camino que va de la entrada al altar, han colocado candeleros, que desde el momento en que la urna es depositada en el altar son encendidos por hombres y mujeres que custodian crucifijos e imágenes: cristeros, nazarenos, alumbradores, portadores.

Afuera en el atrio, niños y jóvenes se entretienen tocando unas flautas de carrizo de cuatro tonos, llamadas *kui vakar*; las manufacturan para estos días y les arrancan múltiples silbidos. Llegando el Sábado de Gloria tienen que ser destruidas, ya no podrán seguir tocando, porque estos días —Jueves y Viernes Santos—, son los únicos permitidos para hacerlo.

Cuando en el interior del templo cesan los cantos, se ve llegar a dos cabos escoltando a cuatro jóvenes voluntarios, que fueron reclutados para hacer la primer guardia de una larga serie, ante el cuerpo de Jesús.

Cerca de las dos de la tarde se forman los fariseos, y lanzas en alto van presurosos, con ollitas, cubetas y morrales hacia la Casa Real. Van a recibir su dotación individual de frijoles, atole, tortillas y caldo de pescado, para después partir a sus casas a compartir con la familia el alimento comunitario.

Después de las cuatro de la tarde se oficia misa, aprovechando la presencia del obispo y sacerdote franciscanos. Esta termina después de las cinco, inmediatamente sale una carrera de niños matraqueros y

los niños del atrio se dan gusto haciendo sonar la matraca grande.

Los fariseos traen leña al lugar de costumbre y encienden una hoguera. Cerca de las cinco y media se forman frente al Aposentillo y parten hacia el templo, por delante de ellos van sus capitanes y los cabos.

Sobre los sombreros rojos, inclinadas hacia afuera y adornadas con listones coloridos de papel, van las lanzas; caminan envueltos en los redobles de tambor y los trompetazos de los toros.

En cuanto los fariseos entran al templo, cerrando la entrada se colocan tres niños portando la cruz y los candeleros de hojas de lata, atrás de ellos toman su lugar en la formación dos niños con matracas. El fiscal que se encarga de cuidar a los niños en guardia permanece al pie de la cruz y de la matraca; los congrega a la cabeza de la procesión que, poco a poco, empieza a salir del templo. El orden en la formación de la procesión es el mismo que guardó el día de ayer. Nada más que, ahora, los crucifijos van acostados sobre los hombros de sus portadores, pues Jesucristo ha muerto.

La procesión camina lentamente con sus necesarias paradas. En cada calvario descansan la urna sobre un petate a los pies de la Virgen de la Soledad. El crucifijo mayor descansa sobre el hombro izquierdo del portador hincado y a los pies de la urna. Los fariseos cubren la urna como ayer cubrían a su prisionero. El caminar de esta procesión es acompañado por los cantores y el coro de señoras que, con aires tristes, no dejan de lamentar la muerte de Jesús y el sufrimiento de su madre la Virgen María. Los cabos corren y corren entorno de la procesión en marcha. Los toros y el tambor del segundo capitán de fariseos de vez en cuando se dejan escuchar; también suenan, quedito, el violín y el tamborcito. A lo lejos se escucha la matraca del atrio, cuando la procesión hincada y respetuosa reza, tan respetuosa que hasta los niños que van a la cabeza enmudecen. En cada calvario un cabo se encarga de llevar a cuatro jóvenes reclutados, voluntariamente o a la fuerza, para sustituir a los que están de guardia en la iglesia. Esta tarea deben hacerla de prisa, pues deben de estar de regreso

para cuando la procesión inicie la marcha hacia el siguiente calvario, ya que tiene que ayudar a vigilar la buena marcha de la misma.

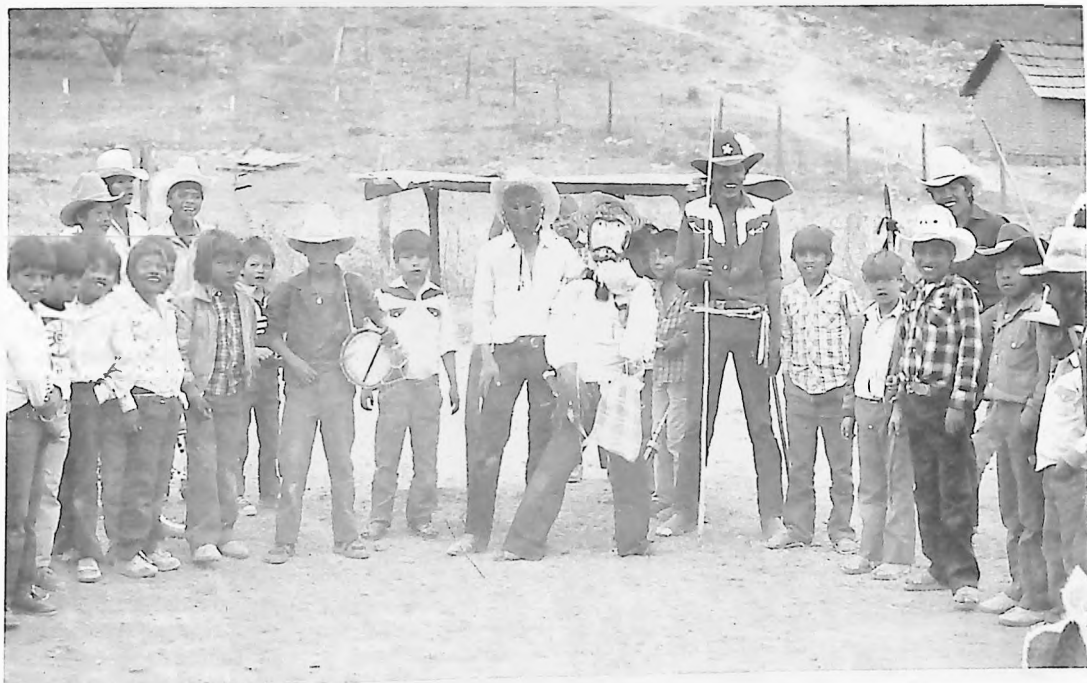
Cerca de las siete de la noche la procesión se dirige hacia el templo. Cuando llega al atrio, los niños que van a la cabeza son separados de la formación y llevados en grupo a los pies de la matraca y a la cruz. El grueso del grupo entra lentamente al templo, donde cada sector acomoda en el lugar que se encontraban al iniciar el recorrido, a crucifijos e imágenes.

