

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 18, NÚMERO 50, ENERO-ABRIL, 2011



Primatología antropológica

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 18, NÚMERO 50, ENERO-ABRIL, 2011

“Primatología antropológica”

ÍNDICE

DOSSIER

- Introducción 7
Merit Nefernefer Becerril Tello
Rosa Icela Ojeda Martínez
- ¿Sabe el mono araña el resultado de una suma o entiende la acción de poner? 9
Bernardo Yáñez
Pilar Chiappa
- Cultura material de chimpancés que ocupan un hábitat seco en Issa, Ugalla, Tanzania 27
Raquel Adriana Hernández-Aguilar
- Alcances y limitaciones del método etnográfico aplicado al estudio de la cultura de los grandes simios en cautiverio 55
Merit Nefernefer Becerril Tello
- Potencial del uso de la primatología para interpretar la evidencia paleoantropológica 77
Alejandro Terrazas Mata
- Etograma del aprendizaje social de una comunidad de monos araña libres en el sitio arqueológico de Calakmul. Implicaciones antropológicas 93
Rosa Icela Ojeda Martínez

MISCELÁNEA

- Una aproximación antropológica a la comprensión de la eficacia realizativa de prácticas propiciatorias entre católicos de sectores medios en el Distrito Federal, México 117
Gabriela Sánchez Hernández

- Los pirindas de Michoacán: 145
¿Inicio de un proceso de etnogénesis?
Martha Delfín Guillaumin
 - El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los 159
nahuas prehispánicos
Miriam López Hernández
Jaime Echeverría García
 - Los derechos políticos de las mujeres en el sistema de usos y 185
costumbres de Oaxaca
Verónica Vázquez García
 - Alteridad, etnografía y estereotipos de lo fantástico en la 207
frontera México-EUA
Miguel Olmos Aguilera
 - Antropología y tecnología social. Mitos, saberes y realidades 229
en torno a la mina en Real del Monte, Hidalgo.
José Luis Anta
David Lagunas
- Reseña
- Modificaciones corporales 247
Anabella Barragán
 - Caleidoscopio 253
Rebeca Barriga y Villanueva

DOSSIER

Introducción

Merit Nefernefer Becerril Tello

Rosa Icela Ojeda Martínez

La primatología es una de las áreas científicas más fascinantes, pues tiene como sujeto de estudio más de doscientas especies de primates actuales vivos, incluido el ser humano y otro número indeterminado de especies extintas. Para la antropología el conocimiento de la biología y el comportamiento de los primates son la base para comprender la evolución humana en todos sus aspectos. El desarrollo de la primatología ha permitido a las ciencias antropológicas prefigurar las principales hipótesis sobre el comportamiento, la anatomía y la genética de los homínidos y prehomínidos. Este alcance la ha convertido en la actualidad en un bastión fundamental de las ciencias humanas. Simplemente, sin la primatología no tendríamos la más mínima idea de quiénes somos en relación con el resto de los animales, tampoco sospecharíamos los caminos que hemos recorrido a lo largo de más de siete millones de años de evolución. Linneo fue pionero en la clasificación de todos los seres vivos; entre 1735 y 1738 situó acertadamente al ser humano como miembro del orden primate, al igual que a los monos y simios, a él debemos el nombre de primate que significa primero en latín, pues fuimos colocados en primer lugar en la obra cumbre *Systema naturae per regna tria naturae* del naturalista sueco. Después de Darwin y Wallace, la clasificación de Linneo adquirió movimiento en el tiempo, es decir, las hipótesis de cómo se fueron ramificando los caminos que nos hicieron llegar a lo que somos comenzaron a establecerse cuando Darwin publicó *El origen de las especies* en 1859 y *el Origen del Hombre* en 1871. La idea de que el estudio de los primates es la pista que debemos seguir para entretejer nuestra filogenia continua vigente, esa idea esencial permanece igual, somos un primate, hemos evolucionado a partir de otros primates y por lo tanto

compartimos muchos rasgos biológicos, cognitivos y culturales con ellos. Aunque no sabemos con exactitud qué especie de primate ancestral nos dio origen, los primates vivos actuales nos pueden decir mucho sobre cómo ha sido ese proceso de cambio y retroalimentación con el medio ambiente, incluido en éste último también el medio social.

Todos los trabajos que presentamos en este número engloban, de manera explícita o implícita, alguna pregunta sobre la evolución y cultura humanas. Como antropólogos mostramos un interés natural hacia las preguntas esenciales sobre la evolución y origen de la cultura humana, empleando distintas técnicas, enfoques y perspectivas de estudio tratamos de responder o generar más preguntas acerca de algunos aspectos del comportamiento de los primates que nos faciliten trazas acerca de cómo funcionan los procesos culturales, cognitivos y ecológicos de esas especies y sus probables relaciones con nuestros propios procesos.

Cuestiones sobre: ¿Cómo representan magnitudes los primates no humanos? ¿Cómo es la cultura material de los chimpancés? ¿Cómo es la vida de un gorila en cautiverio? ¿Puede la etnografía ayudarnos a entender mejor el comportamiento de los grandes simios? ¿Cómo aprenden los primates unos de otros? ¿Cuál es la relación entre la primatología y la paleoantropología? Son algunas de las preguntas que el lector encontrará en esta tarea colectiva.

Finalmente, es sustancial mencionar que las publicaciones en español sobre primatología hecha desde un enfoque antropológico son muy escasas, por no decir casi nulas. Este número materializa la necesidad de llenar ese vacío en la literatura antropológica hispana y la de difundir la primatología hecha por antropólogos mexicanos. Por lo cual, agradecemos enormemente a *Cuicuilco* la oportunidad invaluable que han dado a la primatología.

Sin más preámbulo, invitamos al lector a sumergirse en un paseo intelectual dedicado al comportamiento de tres especies de primates, chimpancés, gorilas y monos araña en condiciones de libertad y cautiverio, así como de un análisis sobre los alcances y limitaciones de la primatología en el contexto paleoantropológico.

¿Sabe el mono araña el resultado de una suma o entiende la acción de poner?

Bernardo Yáñez

Universitat de les Illes Balears

Grupo de Investigación Evolución y Cognición Humana
asociado a la unidad del IFISC (UIB-CSIC)

Pilar Chiappa

Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente
Departamento de Etología

Resumen: *En este artículo describimos un estudio sobre la representación de magnitudes en monos araña de mano negra (*Ateles geoffroyi*). Desde hace décadas, los científicos que trabajan en este campo han discutido si la representación es exacta o aproximada. Aquí utilizamos el procedimiento de la violación de la expectativa. Esto implica que un investigador manipula objetos frente a un animal como si actuara “uno más uno igual a uno, dos o tres”. Este procedimiento supone que un resultado inesperado provoca más atención que uno esperado. Operativamente, la medida de la atención es el tiempo que el individuo dedica a observar el resultado. Con este procedimiento el investigador puede clasificar los resultados en categorías que derivan de sus hipótesis cognitivas. Por ejemplo, según una hipótesis aritmética, en la suma “uno más uno”, el resultado de “dos” es “posible”, mientras que los resultados de “uno” y “tres” son “imposible”. El investigador compara los tiempos de observación entre categorías y hace inferencias cognitivas. En esta ocasión, clasificamos los resultados de acuerdo con dos hipótesis, una simulativa y otra aritmética. Nuestros resultados apoyan la primera hipótesis. Discutimos a favor de la idea de que la representación de magnitudes en estos animales es de tipo aproximado, implicando un sistema cognitivo que les permite entender acciones como quitar y poner, más que un sentido innato del número que les permite resolver operaciones aritméticas sencillas como sumar y restar.*

Abstract: *In this paper we address the magnitude representation in black-handed spider monkeys (*Ateles geoffroyi*). From decades ago scientists working in this field have discussed if the representation is exact or approximate. Here we used the expectancy violation procedure. This means a researcher manipulating objects in front of an animal, as if acting “one plus one equals one, two or three”. This procedure assumes that a non-expected result elicits more attention than an expected one. Operationally, the attention measure is the individual time spent observing the result. With this procedure the researcher can classifying the results into categories derived from cognitive hypotheses. For instance, according to an arithmetical hypothesis, in the sum “one plus*

one", the result "two" is "possible", while the results "one" and "three" are "impossible". The researcher compares the observing time between categories and makes cognitive inferences. We classify the results in accordance to a "simulative hypothesis" and an "arithmetical hypothesis". Our data support the first one. We argue in favor of a representational system enabling the understanding of actions like put on and take off rather than an innate number sense which supports the arithmetic capability of adding and subtracting.

Palabras clave: Representación de magnitudes, violación de la expectativa, primates, mono araña.

Keywords: Magnitude representation, expectancy violation, primates, spider monkey.

LOS ESTUDIOS PREVIOS SOBRE LA REPRESENTACIÓN DE MAGNITUDES

Una de las tramas más intrigantes de las ciencias cognitivas comparadas es la de la representación de magnitudes. En efecto, muchos estudiosos hemos quedado enredados tan sólo con leer algunos títulos, como el de *Adición y sustracción en bebés* [traducido por los autores (Wynn, 1992)] o el de *¿Qué piensan los animales acerca de los números?* [traducido por los autores (Hauser, 2000)]. Tal vez sea por eso que, en la actualidad, dicho tema cuenta con un cúmulo grande y variado de estudios, que han enfocado organismos de distintas especies animales y de diversas edades, además de que engloban diferentes metodologías. A continuación presentamos una muestra de este tipo de estudios que, a pesar de estar centrada en las últimas dos décadas, en nuestra opinión es lo suficientemente representativa como para introducir el tema.