Los cristeros se reúnen en el lugar donde empiezan los petates, del lado izquierdo. Esperan a que pasen primero los crucifijos mayores, quienes tienen que ocupar los lugares cercanos al altar. Los nazarenos y fariseos depositan, entre cánticos y alabanzas, la urna en el altar. Los portadores y alumbradores descansan sobre los petates del lado derecho del templo las imágenes, los santos y los retablos.

Los cristeros alinean los crucifijos, los mayores cerca del altar y los pequeños en dirección a la puerta del templo. Mientras unos de ellos se dedican a la tarea de cubrirlos, los otros forman en torno a los crucifijos una valla que, de pie, aísla la zona de los crucifijos del resto del templo.

Cuando todos los crucifijos descansan sobre los petates y bien cubiertos por las mantas, la valla de cristeros se hinca mirando hacia los crucifijos.

De la cabeza de esta fila, cercana al altar, dos hombres se levantan y toman una manta blanca y grande; se dirigen hacia el final de la fila. Empiezan a quitar a los hincados las coronas de capulín y las echan en la manta blanca; al terminar la atan y forman un voluminoso bulto blanco.





Entonces uno de los hombres que iniciaron la tarea, toma el bulto y emprende el camino de regreso en dirección a la puerta del templo, presentándolo a cada uno de los hincados para ser reverenciado a su vez; ellos se inclinan sobre los dos costados de aquél, y hacen como si lo besaran. El bulto termina su recorrido con los cristeros que están hincados cerca del altar, ellos lo cobijan con la manta que cubre al crucifijo mayor. Acto seguido, los cristeros del principio de la línea van caminando sobre sus rodillas, pasando ante cada crucifijo y se persignan, después se inclinan ante ellos, haciendo también como si los besaran.

Los que han cumplido con estas obligaciones se ponen de pie y van a encender velas, a acomodar alguna cosa y se van preparando para velar otra noche más a los crucifijos.

Cerca de la diez de la noche salen los cargadores a traer el pulque que consiguieron los cristeros y que fue colocado en cada uno de los calvarios al terminar la procesión. Dicen ellos que el pulque es el sudor de Jesucristo y se comparte en la Casa Real entre los presentes.

Afuera, en medio de la obscuridad de la noche arde la hoguera del Aposentillo, en torno a ella se juntan fariseos y algunos amigos; ellos tienen que velar aún esta noche. Después de las diez, casi todo el mundo está en sus casas descansando, reponiendo fuerzas para recibir mañana el Sábado de Gloria.

El Sábado de Gloria, el sol sorprende a esta comunidad en plena actividad. Las cocinas empiezan a ser desmanteladas. Ya no arde leña y sólo las brasas dan calor. El interior del templo luce limpio. Imágenes, crucifijos y retablos están en las paredes, en los altares, aún cubiertos de mantas. Los niños a los pies de la matraca y la cruz se agrupan; los han mandado desde temprano al monte para recoger flores de pino y naranjas, los mayores ha-

cen ramitos con las flores que, después de que la Gloria se abra, serán entregados a los santos del templo en calidad de ofrendas.

Entre las ocho y nueve de la mañana, en medio del acostumbrado sonar de la matraca, salen dos carreras de niños. Como a las nueve y media fariseos y cabos se forman en dos filas, y en medio de ellas sus dos capitanes. Entre el Aposentillo y la Casa Real caminan para adelante varios pasos, el primer capitán marca el alto alzando el bastón, en ese momento los fariseos levantan y bajan con rapidez las lanzas y girando media vuelta sobre su derecha vuelven a iniciar el paso. El primer capitán no gira, recorre el camino de vuelta de espaldas y vuelve, después de otros pasos, a mar-

car el alto. Así hasta completar cinco vueltas, acompañados por los redobles de tambor y los sonidos de los dos toros. Terminan, y formados como están se dirigen al Aposentillo donde descansan por unos momentos.

Cerca de las diez son llamados a formación por su primer capitán. Se aprestan para llevar al Santo Señor Santiago y a la Virgen de la Soledad de regreso al templo. En medio de las dos filas, casi adelante de ellos y en línea, dos fariseos llevan al Señor Santiago, un niño a la Virgen y otro la ollita de barro adornada con flores; la Virgen va en medio, el Señor Santiago a su derecha y a la izquierda el niño con la ollita. Los depositan en el interior del templo. En un altar lateral del lado izquierdo descansa el Santo Señor Santiago y junto a él la ollita; frente a él, en otro altar lateral, descansa la Virgen. Sin ceremonias los fariseos regresan rápidamente al Aposentillo, frente al cual descansan sus lanzas y esperan platicando, riendo, fumando.

Parte otra carrera de niños con matracas alrededor de las once de la mañana. A los pocos minutos de que ellos regresan, toman formación los fariseos en el lugar de costumbre, y a la voz de su primer capitán se dirigen hacia la Jefatura de Cuartel, a entregar la Autoridad. Van riendo, contentos en medio de redobles de tambor y de trompetazos de toros.

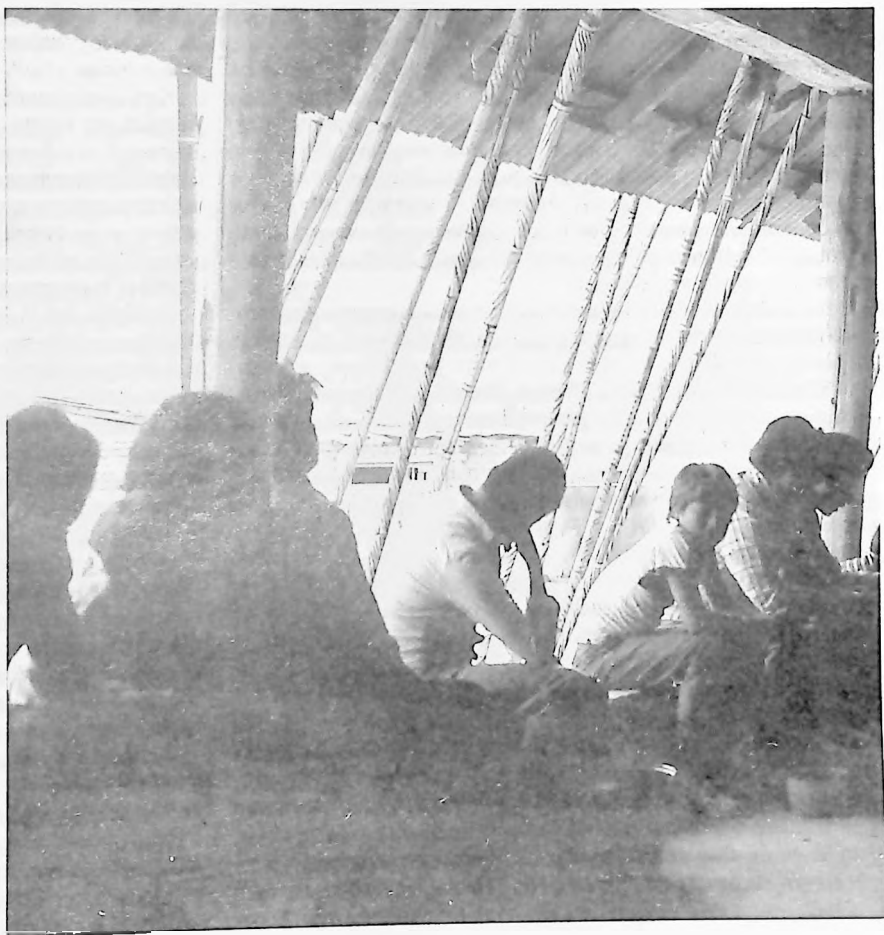
Presiden la reunión en el interior de la Jefatura: el gobernador, el secretario, el regidor y el juez primero. Frente a ellos, sentados en las bancas, des preocupados y alegres, un nutrido grupo de hombres los mira.

Los fariseos permanecen afuera de pie, formados en dos líneas mirando hacia la jefatura, sus dos primeros capitanes entran; se paran frente a las autoridades. Entre respetuoso y bromista el primer capitán les dice que ya terminaron, y que no hay ningún parte que dar, que todo ha transcurrido en calma, sin ningún contratiempo y que se retirarán porque viene siguiéndoles la huella un señor al que no quieren ver.

El gobernador le pregunta, alegre y en medio de las risas y comentarios de la concurrencia, que quién es ese señor del que habla, que por favor le dé más señas, porque él no ha oído hablar de ese misterioso señor. El primer capitán replica que no le puede dar más señas y que espere a la tarde, hora en que por el pueblo se va a aparecer ese señor.

Todos ríen, están jugando a no nombrar al Judas que en la tarde los muchachos con zacate pasearán en burro por el pueblo.

Mientras las risas y bromas alusivas al Judas continúan, el regidor recibe las llaves de la cárcel y sale a verificar que en ella no se encuentre nadie preso; regresa de inmediato y notifica que no hay novedad, que todo está en orden.



Se despiden los primeros capitanes de la concurrencia y regresan felices y contentos los fariseos al Aposentillo. Ahí en la entrada descansan las lanzas, inmediatamente sacan un serrote y hacen ranuras profundas, de tramo en tramo. Conforme van siendo ranuradas las guardan adentro del Aposentillo.

Pasan de las once y media de la mañana. Mientras los fariseos se dedican a serruchar, se acercan a la iglesia grupos de hombres, niños y mujeres, pasan dos hombres con un grueso de cohetes, van los gobernadores y algunos hombres con guitarras y un acordeón; lentamente, más y más gente se concentra en el atrio frente al templo.

Faltan diez minutos para las doce del día y los fariseos terminan su labor, sacan las lanzas y se forman, se encaminan hacia el templo.

Entran y se dirigen al pie del altar principal. Allí están los cargadores con unas varas largas y delgadas de otate; junto a ellos se acomodan los cabos; el primer alguacil sostiene en ambos brazos algunos bastones de mando y solemne mira de pie hacia la entrada del templo.

A las doce del día suenan tambores, toros, matracas, acordeón, guitarras y campanas: afuera truenan cohetes y no para de sonar la campana. Inmediatamente los hombres con las varas largas de otate quitan las mantas que cubren a los santos, imágenes y retabos que la noche anterior fueron colgados de las paredes. Los fariseos empiezan, desde el altar hasta salir un poco fuera del templo, a realizar los mismos movimientos que hicieron hoy por la mañana, avanzar hacia adelante y después regresar, el primer capitán hace lo propio, pero él no sale del templo, se detiene en el umbral. Al iniciar la quinta vuelta, rumbo a la puerta, imprevista y rápidamente los fariseos apoyan las lanzas en el piso y, sin dejar de caminar, con un pie las van quebrando tramo por tramo. Los cabos, que estuvieron atentísimos a los movimientos, los siguen con rapidez y recogen apresuradamente los trozos de lanzas.

En medio de los sonidos de música y madera quebrada se escuchan gritos alegres, y la gente que llena el templo se agolpa detrás de cabos y fariseos.

En el atrio todo es alegría: suena la campana sin parar en medio del estruendo de los cohetes; han quitado la matraca enorme y luce sola la cruz. Los fariseos seguidos de los cabos, se dirigen presurosos hacia el Aposentillo, los niños son liberados de sus obligaciones y van por todas partes corriendo, jugando, buscando trozos de lanzas que pudieran haber quedado por ahí tiradas. Se abrió la Gloria.