Estudios con el procedimiento violación de la expectativa. Wynn [1992] mostró que los bebés de cinco meses fijan la mirada por menos tiempo cuando observan la serie de acciones que representa la operación "uno más uno igual a dos", que cuando observan las acciones correspondientes a las operaciones de "uno más uno igual a uno" y "uno más uno igual a tres". La autora hizo tres experimentos. En el primero, dividió a 32 bebés de aproximadamente cinco meses en dos grupos. Cada bebé del grupo "uno más uno" vio en un escenario: 1). Un objeto; 2. Una pequeña pantalla, alzándose y ocultando al objeto; 3. Una mano poniendo un segundo objeto (idéntico al primero) y ubicándolo atrás de la pantalla; y 4. La pantalla bajándose y dejando ver uno o dos objetos finales. La autora repitió seis veces el procedimiento descrito desde el primer paso hasta el cuarto, alternando el número de objetos finales entre uno y dos. Cada bebé del grupo "dos menos uno" vio: 1. Un escenario con dos objetos; 2. Una pantalla, alzándose y ocultando los objetos; 3. Una persona quitando uno de los objetos del

escenario; y 4. La pantalla bajándose y dejando ver uno o dos objetos finales. Nuevamente, la autora repitió seis veces el procedimiento descrito desde el segundo paso hasta el cuarto, alternando el número de objetos finales entre uno y dos. Después, comparó los tiempos de observación del bebé ante los resultados con un objeto y con dos objetos para cada grupo de bebés. Es importante notar que la autora, aunque no lo haya hecho explícitamente, utilizó una “hipótesis aritmética” para clasificar los resultados en “posibles” e “imposibles”, siguiendo la lógica de que si el bebé supiera hacer sumas y restas simples, la expectativa sería “dos” y de “uno”, respectivamente. Por tanto, la observación ante un resultado aritméticamente correcto o “posible” duraría menos tiempo que ante un resultado aritméticamente incorrecto o “imposible”, como en el caso de “uno más uno igual a uno”. Con el segundo experimento la autora replicó sus resultados. En cambio, con el tercero intentó descartar la posibilidad de que los bebés sólo supieran que el resultado de una operación aritmética implica un cambio numérico sin percatarse de la dirección o del tamaño exacto de tal cambio. El procedimiento que usó en este último es similar al de las sumas en los anteriores, ya que sólo varía en que el resultado final puede ser de dos o de tres objetos. En este caso, los resultados también mostraron que los bebés observan los resultados “posibles” durante menos tiempo que aquellos “imposibles”. Según la autora, sus experimentos muestran que “los infantes poseen conceptos numéricos verdaderos [esto es] tienen acceso al ordenamiento de las relaciones numéricas entre números pequeños y pueden manipular estos conceptos en modos numéricamente significativos” [traducido por los autores (Wynn, 1992:750)].

Hauser *et al.* [1996] mostraron que los monos rhesus (*Macaca mulatta*) cambian el tiempo de observación frente a operaciones con resultados aritméticamente “posibles” e “imposibles”, aunque miran por más tiempo al resultado de “uno más uno igual a uno” en comparación con el tiempo en que miran el resultado de “uno más uno igual a dos”. Ellos usaron una caja de dos compartimentos (formados por una división baja), sin tapa, con un lado removible y otro de doble fondo para: 1. Poner un objeto en un compartimento y dejar el otro vacío o bien poner un objeto en cada compartimento; 2. Colocar el lado removible (obstruyendo la vista del mono hacia el interior de la caja), poner otro objeto por arriba (ya sea en el primer fondo o el segundo) y remover el lado, mostrando un resultado “posible” o “imposible”.

Aunque con algunas variaciones, el procedimiento de la violación de la expectativa también ha sido usado en otras especies de primates y ha mostrado resultados que concuerdan con los ya descritos. En efecto, después de

haber visto la operación de “uno más uno”, también los tamarinos cabeza de algodón (*Saguinus oedipus*) observan durante menos tiempo el resultado “dos”, que los resultados “uno” y “tres” [Uller *et al.*, 2001]. Asimismo, Hauser y Carey [2003] mostraron que los macacos rhesus también observan por más tiempo el resultado de “uno más uno igual a tres”, que al de “uno más uno igual a dos”. Más aún, resultados similares también se han obtenido en cuatro especies de prosimios (*Eulemur fulvus*, *Eulemur mongoz*, *Lemur catta* y *Varecia rubra*) [Santos *et al.*, 2005].

Estudios con el procedimiento *habitación*. Xu y Spelke [2000] mostraron que los bebés de seis meses de edad pueden discriminar entre conjuntos de ocho y de 16 elementos empleando un procedimiento de habituación. Esto es, sentaron a cada bebé frente a una pantalla donde repetidamente aparecía un nuevo conjunto de puntos. Al principio el nuevo conjunto tenía el mismo número de puntos que el anterior (p. ej. ocho), aunque variara su tamaño o disposición. Eventualmente, el nuevo conjunto tenía otra cantidad de puntos (p. ej. 16). Las autoras compararon la duración de la mirada del bebé sobre el primer conjunto con la duración correspondiente al segundo y encontraron diferencias estadísticamente significativas. A primera vista, estos resultados parecían indicar que los bebés pueden discriminar los conjuntos por el número de puntos que los conforman. Sin embargo, diversos estudios subsecuentes mostraron que se trata de una discriminación aproximada, ya que depende de ciertas circunstancias. Justamente, la precisión de la discriminación: 1. Disminuye conforme disminuye la proporción entre las dos cantidades que se presentan [Xu y Spelke, 2000]; 2. Aumenta con el desarrollo [Lipton y Spelke, 2003; Xu y Arriaga, 2007]; y 3. Se pierde cuando los números que se compararán son menores que cuatro (por ejemplo, dos puntos contra cuatro puntos) [Xu, 2003].

Estudios con el procedimiento *ir por más*. Hauser *et al.* [2000] lograron que cada uno de 200 macacos rhesus que viven en semilibertad viera a una persona mientras ésta metía una rebanada de manzana tras otra, primero en una caja y luego en otra, hasta que cada caja contuviera un total. Al finalizar estas acciones, la persona se alejaba de las cajas para permitir que el mono tomara el contenido de alguna de éstas. Finalmente, los autores analizaron en qué circunstancias la probabilidad de que los monos eligieran la caja con el número mayor de manzanas estaría por arriba del azar y encontraron que los monos eligieron el número mayor cuando la elección estaba entre “uno y dos”, “dos y tres”, o bien, entre “tres y cuatro”; sin embargo, no distinguieron entre “cuatro y cinco”, “cuatro y seis”, “cuatro y ocho”, ni entre “tres y ocho”. Al parecer, los monos podrían distinguir exactamente sólo hasta cuatro rebanadas de manzana.

Con la prueba de *ir por más*, Feigenson *et al.* [2002] encontraron que los bebés de aproximadamente un año eligen el bote con más galletas después de haber visto depositar cantidades distintas de galletas en dos botes, cuando comparan “una” con “dos” y “dos” con “tres”; pero eligen al azar cuando comparan “dos” con “cuatro”, “tres” con “cuatro” y “tres” con “seis”. Estos autores interpretaron que “tres” es la cantidad máxima posible para las representaciones de magnitudes exactas.

Asimismo, Uller *et al.* [2003] mostraron que las salamandras de espalda roja eligen el conjunto más grande de moscas cuando comparan entre conjuntos de “una” y de “dos” moscas o cuando éstos contienen “dos” y “tres” moscas. Sin embargo, al igual que los bebés, estos animales no parecen distinguir entre conjuntos de “tres” y de “cuatro” moscas, ni entre los de “cuatro” y los de “seis” moscas.

Experimentos de razonamiento numérico no verbal. Entre los estudios sobre la discriminación de magnitudes destaca uno que fue realizado con un grupo de humanos adultos que hablan una lengua en la que no hay palabras para designar de manera exacta ninguna magnitud. En efecto, si bien desde hace mucho tiempo se sabe que hay lenguas con muy pocas palabras para designar magnitudes [Conant, 1896], en realidad hace muy poco que los estudiosos aluden al significado no numérico que estas palabras pueden tener en algunos casos. Por ejemplo, en el caso de los pirahã —de la región amazónica cercana al río Maici en Brasil—, la palabra *hói* puede usarse para indicar “uno”, pero también para indicar “pocos” o “relativamente menor”, como en la referencia a dos pescados pequeños en relación con un pescado grande [Gordon, 2004; Frank *et al.*, 2008]. Gordon [2004] llevó a cabo ocho pruebas de razonamiento numérico no verbal con los pirahã. Una de estas pruebas implicaba que el investigador metiera cierta cantidad de dulces en una caja que tenía un dibujo con el mismo número de peces en la tapa. El investigador ponía la caja detrás de su espalda y luego presentaba dos cajas, la original y otra con más pescados en la tapa. Para comparaciones pequeñas como “tres” *versus* “cuatro”, la respuesta correcta rara vez superó 50%.

LAS INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA REPRESENTACIÓN DE MAGNITUDES

En una revisión relativamente reciente, Feigenson *et al.* [2004] sostuvieron que la capacidad para la representación de magnitudes que muestran los humanos infantes y otros animales la forman dos sistemas nucleares. El primero de éstos permitiría la distinción de *poco* y *mucho*, en otras pala-

bras, correspondería a la capacidad de representar magnitudes de manera aproximada y de relacionarlas por igualdad o desigualdad. En cambio, el segundo sistema permitiría la significación de “uno”, “dos” y “tres”, o sea, la representación exacta de algunas magnitudes (sólo hasta cuatro) y su operación en sumas o restas sencillas. Sin embargo, como mostramos a continuación, el primer sistema tiene un soporte experimental más sólido que el segundo.

LOS RASGOS DISTINTIVOS DEL SISTEMA DE REPRESENTACIÓN DE MAGNITUDES APROXIMADAS

El sistema de representación de magnitudes aproximadas se distingue porque sigue la ley psicofísica de Weber, que desarrolló Ernst Heinrich Weber en la cuarta década del siglo XIX, que trabajó Gustav Theodor Fechner en la década siguiente y amplió Stanley Smith Stevens un siglo más tarde [Unidad de Psicología, Departamento de Neurociencia, Universidad de Upsala, 2004].

En pocas palabras, esta ley describe la relación entre la medición de un cambio de magnitud y la intensidad de la percepción de tal cambio. En los estudios originales de Weber, la relación entre la percepción de un cambio de peso no dependía de su magnitud absoluta, sino de su magnitud relativa. Por ejemplo, sería más fácil percibir el incremento de magnitud que hay desde “uno” hasta “dos”, que distinguir el que hay desde “1000” hasta “1001”. En efecto, aunque la diferencia absoluta en ambos casos sea la misma, la diferencia entre las magnitudes del primer par corresponde a 50% de la magnitud final, mientras que la diferencia de magnitudes en el segundo par corresponde a 0.09% de la magnitud final. La posibilidad de distinguir estos cambios o notabilidad depende de estas proporciones [Fechner, 1912].