En el Aposentillo empiezan a reunirse los fariseos que conforme llegan se sientan; tranquilos van quitando los paliacates rojos a los sombreros. El primer capitán espera sereno y paciente a que todos sus hombres estén ahí reunidos. Cuando ya no falta nadie, él se pone de pie y respetuoso se dirige a ellos diciéndoles que por este año, gracias a Dios, ya cumplieron. Después, entono severo, les reclama que por esos días escuchó quejas de algunos que andaban diciendo que ya no querían continuar con la costumbre, porque gentes de otras partes decían que de nada servía.

El pedía que le dijeran si eso era cierto y que en el mismo momento él presentaba su renuncia; él no se oponía a los cambios, pero mientras no le mostraran con *las pruebas en la mano* cuáles y cómo eran las otras costumbres, él no cambiaría las suyas, porque él estaba obligado —aunque para ello pasara penurias— a continuar

con las costumbres de sus antepasados que *venían desde quién sabe cuánto tiempo atrás*. Todos los presentes, casi al unísono, manifestaron que pensaban como él y se comprometieron para acompañarlo en estas tareas para el año siguiente, si Dios les daba vida.

Aclarada la cuestión, entre solemne, emocionado y alegre, el primer capitán tomó la palabra y les hizo a todos una recomendación, que era también una súplica: si en el transcurso del año, por cualquier motivo, él moría, les encargaba de la manera más atenta que continuaran con la costumbre, que no la perdieran, que buscaran a otra persona para que fuera su primer capitán. Después dirigió palabras respetuosas de agradecimiento a los cabos por la ayuda prestada en esos santos días.

Finalmente se despidió de todos los presentes con la esperanza y el propósito de continuar con la costumbre, *si Dios es servido*, el año entrante.

Después de que abrió la Gloria, se abrieron también las tiendas y en torno a ellas se reunieron los hombres jóvenes, maduros y viejos a tomar refrescos, a comer cacahuates, a platicar, a fumar, a comentar los pormenores y las buenas jugadas de varios partidos de volibol que los jóvenes organizaron. Todos descansan y se van retirando para sus casas.

En algún lugar del monte varios jóvenes se preparan para hacer el Judas de zacate, con figura y proporciones de hombre adulto.

Para la seis de la tarde ya no hay fuego en la esquina del Aposentillo.

En las cocinas ya no queda nadie, sólo un reducido número de jóvenes que almacenan en cada cocina la leña que sobró. Poco a poco la comunidad recobra vida. Las mujeres limpiecitas y seguidas de niños van hacia la iglesia; los hombres forman grupos que van de un lado a otro, o se paran por ahí a platicar y a bromear. Hombres a caballo recorren el pueblo gritando, riendo, fanfarroneando y adornándose como jinetes. Viene un joven tocando un bajo sexto alegremente; va rumbo a la Jefatura.

Pasadas las seis y media de la tarde la gente llena el templo.

En el atrio, un grupo de muchachos, hombres y mujeres, bailan disfrazados la danza del arco, siguiendo los sonecitos que un violinista solitario ejecuta. En el interior del templo, justo a la mitad de la gran y única nave, colocaron

dos mesas: en una descansa el Santo Señor Santiago, a la diestra de esta mesa está la otra, más pequeña y más baja, rebosante de frascos de agua, velas, cestitos con alimentos, retablos, palmillas, platitos con mazorcas de maíz. Son los objetos que el obispo bendijo.

El Santo Señor Santiago mira hacia la entrada, en la mano derecha levanta la espada, con la izquierda sostiene una banderita nacional. Ahí, montado sobre su caballito blanco, da la cara a un grupo de jóvenes que con palmas de papel china colorido en la mano, bailan sonos de matachines con su penacho de pocas plumas oscuras y al ritmo de sonos de violín. En cuanto ellos terminan su danza, se oyen los acordes alegres de una polka ranchera que sale de un acordeón, una guitarra y un bajo sexto.

Cerca de las siete de la noche dos hombres toman al Señor Santiago, y en medio de la música norteña se encaminan hacia la puerta del templo, por delante de ellos avanzan los matachines, que no paran de bailar ni de reverenciar al santo. El Señor Santiago se detiene en el umbral, afuera, en el atrio y frente a él, como a diez metros de distancia, el regidor ondea una enorme bandera nacional: le rinde honores en medio del tañir de la campana y del estrépito de los cohetes. En cuanto terminan los honores, acompañado de música norteña y de reverencias bailadas de matachines y danzantes del arco, el santo se dirige a la entrada del atrio para detenerse mirando hacia afuera, para recibir reverencias de los jinetes, que en cuanto lo ven asomar se descubren las cabezas.

Salen del atrio y se dirigen a la Jefatura de Cuartel. A la cabeza van los hombres de a caballo, seguidos por los dos grupos de danzantes, vienen después la bandera seguida por el Santo Señor Santiago, a cuya izquierda viene dando pequeños redobles un tambor, y detrás de éste los músicos norteños no paran de tocar, hasta el final vienen gentes del pueblo siguiendo de cerca a esta comitiva del Santo Señor Santiago. Se dirigen hacia la jefatura, donde descansará el Santo hasta las tres de la mañana del otro día, en que saldrá acompañado de la misma comitiva a recorrer el camino de los calvarios para borrar, uno por uno, los rastros del sufrimiento de Jesús.

Cubrieron el escritorio principal de la Jefatura de Cuartel con un mantel, pusieron allí

al Señor Santiago. Los matachines dan inicio a una danza sencilla en su honor, mientras los norteños siguen tocando polkas y canciones rancheras. La gente que venía siguiendo al Santo y acompañantes se distribuye en las bancas del enorme salón de la Jefatura a mirar, a escuchar y a rendir honores y respeto a su Santo.

Norteños, danzantes del arco y matachines se relevan en rendir honores al Señor Santiago. Así continuarán hasta las once de la noche, tiempo en el que tomarán un descanso porque a las tres de la mañana del domingo saldrán con el Santo a recorrer los calvarios.

El Domingo de Resurrección, entre las tres y cuatro de la mañana, el Santo Señor Santiago recorre el camino de los cuatro calvarios, va acompañado por el mismo grupo que en la tarde del sábado lo llevó del templo a la Jefatura de Cuartel: van en el mismo orden de formación y se les han unido dos alumbradoras y una señora que porta el sahumador quemando copal.

El grupo va animoso, dando gritos alegres en medio de la música de los norteños y el continuo tronar de cohetes. Encima de cada calvario instalan al Santo y a sus pies, bajo su espada, se coloca el regidor con la bandera, las alumbradoras flanquean al Santo; dejan de tocar los norteños, sueñan las campanas de la iglesia y los matachines y danzantes del arco inician juntos, cada uno por su lado y frente al Santo, sus danzas.

Cuando ellos terminan de bailar, el grupo inicia una marcha hacia el siguiente calvario.

Antes de cada calvario hay un pequeño arroyo donde la bandera *bendice el agua*: moviendo la bandera de un lado para otro y de arriba para abajo, mientras uno o más jinetes permanecen dentro del agua sobre sus monturas, en tanto que alguien hace estallar cohetes a las patas de los caballos.

Así caminan hasta llegar al cuarto calvario, donde prenden veladoras y, mientras los bailadores no paran, un grupo de hombres enciende una gran hoguera frente al Santo. Poco a poco las gentes van retirándose. En el cuarto calvario el Santo Señor Santiago y la guardia de hombres en la hoguera esperarán la salida del sol.

Pasadas las ocho de la mañana el abanderado, los hombres de a caballo, los danzantes, los músicos y demás gentes —entre desvelados y alegres, en medio del tañir de campana y de explosiones de cohetes—, van por el Señor Santiago. Lo retiran del calvario ceremoniosamente y lo llevan a la Jefatura de Cuartel. Ahí descansa una hora, tiempo en que bailarines y músicos le rinden honores, cada quien a su manera y en su momento.

Poco antes de las nueve de la mañana, el Señor Santiago y sus acompañantes inician el camino hacia el templo. Cuando se han alejado un poco de la Jefatura hacen un alto y esperan a un grupo, compuesto en su mayoría por mujeres, que portan una imagen de la Virgen de La Candelaria acompañada de música de tambora, de violín y tamborcito, y de una banderita amarilla con una cruz roja al centro. La Virgen viene a recibir al Santo con su séquito e insignias.

A cierta distancia este grupo se detiene. Ambos inician una serie de cuatro saludos, en los que cada portaestandarte ondea, uno después del otro. Después de cada saludo caminan unos pasos y se van acercando lentamente.

Cuando están casifrente a frente, el Santo avanza por el costado derecho de la Virgen que hace lo mismo, girando para quedar otra vez el uno frente a la otra. Intercambian saludos con banderas, avanzan hasta quedar cerca de frente el uno a la otra, colocan en medio de ellos el sahumero que los envuelve por unos momentos en una nube de humo de copal.

Después, la Virgen de La Candelaria se coloca del lado izquierdo del Santo Señor Santiago y empiezan a caminar rumbo al templo. Se detienen en la entrada del atrio para despedir a los hombres de a caballo. Caminan hacia el templo y hacen alto justo a la entrada, voltean y reciben saludos de las banderas. Entran en medio del tañir de la campana y los redobles del tambor. Los matachines inician una danza que dura pocos minutos, mientras acomodan en sus respectivos lugares a la Virgen y el Santo.

Afuera se ha quedado la bandera tricolor haciendo guardia. Cerca de las nueve y media da inicio una misa, del templo sale el gobernador con algunos hombres en dirección a la jefatura, con ellos se va también la bandera.

En la Jefatura de Cuartel, presididos por las autoridades se reúnen los hombres acompañados por los músicos norteños que no dejan de tocar. Cerca de las diez de la mañana, el gobernador se dirige a la alegre concurrencia para invitarlos a *ir por ahí, a todos los que sean gustosos*, y como todos los son, salen de la jefatura con el sombrero en la mano siguiendo a la bandera y a las autoridades; se encaminan en dirección al cuarto calvario, porque más allá de él, cruzando un arroyo y al pie de una loma, está atado a un palo y esperando la hora de su muerte el Judas.

Es un grupo numeroso de hombres que se detienen como a cien metros de distancia del Judas; allí, al pie de la bandera, colocan una banca de madera para que las autoridades se sienten. Es costumbre dispararle con pistolas al Judas para después quemarlo, pero en esta ocasión es así porque mandaron de la capital del estado a cinco policías judiciales para vigilar el orden de estas fiestas; y por lo tanto nadie se atreve a sacar sus armas por temor que se las confisquen; así que invitan a los judiciales a tirar.

Ellos aceptan y disparan sólo cinco tiros; y como no quieren continuar gastando balas, un joven se coloca una máscara de matachín, toma la espada de uno de los cabos y se dirige, jugando a esconderse,

a enfrentar al Judas. Llega frente a él, le propina unos golpes con la espada, lo derriba y se trencan en una lucha cuerpo a cuerpo. El joven enmascarado prende fuego al Judas, con cuyo cuerpo de zacate envuelto en llamas, Termina la Semana Santa.

Los hombres regresan a la Jefatura de Cuartel, van a que se les libere, a que se les dé permiso de retirarse a sus casas, a sus rancherías que están en anexos lejanos. Se despiden y se van tranquilos y felices, porque este año cumplieron otra vez con su costumbre.

Bibliografía

- Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, tomo 1, SEP, México, 1940, pp. 353-363.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, Era, México, 1972.
- Gámiz, Everardo, *Monografía de la Nación Tepehuana que habita en la región del sur del estado de Durango*, Ediciones Gámiz, México, 1948.
- Hinton, Thomas B., *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, INAH, Colección SEP-INI, México, 1972.
- Lumholtz, Carlos, *El México desconocido*, tomos 1 y 2, INI, México, 1902.
- Sánchez Olmedo, José Guadalupe, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y mexicanos*, Colección Científica 92, SEP-INAH, México, 1980.