Un sistema de representación basado en esta ley no es eficaz para distinguir incrementos que sean proporcionalmente chicos en relación con la magnitud final. Más aún, cuando un investigador utiliza el procedimiento de la *violación de la expectativa* con las acciones de “uno más uno igual a uno, dos o tres”, pone a prueba la percepción de incrementos proporcionalmente distintos. En efecto, la proporción del incremento desde una magnitud inicial de “uno” hasta una magnitud final de “uno” implica que el incremento de “cero” es nulo en relación con la cantidad final; de “dos” implica que el incremento de “uno” es “un medio” en relación con la magnitud final; de “tres” implica un incremento de “dos tercios” en relación con la cantidad final, y así sucesivamente. La percepción de un incremento depende isométricamente de tales proporciones. Por tanto, conforme di-

Tabla 1.
Proporción del incremento de magnitud en relación con diversas magnitudes finales según la ley psicofísica de Weber durante el procedimiento de *violación de la expectativa*. Nótese que la percepción de un incremento depende de tales proporciones.

Magnitud inicial	Incremento	Magnitud final	Incremento en proporción a la magnitud final
1	1	1	1/1=0.00
1	1	2	1/2=0.50
1	1	3	1/3=0.33
1	1	4	1/4=0.25

minuya la proporción, disminuye su percepción. En la Tabla 1 representamos de otro modo estas relaciones.

LOS RASGOS DISTINTIVOS DEL SISTEMA DE REPRESENTACIÓN DE MAGNITUDES EXACTAS

Según diversos autores, el sistema de representación de magnitudes exactas se puede reconocer porque tiene un límite, que está entre “tres” y “cuatro” [por ejemplo, Hauser, 2000, 2003; Feigenson *et al.*, 2004]. En efecto, los resultados de los estudios conductuales como los que hemos descrito parecen indicar que los vertebrados, incluyendo a los humanos de cuatro o cinco meses de edad, estamos dotados con una capacidad que nos permite distinguir con exactitud las magnitudes de dos conjuntos de hasta cuatro elementos cada uno. Lo que es más, por lo menos entre los primates, esta capacidad se puede relacionar con el entendimiento de acciones, como poner o quitar. Además, este sistema de representación no está sujeto a la ley de Weber. En otras palabras, su precisión no muestra un efecto de proporcionalidad.

ALGUNAS INCONGRUENCIAS EN LAS INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA REPRESENTACIÓN DE MAGNITUDES

Hay varias razones que cuestionan la existencia del sistema de representación de magnitudes exactas.

1. El sistema de representación de magnitudes aproximadas podría simular uno de magnitudes exactas. En efecto, el sistema de representación de magnitudes aproximadas permite un buen desempeño perceptual cuando las proporciones resultantes están por encima del umbral de notabilidad. Por ejemplo, si un sujeto a prueba con el procedimiento de *violación de la expectativa* tiene un umbral de notabilidad ubicado entre un tercio y un cuarto, no podrá distinguir entre el resultado de “uno más uno igual a tres” y el de “uno más uno igual a cuatro” (Tabla 1).
2. El sistema de representación de magnitudes exactas es permeable a la experiencia [Wolters *et al.* 1987], lo cual pone en duda su origen.
3. Balakrishnan y Asby [1992] mostraron una continuidad en el tiempo de respuesta media a numerosidades con cuatro y más elementos, lo cual refuerza al argumento de la simulación de un sistema por el otro que mencionamos en el párrafo anterior.
4. Los neuroimagenólogos han encontrado y descrito los correlatos neuronales para el sistema de representación de magnitudes aproximadas, pero no han logrado lo mismo para el sistema de representación de magnitudes exactas [Nieder y Miller, 2005; Feigenson *et al.*, 2004].
5. Finalmente, un argumento más en contra de la interpretación de que las capacidades de representación de magnitudes en humanos (bebés y pirahã adultos) y en otras especies de primates surgen de un “sentido del número” [Dehaene, 1997] es que ésta no concuerda con la historia de las matemáticas, cuyo estudio permite establecer que el concepto del número debe considerarse un elemento formal de esta disciplina científica [Lakoff y Núñez, 2001].

A continuación presentamos un intento por satisfacer la necesidad de una interpretación de los resultados del procedimiento de la *violación de la expectativa* que sea congruente con las pruebas derivadas de distintas disciplinas.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN INTERDISCIPLINARIAMENTE COHERENTE

En primates, el entendimiento de las acciones observadas puede estar mediado por un sistema de neuronas espejo [Rizzolatti y Sinigaglia, 2006], es decir, por un sistema de neuronas que se activan tanto durante la ejecución de una acción determinada, como durante su observación [Gallese *et al.*, 1996]. Con ello en mente, nos preguntamos si durante un procedimiento de *violación de*

la expectativa un animal utiliza un sistema de representación de magnitudes exactas mediado por el entendimiento de la acción “sumar” o bien usa un sistema de representación de magnitudes aproximadas mediado por el entendimiento de la acción de “poner”. En otras palabras, nos propusimos averiguar si los monos araña representan el “uno más uno” como un “sumar” o bien como un “poner”. Llamamos a la primera forma de representación *hipótesis aritmética*, y a la segunda, *hipótesis simulativa* y de cada una derivamos una serie de expectativas. Específicamente, según la *hipótesis aritmética* las acciones “uno igual a uno” y “uno igual a dos” no violarían la expectativa, mientras que las acciones “uno más uno igual a uno” y “uno más uno igual a tres” sí lo harían. En contraste, según la *hipótesis simulativa*, las acciones “uno igual a uno”, “uno más uno igual a dos” y “uno más uno igual a tres” no violarían la expectativa, mientras que la acción “uno más uno igual a uno” sí lo haría. En consecuencia, la categorización de las cuatro acciones en las categorías de “posibles” e “imposibles” sería distinta para cada hipótesis. Operativamente, la comparación estadística del tiempo de observación al resultado entre ambas categorías podría arrojar luz sobre cuál de las dos hipótesis cognitivas explica mejor el comportamiento de los monos.

LOS ASPECTOS METODOLÓGICOS DE ESTE ESTUDIO

Material y métodos

Animales. El estudio que se presenta a continuación implica el comportamiento de seis monos araña de mano negra (*Ateles geoffroyi*). Estos animales forman parte de un grupo alojado en el Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente en la Ciudad de México. Al inicio del estudio el grupo lo integraban tres machos y seis hembras; sin embargo, una hembra murió durante el transcurso de nuestro estudio. El grupo habita en una jaula exterior de concreto, techada con malla metálica, que tiene la forma de una gran rebanada de pastel (6.3 m de alto, 6.00 m de largo, 6.20 m de ancho en el lado mayor y 1.7 m de ancho en el lado menor) y que contiene plataformas, tubos y cuerdas. El lado menor de la jaula está comunicado con un edificio de dos plantas. En la planta baja hay varias puertas, diseñadas para permitir distintas labores, como el mantenimiento de la jaula, la manipulación de los animales o los estudios de cognición. En la planta alta hay una ventana que permite la observación de los animales. Una persona lava diariamente la jaula. Los animales disponen de agua corriente continuamente por medio de un bebedero de palanca y, una vez al día, reciben una dotación de vegetales frescos y croquetas comerciales para monos del nuevo mundo. Los ejemplares que forman este grupo tienen dos orígenes: algunos eran

mascotas y sus dueños los donaron, mientras que otros los recuperaron del tráfico ilegal as autoridades competentes. Estos orígenes impiden conocer la edad de los animales al inicio del estudio.

Por diversas razones bioéticas estos animales ya no deben ser liberados y, por tanto, se aprovechan para la investigación de algunos aspectos difíciles de abordar en animales silvestres. Como se especifica en el apartado “Diseño experimental”, no todos los animales del grupo se utilizaron para este estudio.

Equipo. Una jaula de aluminio cúbica (85 cm por lado) con una pared transparente y sin fondo. Una mesa de madera rectangular (80 cm de largo, 50 cm de ancho y 32 cm de altura). Una tapa de madera cuadrada de cuatro caras (35 cm de largo, 30 cm de ancho y 6 cm de profundidad) sin fondo y sin un lado. Un banco. Una cámara de video digital. Un equipo de cómputo con los siguientes programas: Microsoft Excel, SPSS y Windows Movie Maker. Dos cronómetros. Diversos objetos alimentarios: frutos secos (uvas pasas), semillas (cacahuates), cereales (*Froot-loops*) y galletas de dos tamaños (*Canelitas* grandes y mini).

Procedimiento. Usamos el procedimiento conocido como *violación de la expectativa*, el cual consiste en mostrar un objeto, ocultarlo y añadir o sustraer objetos sin que el individuo a prueba pueda ver el resultado hasta el final. Se trata de un procedimiento bien conocido en la literatura especializada, que se fundamenta en el supuesto de que si el sujeto es capaz de representar el resultado de la acción que está observando variará su tiempo de observación frente al mismo en función de la comparación de ambos (su propia representación y el resultado que observa), por lo que dicho tiempo será menor cuando perciba concordancia que cuando perciba discrepancia [Wynn, 1992]. La ventaja de este procedimiento es que permite manipular los resultados, haciéndolos “posibles” o “imposibles” según una hipótesis cognitiva. Por ejemplo, con una hipótesis que implica una representación numérico-aritmética, un procedimiento “uno más uno” tiene un resultado posible de “dos” e infinitos resultados “imposibles” como “uno”. El experimento comprendió varias sesiones por animal y cada sesión implicó varias operaciones. Los detalles de en cuántas sesiones participó cada animal y de cuántas operaciones vio en total se ofrecen más adelante. Una sesión se iniciaba cuando un primer experimentador abría la puerta de guillotina de la jaula, permitía que uno de los monos del grupo entrara a una jaula sin fondo y cerraba la puerta. Un segundo experimentador se sentaba frente al mono con una mesa en medio de ambos. El primer experimentador empezaba a filmar, enfocando la cara del mono. El segundo experimentador iniciaba una secuencia de acciones. Cada una de éstas consiste en lo si-

guiente: el segundo experimentador ponía encima de la mesa una cantidad de objetos; luego, con una tapa, ocultaba los objetos de la vista del mono; después, ponía o quitaba objetos, de manera tal que el mono pudiera seguir su acción hasta que la caja se lo impidiera; y finalmente, quitaba la caja de madera, dejando una cantidad de objetos a la vista del mono. Al finalizar la décima operación concluía una sesión. Entonces, el primer experimentador apagaba la cámara, abría la puerta y alentaba al mono para que saliera.

Obtención de datos. A partir de las filmaciones, dos jueces cronometraron el tiempo de observación (expresándolo en segundos) de cada animal frente al resultado de cada acción, o sea, la variable de análisis. Obtuvimos el coeficiente de concordancia de Kendall entre los juicios de los jueces, el cual, estando en el límite de la significación estadística (τ_b de Kendall = 0.8, $p = 0.05$, $N = 5$), indica que sus mediciones del tiempo de observación al resultado concuerdan bastante y fundamenta el uso de los registros de un solo "juez" en los análisis posteriores. A diferencia de los experimentadores, los jueces no sabían a qué operación correspondía la observación que estaban cronometrando, es decir, los jueces eran "ciegos", en el sentido de que tuvieron acceso a la filmación sólo desde el momento en que se destapa el resultado.

Tamaño de la muestra. Originalmente planeamos obtener cinco valores del tiempo de observación expresado en segundos para cada operación y para cada uno de los nueve animales que conforman el grupo; sin embargo, 1. La participación de los monos era voluntaria, y 2. Una mona murió durante el transcurso del experimento. De este modo, al final de un periodo de seis semanas de intentos diarios sólo participaron seis animales, de los cuales, algunos sobrepasaron las cinco repeticiones y otros no las alcanzaron, por lo que cada uno vio un número distinto de operaciones y un número distinto de veces cada operación (Tabla 2). Con la finalidad de balancear el número de repeticiones por animal, los análisis estadísticos que presentamos incluyen sólo tres registros de tiempo de observación al resultado de una operación por cada individuo, expresado en segundos. Además, para evitar al máximo el error de cronometraje (véase el apartado "Obtención de datos"), éstos corresponden a los valores mayores o tiempos mayores, pero cabe aclarar que esta manipulación no afecta el resultado de las pruebas estadísticas (Tabla 3).

Análisis de datos. Agrupamos estos datos en dos pares de categorías. El primer par corresponde a la agrupación de nuestras acciones en "posibles" e "imposibles" de acuerdo con las expectativas de la hipótesis aritmética, mientras que el segundo corresponde a tal agrupación de acuerdo con las expectativas de la hipótesis simulativa. Esta categorización implica que

Tabla 2.
Universo de extracción de la muestra analizada en este estudio.
Se especifican el tipo de operación y número de repeticiones por animal. Las celdas sombreadas indican las operaciones incluidas en este estudio.

Operación	Animal					
	A	B	C	D	E	F
1+1+1+1=1	3	6	6	5		5
1+1+1+1=2	4	6	1	7		5
1+1+1+1=3	3	5	4	4		5
1+1+1+1=4	4	3	6	6	3	4
1+1+1=1	7	5	10	5	3	3
1+1+1=2	3	3	3	5	2	3
1+1+1=3	8	5	9	5	3	4
1+1=1	5	5	5	5		5
1+1=2	6	6	6	8	7	4
1+1=3	4	4	7	5	3	3
1=1	6	7	5	7	5	3
2+1+1=2	3	4	5	5	2	4
2+1+1=4	7	6	5	7	1	5
2+1=1	8	10	8	11	3	8
2+1=3	5	7	5	7	5	5
2+2=3	5		3	1		
2+2=4	5	5	5	4	3	2
2-1=1	3	5	6	7	3	4
3-1=1	3	3	5	5	3	3
3-1=2	5	6	5	6	3	3
3-2=1	5	5	3	5		5
3-2=1			1			
3-2=2	1	1	5	1		
4-1=1		1	4	1		
4-1=2	3	6	1	5		5
4-2=2	6	3	5	5	3	3

Tabla 3.
Tamaño de la muestra analizada en este estudio. Se especifica el tipo de operación y número de repeticiones por cada animal.

Animal	Operación			
	1=1	1+1=1	1+1=2	1+1=3
A	3	3	3	3
B	3	3	3	3
C	3	3	3	3
D	3	3	3	3
E	3	0	3	3
F	3	3	3	3

Tabla 4.
VARIABLES OBTENIDAS A PARTIR DEL PROMEDIO DE TRES REGISTROS DEL TIEMPO EXPRESADO EN SEGUNDOS EN QUE LOS MONOS OBSERVARON AL RESULTADO DE CADA UNA DE LAS ACCIONES INDICADAS EN LAS CATEGORÍAS DE “POSIBLES” E “IMPOSIBLES” SEGÚN UNA HIPÓTESIS ARITMÉTICA Y UNA SIMULATIVA.

Animal	Expectativa aritmética		Expectativa simulativa	
	Posibles (1=1, 1+1=2)	Imposibles (1+1=1 ó 3)	Posibles (1=1, 1+1=2 o 3)	Imposibles (1+1=1)
A	1.47	1.08	0.96	1.51
B	0.84	0.98	0.52	2.59
C	0.61	0.82	0.35	2.54
D	1.45	1.27	0.95	2.29
E	1.36	2.42	0.87	
F	0.79	1.60	0.60	4.14
N	6	6	6	5
Media	1.09	1.36	0.71	2.61
ds	0.38	0.58	0.25	0.96

una operación puede ser posible simultáneamente, pero imposible aritméticamente. Con ello obtuvimos cuatro variables (Tabla 4). Finalmente, aplicamos la prueba de rangos asignados de Wilcoxon para comparar los tiempos de observación “posibles” e “imposibles” según cada hipótesis.

RESULTADOS

La prueba de rangos asignados de Wilcoxon indica que no hay diferencias estadísticamente significativas entre el tiempo de observación a los resultados aritméticamente posibles y el correspondiente a los imposibles ($x_{\text{pos}} = 1.09 \pm 0.38$ y $x_{\text{impo}} = 1.36 \pm 0.58$: $z = -0.94$, $p = 0.345$). En contraste, dicha prueba indicó diferencias significativas entre el tiempo de observación a los resultados simultáneamente posibles en comparación con el correspondiente a los imposibles ($x_{\text{pos}} = 0.71 \pm 0.25$ y $x_{\text{impo}} = 2.61 \pm 0.96$: $z = -2.02$, $p = 0.043$) (Gráfica 1).

DISCUSIÓN

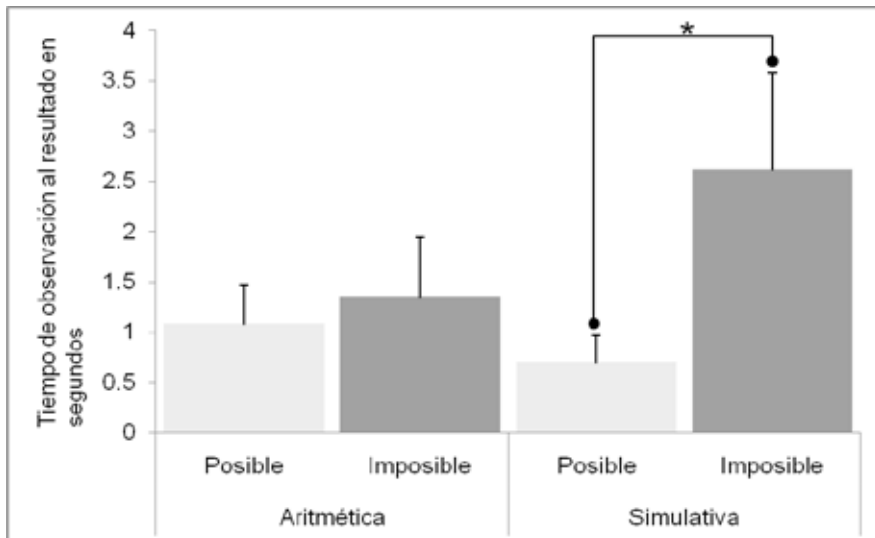
Este artículo describe un estudio sobre las capacidades para la discriminación de magnitudes realizado con monos araña. Usamos el procedimiento conocido como la *violación de la expectativa*, el cual permite manipular los resultados de manera que éstos sean “imposibles” (cuando “violan” una expectativa cognitiva determinada) o “posibles” (cuando estos “conducen” con tal expectativa). Determinamos las expectativas de una *hipótesis aritmética* y una *hipótesis simulativa*. Este abordaje es novedoso, ya que, hasta donde sabemos, ningún otro autor ha publicado un estudio donde se pruebe una hipótesis simulativa con este procedimiento. Además, ningún otro autor ha explicitado que sus predicciones se derivaron de una hipótesis aritmética.

Esto abre la posibilidad de futuros análisis sobre el comportamiento asociado a la presentación del resultado final como un indicativo del entendimiento de lo que ocurre.

Nuestros resultados muestran que la *hipótesis simulativa* explica mejor el comportamiento de los monos araña que la *hipótesis aritmética*, apoyando la idea de que la representación de magnitudes en estos animales implica un sistema cognitivo que les permite entender acciones como quitar y poner, más que un sentido del número que les permita hacer operaciones aritméticas sencillas, como sumar y restar.

Gráfica 1.

Promedio de tiempo en segundos durante el cual los monos observaron el resultado de nuestras acciones categorizadas según una hipótesis aritmética y una simulativa. Las barras delgadas muestran ± 1 desviación estándar. El asterisco indica que la diferencia entre las dos categorías es significativa estadísticamente.



Agradecimientos. Agradecemos a Chiara Casti, Elizabeth Hernández y Diana Gómez su participación en la conducción de los experimentos, y a Óscar Rosales su ayuda con los programas electrónicos. Esta investigación corresponde al Proyecto NC093320.4 del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente.