Juan Gamíño, José Luis Moctezuma, Grissel Soto, María Ambríz y Joaquín Paez son egresados de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH.



Notas

Vicente Castellanos Cerda

Durante siglos hemos tenido la esperanza de que la ciencia desplazaría satisfactoriamente a la religión y a las ideologías en la comprensión total de nuestro mundo, esperanza que tenía su base en el carácter repetible y objetivo del conocimiento científico. Ibamos en busca de la verdad eterna, de los hechos independientes, es decir, de la realidad pura y externa, y por lo tanto, incuestionable. La ciencia ocupaba el lugar de Dios y de la superstición. Sin embargo, a partir de las últimas tres décadas han comenzado a revivir diversos movimientos teóricos, culturales y epistemológicos preocupados por desenmascarar a "la realidad", de cuestionar los presupuestos y/o esquemas tradicionales en que se sustenta.

El pensamiento científico nos ha enseñado a crear estructuras, basadas en la experiencia, para adelantar hipótesis o conclusiones; no sólo en el terreno de la ciencia, sino también en el de la vida cotidiana. Nos ha permitido ir tras las causas de los efectos, aunque no ha explicado los efectos sin causas, es decir, se muestra impotente ante las situaciones en que el futuro modifica el presente, en donde antes de que ocurra un suceso ya han sido creadas sus condiciones de existencia. Estamos hablando de "las profecías que se autocumplen" como un proceso al que se somete toda realidad, científica o no, haciendo grave daño al pensamiento causal y a los presupuestos de objetividad y de "realidad externa". Tal vez, el acto de conocer sea más una profecía que se autocumple que una verdad exterior.

Lo anterior es más claro en unas disciplinas que en otras. Por ejemplo, se ha dicho que

la psiquiatría no es capaz de reconocer la locura de la normalidad, poniendo en duda el criterio de "adaptación a la realidad" porque basta con que el profeta doctor, en pos de sus presupuestos, diga que tal persona es anormal para que todas sus formas de conducta sean tefidas por esa clasificación. Aunque es más sorprendente que se nos diga que la madre de las ciencias, las matemáticas, también posee sus *trampas* en las que cae constantemente en defensa de sus ideas y de sus costumbres de razonamiento, incluso, conceptos tales como el tercero excluido (lo matemáticamente imposible), se homóloga con esquemas de las ideologías (lo ideológicamente inaceptable). En ambos casos, resulta una situación de exclusión y de rechazo, ya que es mejor tener un grado de seguridad intelectual que una paradoja como señal de que las cosas ya no son como eran.

En este sentido, el libro está inscrito en las teorías contemporáneas del conocimiento: autorreferenciales, paradójicas y relativizadoras. Posee un nuevo enfoque epistemológico: *el constructivista*, a través del cual se propone *reconocer* cómo conocemos. En términos generales, se espera que el filósofo, el científico, el hombre común tomen conciencia de su acto de conocer, de que, como dice el provocativo título, se tenga presente que toda realidad es inventada y construida para cumplir un fin que, efectivamente, se cumple. En este nuevo marco, sujeto y objeto dejan de existir por separado, el pensamiento causal pierde su objetividad y los deseos por una "realidad absoluta" se desvanecen.

Al parecer, la vida está más cerca de la literatura que de las matemáticas. El escritor no está lejos del científico, ya que ambos construyen un mundo que no existe, ajeno a ellos, aunque el primero siempre estará planteándose en sus construcciones una doble ficción: la que se refiere a un mundo imaginario, que la misma literatura crea, y la relacionada con el mundo "real", igualmente inventado.

El constructivismo no desea el suicidio de aquéllos que no pueden vivir sin la idea de una comprensión absoluta del mundo ni tampoco quiere la búsqueda inútil del hombre optimista que no se cansa de luchar por encontrar esa "realidad eterna". Lo que pretende es que el hombre se sienta *responsable* de su mundo, que acepte la culpa como propia y no que la proyecte a las circunstancias o a otros seres vivos. Neutraliza al tercero excluido.

Este hombre al aceptar como propia toda realidad se volverá tolerante ante otras creaciones de ésta y, sobre todo, recobrará plena libertad al saber que tiene la posibilidad de forjar su realidad de otra manera.

Finalmente, si la "realidad" es una construcción de los hombres, entonces ¿qué realidad es la propia del *constructivismo*? Más que crear o explicar la "realidad", esta corriente pretende decirnos que al tomar conciencia del acto de conocer, deja de existir la separación entre sujeto y objeto, y entre las demás parejas de opuestos,

abriendo el camino a las paradojas que, por su carácter contradictorio, conducen a un conocimiento autónomo y relativizador.

Watzlawick, Paul (compilador), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Colección El mamífero parlante, Gedisa, Barcelona, 1988, 277 p.

EL VIAJERO SUBTERRANEO. UN ETNOLOGO EN EL METRO

Yolanda Mercader Martínez

Esta obra muestra un nuevo enfoque de la antropología urbana. En ella se analiza que el uso del metro no es sólo transportarse de un punto a otro, sino que es el resultado del entrecruzamiento de la memoria colectiva, imágenes subjetivas y estrategias interpersonales.

El metro juega con dos posibilidades: el *metro-símbolo* y el *metro simbólico*. Los productos de la industria humana pueden simbolizar los grandes temas antropológicos: la identidad, la relación, el destino.

El metro en cuanto nos acerca a la humanidad cotidiana, desempeña el papel de un vidrio de aumento y nos invita a medir un fenómeno que, sin él, correríamos el riesgo de ignorar.