BIBLIOGRAFÍA

Balakrishnan, J. D.; F. Gregory Ashby

1992 "Subitizing: Magical numbers or mere superstition?", en *Psychological Research*, vol. 54, pp. 80-90.

Conant, Levi Leonard

1896 *The number concept: its origins and development*, Nueva York, McMillan Company.

Dehaene, Stanislas

1997 *The number sense*, Nueva York, Oxford University Press.

Fechner, Gustav Theodor

1912 "Elements of psychophysics. Sections VII and XVI", Herbert Sidney Langfeld (trad.), en Green C. D., *Classics in the History of Psychology. An internet resource*, York University, Toronto [http://psychclassics.yorku.ca/Fechner/] Consultado el 16 de mayo de 2011.

Feigenson, Lisa; Susan Carey et al.

2002 "The representations underlying infants' choice of more: object files versus analog magnitudes", en *Psychological Science*, vol. 13, pp. 150-156.

Feigenson, Lisa; Stanislas Dehaene et al.

2004 "Core systems of number", en *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 8, pp. 307-314.

Frank, Michael C.; Daniel L. Everett et al.

2008 "Number as a cognitive technology: evidence from Pirahã language and cognition", en *Cognition*, vol. 108, pp. 819-824.

Gallese, Vittorio; Luciano Fadiga et al.

1996 "Action recognition in the premotor cortex", en *Brain*, vol. 119, pp. 593-609.

Gordon, Peter

2004 "Numerical cognition without words: evidence from Amazonia", en *Science*, vol. 306, pp. 496-499.

Hauser, Marc D.

2000 "What do animals think about numbers?", en *American Scientist*, vol. 8, pp. 144-151.

Hauser, Marc D.

2003 "Primate cognition", en Gallaher, M., R. J. Nelson y Weiner I. B. (eds.), *Handbook of Psychology*, Hoboken, John Wiley and Sons, pp. 561-594.

Hauser, Marc D.; Pogen Macneilage et al.

1996 "Numerical representations in primates", en *Proceedings of National Academy of Sciences*, vol. 93, pp. 1514-1517.

Hauser, Marc D.; Susan Carey et al.

2000 "Spontaneous number representation in semi-free-ranging rhesus monkeys", en *Proceedings of the Royal Society of London B*, vol. 267, pp. 829-833.

Hauser, Marc D.; Susan Carey

2003 "Spontaneous representations of small numbers of objects by rhesus macaques: examinations of content and format", en *Cognitive Psychology*, vol. 47, pp. 367-401.

Lakoff, George; Rafael E. Núñez

2001 *Where mathematics come from*, Nueva York, Basic Books.

Lipton, Jennifer S.; Elizabeth S. Spelke

2003 "Origins of number sense: large-number discrimination in human infants", en *Psychological Science*, vol. 14, pp. 396-401.

Nieder, Andreas y Earl K. Miller

2005 "Neural correlates of numerical cognition in the neocortex of nonhuman primates", en S. Dehaene, J-R Duhamel, M. Hauser y G. Rizzolatti (eds.), *From monkey brain to human brain*, Cambridge, MIT.

Rizzolatti, Giacomo; Corrado Sinigaglia

2006 *Las neuronas espejo*, Barcelona, Paidós.

Santos, Laurie R.; Jennifer L. Barnes et al.

2005 "Expectations about numerical events in four lemur species (*Eulemur fulvus*, *Eulemur mongoz*, *Lemur catta* and *Varecia rubra*)", en *Animal Cognition*, vol. 8, pp. 253-262.

Uller, Claudia; Marc Hauser et al.

2001 "Spontaneous representation of number in cotton-top tamarins (*Saguinus oedipus*)", en *Journal of Comparative Psychology*, vol. 115, pp. 248-257.

Uller, Claudia; Robert Jaeger et al.

2003 "Salamanders (*Plethodon cinereus*) go for more: rudiments of number in an amphibian", en *Animal Cognition*, vol. 6, pp.105-112.

Unidad de Psicología, Departamento de Neurociencia, Universidad de Upsala

2004 Weber's law. [<http://www.neuro.uu.se/fysiologi/gu/nbb/lectures/WebFech.html>]. Consultado el 16 de mayo de 2011.

Wolters, Gezinua; Hanneke van Kempen et al.

1987 "Quantification of small numbers of dots: subitizing or pattern recognition?", en *American Journal of Psychology*, vol. 100, pp. 225-237.

Wynn, Karen

1992 "Addition and subtraction by human infants", en *Nature*, vol. 358, pp. 749-750.

Xu, Fei

2003 "Numerosity discrimination in infants: evidence for two systems of representations", en *Cognition*, vol. 89, pp. B15-B25.

Xu, Fei; Elizabeth S. Spelke

2000 "Large number discrimination in 6-month old infants", en *Cognition*, vol. 74, pp. B1-B11.

Xu, Fei; Rosa I. Arriaga

2007 "Number discrimination in 10-month-old infants", en *British Journal of Developmental Psychology*, vol. 25, pp. 103-108.

Cultura material de chimpancés que ocupan un hábitat seco en Issa, Ugalla, Tanzania

Raquel Adriana Hernández-Aguilar

Centre for Ecological and Evolutionary Synthesis (CEES)

Departamento de Biología

Universidad de Oslo

P.O. Box 1066 Blindern

N-0316 Oslo

Noruega

E-mail: r.a.hernandez-aguilar@bio.uio.no

Resumen: *Este artículo da cuenta de la cultura material (nidos y herramientas) de los chimpancés de Issa, Ugalla, Tanzania, uno de los sitios más abiertos, secos y con estacionalidad más marcada que habitan estos simios. Se utilizaron métodos arqueológicos, y debido a que los chimpancés no están habituados a los observadores humanos, las observaciones directas fueron escasas. Se presentan dos aspectos fundamentales: 1. La distribución espacio-temporal de los nidos, donde se evidencian concentraciones densas en puntos específicos del terreno, preferencia por nidificar en laderas y reuso de la mayoría de los sitios de nidificación. 2. La evidencia del uso de herramientas para pescar termitas, fracturar frutas del género *Strychnos* y extraer órganos subterráneos de almacenamiento de plantas (OSA). Este último tipo constituye un elemento único de la cultura material de los chimpancés de Ugalla, pues no se ha reportado para ningún otro sitio de chimpancés salvajes. Se localizaron once sitios de extracción y siete herramientas asociadas. A partir de la cultura material de los chimpancés de Ugalla se infiere un uso extensivo de los tipos de vegetación abiertos de su hábitat. Finalmente, se analiza la utilidad de esta información para inferir patrones de comportamiento en homínidos tempranos que vivieron en hábitat similares.*

Palabras clave: *cultura material, chimpancés, herramientas, sabana, homínidos.*

Abstract: *This paper reports on the material culture (specifically nests and tools) of the chimpanzees of Issa, Ugalla, western Tanzania. Ugalla is one of the driest, most open, and seasonal habitats where chimpanzees live. The methods used were archaeological, as the chimpanzees were not habituated and behavioural observations were rare. Two types of data are reviewed: 1. Spatial and temporal distribution of nests, and 2. Tool use. Nests were highly concentrated in some parts of the landscape, the majority of nesting sites were reused, and the chimpanzees preferred to*

nest on slopes. Evidence for the use of three types of tools was found: Termite fishing, Strychnos fruit fracture, and USO (Underground Storage Organ) digging. This last type of tool use has not been reported for any other chimpanzee study site. Issa chimpanzees extensively used the open vegetation types of their habitat. Implications of these data for early hominin behaviour are discussed.

Keywords: *Savanna, Chimpanzees, Material culture, Tool use, Nests*

CONTEXTO

La cultura material o la diversidad del comportamiento socialmente aprendido que deja restos materiales (McGrew *et al.*, 2003), se ha reportado ampliamente en los chimpancés salvajes (*Pan troglodytes*) a lo largo de África (McGrew, 1992, 2004; Whiten *et al.*, 1999, 2001; Wynn *et al.*, en prensa). Además del *Homo sapiens*, ésta es la especie para la cual se ha encontrado una cultura material más extensa. Mientras que el aprendizaje social produce variaciones culturales en el tipo y frecuencia de las conductas de los chimpancés, algunas diferencias regionales tal vez las determine el medio ambiente (McGrew, 1992; McGrew *et al.*, 2003) y las comparaciones entre la cultura material de chimpancés que ocupan hábitat secos y húmedos pueden ser importantes para detectar estos determinantes medioambientales. El término *sabana* incluye una variedad de ecosistemas que van de los pastizales abiertos a los bosques cerrados (Moore, 1992a), pero en el presente trabajo se usará como sinónimo de *hábitat seco*.

Los hábitats secos donde viven los chimpancés se componen de diferentes tipos de vegetación, donde el bosque siempre verde ocupa una superficie mucho menor del total del área con respecto a otros tipos de vegetación, en un rango que va de 1 a 9.9% (Suzuki, 1969; Baldwin, 1979; Moore, 1994; Pruetz, 2006; Pintea y Hernández-Aguilar, datos sin publicar). La fisonomía de estos sitios secos es diferente, pero tienen en común un promedio bajo de precipitación anual (alrededor de los 1000 mm), en comparación con sitios más húmedos (Moore, 1992a).

Este artículo se centra en dos tipos de cultura material, los nidos y las herramientas de los chimpancés de un hábitat seco: Issa, Ugalla.

La mayoría de los informes de uso de herramientas por parte de chimpancés proviene de hábitats húmedos, donde los simios han sido estudiados durante largos periodos y están habituados a los observadores humanos (Whiten *et al.*, 1999, 2001). Comparativamente, hay pocos casos reportados de uso de herramientas en chimpancés que viven en hábitats secos (McGrew *et al.*, 1979; McBeath y McGrew, 1982; McGrew *et al.*, 2003, 2005; Marchant y McGrew, 2005; Hernández-Aguilar *et al.*, 2007; Pruetz y

Bertolani, 2007). Esto es de esperarse, pues sólo en uno de los sitios secos estudiados, Fongoli, en Senegal, los chimpancés se han habituado a los observadores (Pruetz, 2006) y es difícil encontrar evidencia de esta actividad si los chimpancés no están habituados; además, como viven en hábitats secos muestran típicamente densidades de población más bajas y ámbitos hogareños más amplios que los coespecíficos que viven en hábitats húmedos. En hábitats secos, entonces, los estudios de uso de herramientas son escasos, a diferencia de aquellos referentes a los nidos (Baldwin 1979; Sept, 1992; Hernández-Aguilar, 2006, 2009; Stewart *et al.*, en preparación.). Los restos de los nidos en el paisaje son una de las formas más frecuentes de cultura material localizable, incluso mucho tiempo después de abandonados; además, una vez que los chimpancés son destetados, construyen nidos diariamente a lo largo de sus vidas, para dormir durante las noches y algunas veces para descansar durante el día.