La frecuencia en el uso del metro nos enfrenta ciertamente con nuestra historia, y esto en más de un sentido. Nuestros itinerarios de hoy se cruzan con los de ayer, trozos de vida de los que del plano del metro se pasa a la agenda de nuestro corazón. La pluralidad de elementos que definen el yo es una realidad compuesta, transitoria y efímera, producto de herencias y diversas influencias, objeto de estudio de los etnólogos (relativistas o no) que dedican siempre parte de sus estudios a la noción de persona, a su vez absolutamente indispensable para comprender aquellos capítulos que tratan sobre organización social y economía.

Los recorridos en el metro tienen evidentemente una carga histórica, el tren se desliza por nuestra historia a velocidad acelerada, incansable, cual una

lanzadera va y viene en los dos sentidos, une los grandes nombres, los lugares ilustres y los grandes momentos. De manera que tomar el metro sería en cierto modo celebrar el culto a los antepasados. Pero ese culto, si es que lo hay, es inconsciente; muchos nombres de estaciones nada dicen a quienes los leen o los oyen, y aquellos a quienes dicen algo no piensan necesariamente en el objeto cuando pronuncian el nombre. Podría objetarse, entonces, que se trata de un culto muerto: lejos de confrontar a la sociedad de hoy con su pasado y a los individuos que la componen con su historia, los recorridos del metro dispersan por los cuatro puntos cardinales a hombres y mujeres presurosos o fatigados que sueñan con vagones vacíos y andenes desiertos, empujados con la urgencia de su vida cotidiana, y que en el plano que consultan o en las estaciones que se suceden, sólo perciben el discurso más o menos rápido de su propia existencia personal, apreciada en términos de adelanto y de retraso.

Si es cierto que cada uno tiene su propio pasado, no es menos cierto que algunos pueden experimentar el sentimiento de compartir con otros algunos fragmentos de su pasado. Y los recorridos en el metro aseguran dicha complicidad en puntos de referencia estables y combinados con calendarios y plazos regulares.

Cuanto más se aleja el metro del corazón de la ciudad, más se pierde el sentido de la historia. Parece que los nombres de las estaciones subrayan más su origen geográfico que histórico.

Tampoco se debe ignorar que los nombres de las estaciones tienen una naturaleza histórica fundadora y mítica: son nombres sacralizados, que invitan al respeto, aun cuando ignoremos su sentido. Un ejemplo claro de éste es cuando hacen uso del metro viajeros foráneos o extranjeros, que al oír o ver el nombre de una estación, éste les produce un arrobamiento. Estos extranjeros dan cuerpo a nuestra historia; ella existe, puesto que ellos la encuentran en donde los viajeros aborígenes forman parte de la decoración, asignados a desempeñar un papel de testigos de oficio.

Si alguno de estos extranjeros nos pregunta sobre el origen de alguno de esos nombres, contestaríamos al igual que lo haría un viejo aldeano de una pequeña comunidad: no tenemos la menor idea, siempre conocimos los nombres sin haber comprendido nunca que pertenecen a nuestra identidad.

No es pues absolutamente cierto que los viajeros del metro no tengan ocasiones de percibir que comparten con otros algunas referencias históricas o algunos restos del pasado. Sólo que esta experiencia rara vez es colectiva. El metro no es un lugar para la sincronía, a pesar de la regularidad de los horarios: cada cual celebra ahí por su cuenta sus fiestas, cada biografía es singular y el humor de un mismo individuo es bastante variable para una efervescencia colectiva. Pero sobre todo hay que admitir que cotidianamente toman itinerarios que no pueden dejar de tomar, atados a los recuerdos que nacen de la costumbre y a la que a veces subvierten: los individuos gozan, ignorándola, presintiéndola a veces, la historia de los demás y pasan por los caminos marcados por una memoria colectiva trivializada, cuya eficacia sólo se percibe ocasionalmente y a la distancia.

Las regularidades del metro son evidentes y están instituidas. El plano del metro es indispensable para que pueda producirse una eficaz circulación subterránea, y las enunciaciones que dicho plano autoriza se expresan naturalmente en términos impersonales, que subrayan a la vez la generalidad del esquema, el automatismo de su funcionamiento y el carácter repetido de su utilización.

Este lenguaje de guías de cualquier clase es un tanto ritual, toma el tono de generalidad impersonal; no se sabe bien si el "tú" o el "usted" designan aquí una subjetividad singular o una clase de individuos anónimos.

Sobre el telón de fondo del metro, nuestras acrobacias individuales parecen participar así, de manera felizmente apaciguante, de la suerte de todos; de la ley del género humano que resume algunos lugares comunes. El metro simboliza un extraño lugar público, maraña de recorridos, y algunas prohibiciones explícitas que acentúan su carácter colectivo y regulado.

La ley del metro sitúa el recorrido individual en la comodidad de la moral colectiva, y es en este aspecto que dicha ley es ejemplar de lo que se podría llamar la paradoja ritual: siempre vivida individualmente, subjetivamente, sólo los recorridos le dan una realidad individual y, sin embargo, es eminentemente social, la misma para todos. Es la ley que confiere a cada uno ese mínimo de identidad colectiva por el cual se define la comunidad.

Tal vez la etnología pueda ayudarnos a comprender lo que nos es demasiado familiar para que no resulte ajeno, y en el caso presente aclarar la paradoja resumida por nuestra intuición vaga e inmediata: que no hay nada tan individual, tan irremediablemente subjetivo como un trayecto en el metro y que, sin embargo, nada es tan social como semejante trayecto, no sólo porque se desarrolla en nuestro espacio-tiempo sobrecodificado, sino también, y sobre todo, porque la subjetividad que expresa y que lo define, en todo caso forma parte integrante, como las demás, de un hecho social total.

Los trabajos de Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss son la base teórica sobre la que se sustenta el trabajo etnológico sobre el metro.

Así, uno de sus puntos de partida es que toda experiencia social es objeto: "Toda sociedad diferente de la nuestra es objeto, todo grupo de nuestra propia sociedad, pero diferente de aquel al que pertenecemos, es objeto, y hasta todo uso de ese grupo al cual nos adherimos es objeto".