Algunos tipos de cultura material de chimpancés, como el uso de herramientas, dejan conjuntos de artefactos en contextos predecibles en áreas de actividad duraderas (McGrew *et al.*, 2003), y a pesar de que la mayor parte de dicha cultura material es efímera, los estudios de su distribución pueden ayudarnos a comprender los procesos involucrados en la formación de los sitios de homínidos tempranos (Sept, 1992, 1998; McGrew, 1992, 2004; Moore, 1996, Hernández-Aguilar, 2006, 2009; Haslam *et al.*, 2009).

Los chimpancés tienen sitios preferidos para hacer sus nidos y también muestran predilección por especies y tipos de árboles, topografía (Goodall, 1962, 1968, 1986; Izawa e Itani, 1966; Suzuki, 1969; Itani, 1979; Baldwin, 1979; Baldwin *et al.*, 1981, 1982; Ghiglieri, 1984; Sabater Pi, 1984; Nishida, 1989; Kortlandt, 1992; Moore, 1992b, 1996; Sept, 1992; Kano *et al.*, 1996, 1997; Ogawa *et al.*, 2007), árboles que eligen de manera particular, como individuos (Hernández-Aguilar, 2009), e incluso partes específicas dentro de los árboles (Hernández-Aguilar, 2006). Sin embargo, poco se sabe de los factores involucrados en esta selección, a pesar de que estos factores se han considerado importantes para reconstruir los patrones de desplazamiento de homínidos tempranos (Suzuki, 1969; Sabater Pi, 1985; Groves y Sabater Pi, 1985; Sept, 1992, 1998; McGrew, 1992; Moore, 1996; Ogawa *et al.*, 2007; Hernández-Aguilar, 2009).

Sept (1992) estudió la distribución de nidos de chimpancés no habituados a los observadores humanos en Ishasha, en la República Democrática del Congo, para probar si sus ámbitos hogareños producían patrones de desechos diferentes a las evidencias arqueológicas de los sitios de los primeros homínidos. Esta investigadora fue la primera en documentar sistemáticamente la distribución y reuso de los lugares de nidificación, pero

sus estudios se llevaron a cabo sólo durante la estación seca de dos años consecutivos y no produjeron ningún dato interestacional. Nuestras investigaciones (Hernández-Aguilar, 2006, 2009) ampliaron los estudios de Sept y demostraron que el reuso de sitios de nidificación ocurre continuamente por medio de las diferentes estaciones y durante largos periodos.

Por su parte, McGrew (1992, 2004) y McGrew *et al.* (2003) resaltaron la relevancia del trabajo conjunto de primatólogos y paleoantropólogos en la investigación actualística, específicamente en estudios de etoarqueología. Esta disciplina se definió como el estudio del comportamiento de los restos materiales de especies vivientes no humanas como base para inferir el comportamiento de especies ya extinguidas, incluyendo a los homínidos, mediante el empleo de técnicas arqueológicas (McGrew, 2004). Recientemente introdujimos un nuevo campo de estudio, más comprehensivo e interdisciplinario denominado *arqueología de primates*, enfocado en la investigación del registro material pasado y presente de todas las especies pertenecientes al orden de los primates, incluyendo los homínidos, por medio del estudio de la elaboración y uso de herramientas, y el análisis espacial de la distribución y acumulación de restos materiales, incluyendo los nidos (Haslam *et al.*, 2009). Los estudios de chimpancés salvajes realizados con la metodología de la arqueología de primates son escasos (Sept, 1992; Joulian, 1994, 1996; Plummer y Stanford, 2000; Tappen y Wrangham, 2000; Marchant y McGrew, 2005; McGrew *et al.*, 2003; Pobiner *et al.*, 2006; Heaton y Pickering, 2006; Hernández-Aguilar *et al.*, 2007, 2009; Carvalho *et al.*, 2007, 2008; Koops *et al.*, 2010); y sólo hay uno de chimpancés antiguos (Mercader *et al.*, 2002, 2007).

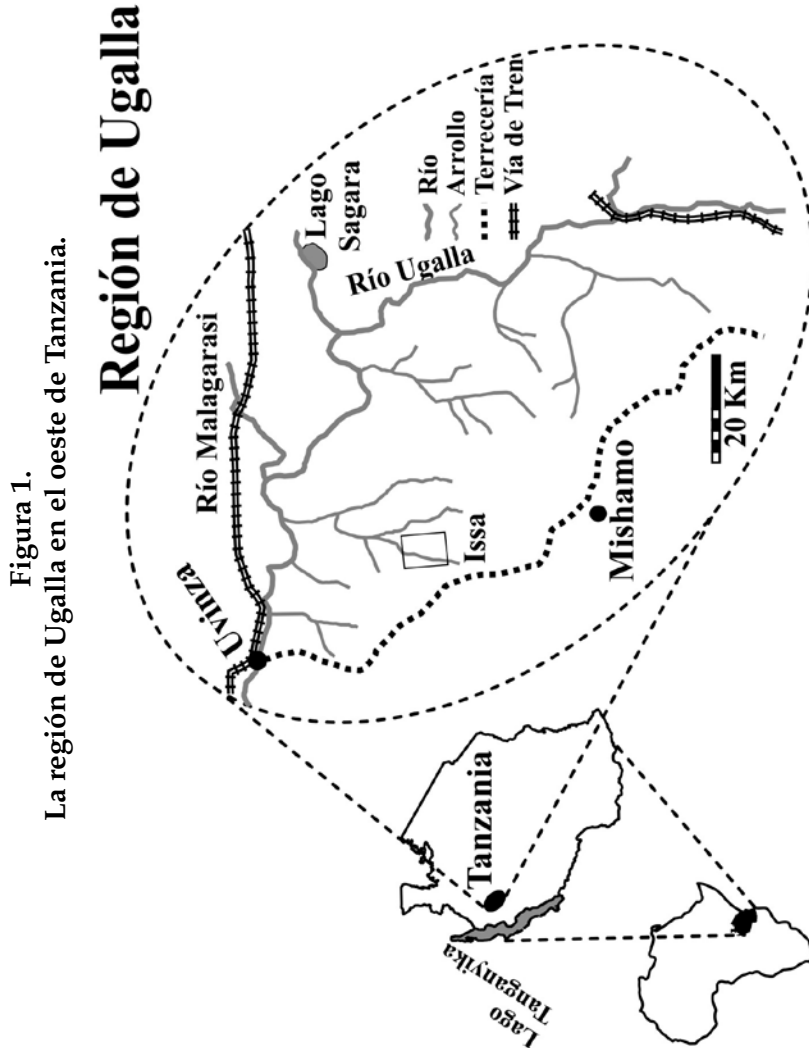
La investigación que da origen al presente documento emplea la metodología de la arqueología de primates. En este texto se describirán:

1. Los tipos de uso de herramientas.
2. La distribución espacio-temporal de los nidos a lo largo del área de estudio.

MÉTODOS

Área y sujetos de estudio

Issa se ubica en el oeste de Ugalla (Figura 1) y nuestro campamento se localizó al centro del área de estudio (05° 23.34 S 30° 35.04 E). El área de estudio comprende 48 km² y los tipos de topografía y vegetación son representativos de toda la región de Ugalla. La investigación que aquí se reporta comprendió el periodo de octubre de 2001 a junio de 2003.



El rectángulo abierto indica el área de estudio, Issa. (Permiso para la reimpresión en proceso, *Journal of Human Evolution*.)

La región de Ugalla se localiza al este del lago Tanganyika, en el oeste de Tanzania; delimita al norte con el río Malagarasi, al sur con la cuenca de Niamanzi (Ilumba), al oeste con el camino Uvinza-Mpanda, y al este con el río Ugalla (figura 1). Su extensión es de, aproximadamente, 3 300 km² y consiste en numerosos valles interrumpidos por cerros con laderas pronunciadas que generalmente culminan en mesetas (Kano, 1972; Moore, 1994); los rangos de las elevaciones van de los 900 m a los 1800 m. Las corrientes de los ríos Malagarasi y Ugalla son perennes, pero se ubican lejos del área de estudio de Issa (Figura 1); al interior de la región de Ugalla sólo hay arroyos, la mayoría estacionales (Kano, 1972; Moore, 1994).

A lo largo de la investigación, el promedio de temperatura máxima diaria fue más alta en agosto (34° C) y más baja en noviembre (28° C); en cuanto al promedio de temperatura máxima diaria, la más alta se registró en enero (17.2° C) y la más baja en agosto (14.4° C). A lo largo de la investigación, la precipitación pluvial anual fue de 955 mm. Hay una estación húmeda y una seca; esta última va de mayo a octubre con un rango de precipitación pluvial mensual de 0 a 54 mm, el porcentaje del total anual de lluvia durante dicha estación fue de 7.7%.

Ugalla es uno de los hábitats más secos, abiertos y estacionales habitados por chimpancés (Kano, 1972; Itani, 1979; McGrew *et al.*, 1981; Nishida, 1989; Moore, 1992a, 1994, 1996; Hernández-Aguilar, 2006, 2009). La vegetación de esta región es bosque abierto caducifolio (BAC) de *miombo*, donde los géneros dominantes de árboles son *Brachystegia* y *Julbernardia* (Fabaceae). En general, el dosel es abierto con el suelo cubierto de pasto y sólo 2% de la región es bosque siempre verde (BSV), sobre todo bosque de galería o ribereño. La fauna incluye antílope africano, ruano y eland, elefante, cebrá y cuatro depredadores potenciales de los chimpancés: león, leopardo, hiena moteada y perro salvaje africano.¹ Los porcentajes de los tipos generales de vegetación para los 48 km² del área de estudio (basados en la tecnología de SIG [sistema de información geográfica] y su comprobación en campo; Pintea y Hernández-Aguilar, información inédita) fueron 1.5% BSV, 8% pastizal y 90.5% BAC. Los tipos específicos de vegetación dentro del área de estudio son pastizal de pantano *mbuga*, pastizal seco, pastizal arbolado, BAC, bosque de galería *kabamba*, bosque denso *msitu* y bosque de cerro (Hernández-Aguilar, 2006, 2009); los últimos tres tipos son cerrados y siempre verdes, mientras que los otros son abiertos.

Los chimpancés de Issa no están habituados a los observadores humanos ni son aprovisionados, así que se desconocen los tamaños exactos de la comunidad y de su ámbito hogareño. Es preciso subrayar que los 48 km² del área de estudio es sólo una parte del ámbito hogareño de

los chimpancés. Basado en el conteo de nidos, se sabe que la densidad en Issa fue de 0.14 individuos/km² (Hernández-Aguilar *et al.*, 2006).² Aunque se recogieron datos directos de comportamiento *ad libitum* (Martin y Bateson, 1986) cuando se pudo observar a los chimpancés, fueron escasos y no directamente relevantes para lo que se discute en este trabajo, por lo que no los incluimos aquí.

NIDOS

Para registrar de manera sistemática la distribución de los nidos en el terreno, recorrimos el área de estudio, incluyendo todo tipo de vegetación y topografía. Los nidos se localizaron recorriendo transectos a lo largo de curvas de nivel topográficas y de manera oportunística, cuando realizábamos otras tareas. Cada tres o cuatro meses repetimos los recorridos para localizar nidos añadidos. En Ugalla, los nidos perdieron sus hojas entre 97 y 138 días (dos estudios), y desaparecieron por completo en 260 días (Hernández-Aguilar *et al.*, 2006; Ogawa *et al.*, 2007). Así que consideramos que se encontró la mayoría de los nidos en el área de estudio.

Cuando localizábamos un nido o una concentración de nidos, se registraban los alrededores en un radio de 100 m para localizar otros. Un sitio de nidificación se define como cualquier lugar donde haya ocurrido esta actividad, que incluya uno o más nidos en uno o más árboles. Los límites del sitio se ubicaron donde no se encontraron nidos en 100 m o más a la redonda, con respecto a los últimos nidos detectados en el sitio.

Se emplearon dos métodos para registrar los nidos:

1. Se obtuvieron medidas tridimensionales de los nidos ($n=2,167$) y de los árboles que los contenían; se mapearon todos los árboles con nidos de cada sitio.
2. Otros nidos ($n=3,187$) no se midieron pero se describieron y se les localizó mediante SIG.

Todos los nidos añadidos a un sitio después de cada revisión se registraron con estos métodos. La evidencia inequívoca del reuso de un nido durante este estudio sólo pudo detectarse después de que éste se secó y fue posible observar que se le habían agregado ramas con hojas aún verdes, o se encontraban nuevamente heces debajo del mismo cuando aún estaba verde. Así, es muy probable que el número de nidos reutilizados se haya subestimado. Un estudio reciente en nuestra área de estudio (Stewart *et al.*, en prep.) demostró que al analizar los nidos de manera directa (accediendo

hasta ellos escalando el árbol) se identificaron episodios de reuso que no eran evidentes cuando el análisis se hizo desde el suelo.

Para monitorear el reuso se eligieron veinte sitios de nidificación que representan los tipos de topografía y vegetación donde se encontraron nidos. Se visitaron cada tres meses durante un ciclo anual en las siguientes estaciones: seca temprana (mayo-julio), seca tardía (agosto-octubre), lluviosa temprana (noviembre-enero) y lluviosa tardía (febrero-abril). Los nidos y los árboles con nidos se midieron y describieron, y estos árboles se etiquetaron en cada visita; como control, también se seleccionaron y monitorearon diez sitios donde no se encontraron nidos, pero que ecológica y topográficamente eran similares a los sitios con nidos, por lo que se consideraron adecuados para nidificar.

Se compararon las características físicas (diámetro del tronco, altura, altura de la rama más baja, altura y diámetro de la copa, número, forma y diámetro de las ramas, cantidad y tamaño de las hojas) de los árboles usados para nidificar, con respecto a sus vecinos que no se usaron aunque sus dimensiones eran adecuadas para ese fin (Hernández-Aguilar, 2006).

Herramientas

La evidencia referente al uso de herramientas se recolectó *ad libitum*. Cada sitio de uso de herramientas se describió y fotografió. En el caso de los sitios de excavación para la extracción de osa se midió la profundidad de los hoyos y el área total que contenía los hoyos por sitio; se recolectaron las herramientas para su análisis en laboratorio. Las herramientas la analizó Travis Pickering (Hernández-Aguilar *et al.*, 2007) y están depositadas en el Ugalla Laboratory de la Universidad de San Diego, California, Estados Unidos. Las especies de plantas procesadas por las herramientas las identificaron identificadas conjuntamente Yahya Albeit (Herbario Nacional de Tanzania) y Roy Gereau (Jardines Botánicos de Missouri).

RESULTADOS

Nidos

Se encontraron 5354 nidos en el área de estudio, todos arbóreos, ninguno terrestre. Se distribuyeron sobre todo en concentraciones y estuvieron claramente asociados a las laderas de los cerros. El BAC se usó en forma extensiva a lo largo del ciclo anual para nidificar, incluso en la estación seca, cuando disminuye la cantidad de árboles con hojas. Del total, 93% de los nidos se encontraron en el BAC y 7% en el BSV; no se localizaron en pastizal ni

en pastizal arbolado, debido a que los árboles en estos tipos de vegetación son pequeños o pertenecen a especies que los chimpancés no usan para nidificar. La mayoría de los nidos se ubicaron en la parte sur de la zona de estudio, tal vez porque en esta parte las laderas ocupan un mayor porcentaje del terreno. Los nidos no se distribuyeron de manera homogénea dentro de los mismos tipos de topografía y vegetación, y no todos los tipos de bsv fueron usados para nidificar.

Para estudiar los patrones de reuso se analizaron 1791 nidos (33% del total) en 20 de los sitios descritos. Al inicio, en los 20 sitios se localizó un total de 1026 nidos (el promedio de nidos por sitio fue de 51.3; $DS = 58.86$ en un rango de 3 a 222); en los siguientes doce meses se agregaron 765 nidos. Se reutilizaron nueve sitios en cada una de las cuatro estaciones, cuatro sitios en tres estaciones, dos sitios en dos estaciones, tres sitios en una estación y dos sitios no se reutilizaron; es decir, se reutilizó 90% de los sitios monitoreados. En contraste, ninguno de los sitios sin nidos, elegidos como control para monitorearlos, fueron utilizados para nidificar a lo largo de 12 meses. En general, los nidos nuevos aparecieron más frecuentemente (73%) en árboles que no tenían evidencia de haber sido utilizados para nidificar, que en los árboles que con antelación registramos con nidos (27%). El mayor número de nidos se agregó durante la estación lluviosa tardía ($n=276$, 36%). En la estación de lluvias se agregaron más nidos a menos sitios, mientras que en la estación seca se añadieron menos nidos, pero se reutilizaron más sitios. El número de nidos agregados-número de sitios reutilizados estuvo positiva y significativamente correlacionado con la abundancia de fruta en el hábitat durante cada estación (Hernández-Aguilar, 2009). A lo largo de la investigación, los sitios de nidificación crecieron en densidad (número de nidos agregados) más que en área, pues la mayoría de los nidos nuevos se construyó dentro de los límites del sitio definido al inicio del estudio; de esta manera, es posible decir que los nidos se acumularon debido a las visitas repetidas de los chimpancés a lugares específicos del terreno.

Herramientas

Durante nuestro periodo de investigación encontramos una herramienta sobre un termitero segundos después de haber observado a los chimpancés abandonarlo. Además, numerosas heces contuvieron termitas (posiblemente del género *Macrotermes*), incluidas obreras y soldados (Hernández-Aguilar, 2006, 2008), lo que provee evidencia indirecta del uso de herramientas para pescar estos insectos (McGrew *et al.*, 2003) por parte de los chimpancés de Ugalla.

Otro tipo de herramienta que encontramos en Issa fueron los yunques de piedra para abrir frutas del género *Strychnos*, frutas esféricas, de aproximadamente 10 cm de diámetro y con una cáscara muy dura; son una fuente de alimento importante para los chimpancés, tanto en Ugalla como en otros sitios de estudio (Wrangham, 1975; McGrew *et al.*, 1988; Hernández-Aguilar, 2006, 2008). En Issa, como en otras áreas dentro de Ugalla, encontramos evidencia de que estas frutas fueron golpeadas sobre yunques inmóviles de piedra debajo de los árboles que tenían frutos maduros (Hernández-Aguilar *et al.*, en preparació).

El tercer tipo de herramienta que registramos en Issa fue el uso de diferentes materiales vegetales para obtener los osa. Aquí nuestros datos son los más extensos (Hernández-Aguilar *et al.*, 2007) y se describen como sigue. Encontramos once sitios de excavación de osa, identificados por medio de hoyos en el suelo y osa parcialmente consumidos; a pesar de que los chimpancés nunca fueron observados realizando esta actividad, se infirió que ellos la realizaron por medio de varios tipos de evidencia indirecta en dicho sitios: vocalizaciones, heces, huella de nudillos y fibra masticada y escupida de los osa ingeridos.

Diez de los sitios de excavación se localizaron debajo de nidos, y el decimoprimeros estaba a una distancia cercana a 300 m de un sitio de nidificación usado repetidamente por los chimpancés. La evidencia diagnóstica de los chimpancés fue la única de mamíferos encontrada en los sitios, lo que hizo más fuerte la inferencia de que los chimpancés fueron los responsables de la actividad. Uno de los sitios de excavación fue visitado tres veces, el resto sólo una vez. El número de hoyos por sitio fue de 1 a 96, y las superficies de los sitios con más de un hoyo se extendieron de 6 m² a 300 m². Las profundidades de los hoyos oscilaron entre los 30 mm y los 250 mm. Las especies de los osa consumidos en dichos sitios sumaron siete (una de ellas no pudo identificarse taxonómicamente), y la mayoría (o los congéneres) las consumen humanos como alimento o como medicina. El uso de plantas con fines medicinales por los chimpancés está bien documentado (véase, por ejemplo, Huffman y Wrangham 1996), así que no sorprendería que los chimpancés de Issa ingirieran algunos de estos osa por sus propiedades medicinales; sin embargo, los análisis químicos correspondientes no han concluido y no podemos asegurar este uso.

Todos los sitios de excavación se encontraron durante la estación de lluvia. En tres de estos sitios había un total de siete herramientas de tres tipos: ramas, trozos de tronco y trozos de corteza. El análisis microscópico mostró evidencia de que estas herramientas se utilizaron en la obtención de los osa (Hernández-Aguilar *et al.*, 2007). En este punto cabe aclarar que las herra-

mientas pueden calificarse como pertenecientes a una tecnología *elemental*, quizás limitada a romper la superficie compactada del suelo mientras que la mayor parte de la excavación se hizo con la mano; de hecho, varios hoyos mostraron huellas de dedos para sacar la tierra.

DISCUSIÓN

Nidos

Los nidos en Issa no se distribuyeron de manera aleatoria en el terreno, lo que confirma las impresiones respecto a la densidad de nidos en otras áreas de Ugalla (Itani, 1979; Nishida, 1989; Moore, 1992b, 1996; Kano *et al.*, 1996, 1997; Hernández-Aguilar, datos sin publicar), y concuerda con los informes de otros sitios secos de chimpancés (Suzuki, 1969; Baldwin *et al.*, 1982; Sept, 1992).

Los resultados del presente estudio demostraron que los chimpancés de Issa prefieren nidificar en las laderas de los cerros, y eso también corrobora las primeras impresiones de los investigadores referentes a la localización de nidos en otras áreas de estudio dentro de Ugalla (Moore, 1992b; Ogawa, Piel, Stewart y Hernández-Aguilar, datos sin publicar). Los estudios realizados en otros sitios secos del oeste de Tanzania, donde hay chimpancés, también reportaron un porcentaje más alto de nidos en laderas pronunciadas de valles profundos, que en zonas planas (Kano, 1972; Izawa e Itani, 1966; Suzuki, 1969). De manera similar, la mayoría de los nidos de chimpancés en Assirik, Senegal, se observaron en las laderas (Baldwin, 1979).

Se han propuesto numerosos factores para explicar la preferencia de los chimpancés por nidificar en las laderas: presencia de especies preferidas para la construcción de nidos (Nishida, 1989); buena visión sobre áreas amplias para vigilar y prevenir el peligro (Izawa e Itani, 1966; Sabater Pi, 1984; Kortlandt, 1992); como estrategia para evitar las moscas tse-tse, que se las supone menos comunes en las laderas debido a la presencia de vientos orográficos (Moore, comunicación personal 2008); mejor propagación del sonido en esta topografía, lo que resulta importante para la comunicación vocal (Piel y Moore, 2007; Hernández-Aguilar información no publicada); y menor densidad de predadores, dado que la topografía y vegetación herbácea de las laderas resulta inconveniente para la cacería (Hernández-Aguilar, 2009).

En cuanto a los tipos de vegetación empleados para nidificar en Issa, los resultados de este estudio coinciden con los de otros investigadores sobre otras áreas de estudio en Ugalla que también mostraron un porcentaje más

alto de nidos en el BAC que en el BSV (Itani, 1979; Nishida, 1989; Ogawa *et al.*, 2007; Piel y Stewart, datos sin publicar) y en otros sitios secos del oeste de Tanzania (Kano, 1972), con la excepción de Filabanga (Kano, 1971). En Assirik (Baldwin *et al.*, 1981) y en Fongoli (Pruetz *et al.*, 2002) también se encontraron más nidos en el BAC. Por el contrario, en Ishasha la mayoría se localizó en el BSV y en Semliki, Uganda, *todos* los nidos se encontraron en el BAC (Sept, 1992; Hunt y McGrew, 2002), lo que muy probablemente se debe a que la fisonomía de la vegetación es muy diferente en estos dos sitios que en el resto de los sitios secos en que los chimpancés han sido estudiados y no cuentan con un BAC equivalente. En Issa, 7% de los nidos fueron encontrados en BSV, pero dado que 1.5% del área de estudio la ocupa este tipo de vegetación, es un número de nidos 4.7 veces mayor al esperado. Sin embargo, las bases de esta aparente preferencia por el BSV son poco claras, ya que esa vegetación ofrece más lugares para nidificar: la densidad de árboles adecuados es mayor, los árboles son más altos, con follaje más denso y siempre verdes, en comparación con los del BAC (Hernández-Aguilar, 2006).

No todos los tipos de BSV los usaron de la misma manera los chimpancés para nidificar. El BAC no se empleó de manera homogénea para nidificar en Issa; por ejemplo, se encontraron pocos nidos en las mesetas, en comparación con las laderas y las planicies, a pesar de que cuentan con árboles adecuados para construir nidos (Hernández-Aguilar, 2006). Durante la estación seca hay pocas especies disponibles para la nidificación en el BAC, en comparación con la estación de lluvias, pero no todas las especies pierden sus hojas al mismo tiempo, de modo que los chimpancés utilizaron diferentes partes de este tipo de bosque que contaban con árboles con hojas en diferentes partes de la estación seca.

El uso del BAC para nidificar durante la estación seca no es exclusivo de Issa; los chimpancés de Assirik también lo hacen (Baldwin *et al.*, 1981), pero con el avance de la temporada seca usan cada vez en mayor medida el BSV, así que al final de la estación seca la mayoría de los nidos se encuentra en este último tipo de vegetación (Baldwin *et al.*, 1981). Este patrón estacional de distribución de nidos difiere del de Issa, donde el mayor porcentaje de nidos se encuentra en el BAC a lo largo del año.

Las similitudes entre los patrones de nidificación de los chimpancés de Ishaha (Sept, 1992) y los de Issa (Hernández-Aguilar, 2009) son: la densidad de los nidos varió a largo del terreno, los simios visitaron repetidamente lugares específicos mientras que algunas áreas no fueron usadas para nidificar. En apoyo a la hipótesis de Sept (1992) y Moore (1996) de que los chimpancés pudieran crear *sitios* como resultado del uso repetido de la misma locación, demostramos que el patrón que encontró Sept no es

sólo estacional (Hernández-Aguilar, 2009), sino que persiste a lo largo de las diferentes estaciones durante más de un ciclo anual. Cuando en esta investigación se encontraron por primera vez los sitios de nidificación, estos contenían nidos de diferentes edades, lo que sugería que el reuso ocurría repetidas veces y por largos periodos. Es posible incluso que estos sitios sean reusados por años; datos de dos áreas de estudio en la región de Ugalla mostraron que los mismos sitios de nidos se reutilizaron de 1992 a 2003 (Moore, Ogawa y Hernández-Aguilar, datos sin publicar), pero estos datos se obtuvieron sólo en la estación seca y es necesario coleccionar datos interestacionales e interanuales (lo cual está en progreso en nuestra zona de estudio).

Varios factores influyen en el reuso de los sitios de nidificación en Issa; uno de ellos es la abundancia de frutas. Goodall (1986) reportó que los chimpancés reusaban los mismos sitios de nidos durante varios días consecutivos, en especial cuando el sitio estaba próximo a una fuente abundante de alimento, y mencionó que el mismo sitio tal haya sido utilizado al año siguiente cuando de nuevo el alimento estuvo disponible; esto también se observó en Issa. Otro factor puede ser el monitoreo del estado fenológico de árboles preferidos del género *Ficus*. Los higos son una parte importante en la dieta de los chimpancés de Issa, a lo largo del año, pero debido a que a los árboles de este género los caracteriza tener patrones impredecibles de fructificación y a que su densidad en la zona de estudio es muy baja, los chimpancés deberían monitorearlos con frecuencia para explotarlos de manera eficiente. De los 20 sitios de nidificación monitoreados, catorce (70%) tuvieron árboles maduros de *Ficus*, mientras que sólo tres (30%) de los diez sitios de control sin nidos tuvieron estos árboles. Estos resultados sugieren que la distribución de árboles del género *Ficus* es un factor importante que afecta los patrones de desplazamiento de los chimpancés. Como otros frugívoros, los primates son diseminadores de semillas, comen la fruta en un sitio y usualmente defecan en otro, con lo que logran influir en la distribución futura de sus propios recursos vegetales. Wrangham *et al.* (1994) demostraron que las semillas contenidas en las heces de los chimpancés son viables, y que el paso por el intestino de estos simios incrementa la velocidad y la probabilidad de germinación. Esto significa que tal vez los chimpancés alteran su entorno de la siguiente forma: una vez que defecan después de despertarse en la mañana, las semillas contenidas en las heces se depositan con mayor frecuencia dentro de sus sitios favoritos de nidificación, incrementando de esta manera la posibilidad de *plantar* especies alimentarias (incluyendo el *Ficus*) en tales sitios. Es probable que no todas las especies de frutos presenten el mismo rango de éxito de germinación en estos sitios de nidificación

debido a que las condiciones climáticas, de microhábitat y bióticas pueden favorecer sólo a algunas. Esta hipótesis necesita probarse con experimentos futuros de germinación en sitios de nidificación.

Moore (1992a) propuso que los chimpancés de sabana podrían desplazarse en rutas predecibles; si es así, esta estrategia sería un factor adicional que favorecería la reutilización de sitios para dormir a lo largo de dichas rutas. También es posible que los factores sociales e incluso las tradiciones pudieran estar involucrados en el reuso de los sitios. Se ha propuesto que los chimpancés con un ámbito hogareño amplio, como los de Ugalla, podrían frecuentar sitios de nidificación favoritos con el propósito de incrementar la probabilidad de encontrarse con los miembros de su comunidad, dada su estructura social de fisión-fusión³ (Moore, 1996; Ogawa *et al.*, 2007). Sept (1992) sugirió la posibilidad de que las tradiciones