Ahora bien, el viaje en el metro, si se define en general como individual, es simultánea y eminentemente contractual. La índole del transporte puede variar, y por lo tanto, también las formas de la naturaleza del contrato entre formas de apremio y formas más flexibles y liberales.

Se presenta al metro como un espacio en el que convergen ladrones, mendigos, cantantes y comerciantes, y donde éstos tienen un papel de rejuego dentro de un sistema simbólico, provocador, evocador y seductor.

Al etnólogo que está en el metro se le impone la necesidad de aprehender toda individualidad como recapitulación, por sí misma, del todo social, y se le impone la necesidad de aplicar a cada individualidad el proceso ilimitado de objetivación del sujeto. El etnólogo puede, mediante la imaginación y el razonamiento, tomar la medida relativa de todas las objetividades posibles.

Al poner en juego el sistema simbólico del metro, se referirá a la

estancia del etnólogo bajo tierra. Los recorridos en metro dependen del empleo del tiempo de quienes los realizan, porque al cambiar de actividad a ciertas horas, cambian también de lugar. Estos pueden ser de carácter técnico o cambios de papel de la vida profesional a la vida privada. El espectáculo del metro adquiere un carácter novelesco, especialmente en los corredores de empalme que toman los pasajeros cuando cambian de línea, como cambia uno de sistema simbólico y de práctica simbólica al cambiar de vida a horas regulares. A no ser que excepcionalmente algún suceso particular los desvíe de los senderos trillados y de sus líneas habituales.

Así, el metro funciona, o puede ser considerado, como un conjunto de sistemas simbólicos, que muestran ciertos aspectos de la realidad y mantienen entre sí relaciones con otros sistemas simbólicos.

En el metro, cada día, es evidente que hay individuos que realizan su primer recorrido y otros que hacen su último viaje.

Finalmente, el autor propone una metodología, que deberá aplicar el etnólogo urbano. Propone realizar una monografía, que considera como un excelente ejercicio etnográfico. Ante todo habría que esbozar un esquema que indicara el nivel y emplazamiento de cada andén, que señalara la articulación de los corredores de dos manos o de mano única que permiten llegar a cada uno de ellos y pasar de uno a otro, que distinguiera y situara exactamente la entrada principal y las demás entradas, las ventanillas donde se venden los boletos, que apreciara la dificultad de acceso a los diferentes puntos en que se toman los trenes, la longitud de los corredores y las escaleras, y eventualmente la comodidad de las escaleras mecánicas. Este estudio del medio natural, o sea de la morfología física, es un estudio previo e indispensable para quien quiera apreciar más finamente el grado de costumbre de ciertos viajeros, y las diversas dificultades de otros improvisados (extranjeros, ancianos). Y más allá de todo esto, se trata de apreciar la sociología particular de las diferentes líneas, o mejor dicho, de las diferentes combinaciones de líneas: dime a quién escuchas y te diré qué líneas tomas.

El trabajo cualitativo propiamente dicho podría realizarse en dos direcciones. Dentro de la estación misma, debería hacerse un inventario de todos los letreros y anuncios, que por diversos medios procuran atraer y retener la atención del transeúnte en todos los andenes y corredores. Y también podría hacerse una estimación precisa basada en observaciones prolongadas y repetidas del éxito que encuentran dichos anuncios en diversos públicos a los cuales, por lo demás, contribuyen a definir. Finalmente, puede describirse el además amplio de quien pega carteles: es uno de los últimos gestos tradicionales observables en la capital. Cabe presumir que las imágenes del metro son de carácter fijo, a diferencia de las imágenes fugaces de los medios audiovisuales. Este juego de imágenes define el universo que todos frecuentan y comparten.

Pero el etnólogo sabe que no hay un universo social indiferenciado y que los valores, en no mayor medida que las demás cosas, no se comparten igualmente. Su trabajo cualitativo debería explorar una segunda dirección, y en nuestro caso, el conjunto de las direcciones que su estación hace empalmar. Pues la geografía de los barrios no es la de las estaciones, y los barrios más lujosos son a menudo frecuentados por quienes

trabajan, pero no viven allí.

El etnólogo puede también observar en la estación sus alrededores; cómo se instalan los comercios oficiales, así como la sacralización de anuncios y componentes del mundo moderno. Le faltaría aún cambiar de punto de vista, abandonar la estación para seguir como policía, como enamorado, como curioso, etcétera, tratando de reconstruir el itinerario de aquellos a los que observó. Tal vez con mucha paciencia y talento, a fuerza de multiplicar las descripciones, trazar de nuevo los caminos, comprender los modos de conducta, experimentar todas las simpatías y los sentimientos. El etnólogo llegaría a esbozar, en el caso de la modernidad, lo que Oscar Lewis logró describir en el caso de la pobreza:

El retrato frágil pero vivo, más real tal vez que el verdadero, de una cultura, es decir, de todo aquello por lo cual cada uno siente a la vez como los demás y diferente a ellos... pero tan diferente frente a otros no se afirma irrevocablemente solidario de aquellos.

El metro, trabajo, sueño: sólo una ironía perezosa podría tomar esta secuencia como símbolo de la alienación moderna. Lo interesante es en cambio comprender cómo el sentido de la vida individual nace de las coacciones globales que son las de la vida social. Con la diferencia de algunos detalles culturales y algunos ajustes tecnológicos, aproximadamente cada sociedad tiene su metro, impone a cada individuo itinerarios en los cuales aquél experimenta singularmente el sentido de su relación con los demás. Que ese sentido nace de la alienación es algo que la etnología, entre otras disciplinas, ha mostrado desde hace mucho tiempo, y esta verdad es paradójica sólo porque es resistida por cierta idea del individuo, anclada en las evidencias sensibles del cuerpo.

El metro nos ha enseñado que siempre se puede cambiar de línea y de andén y que, si uno no puede escapar de la red, ésta permite, sin embargo, algunos bellos rodeos.

Augé, Marc, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Colección El mamífero parlante, Gedisa, Buenos Aires, 1987, 117 p.



ENAH

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes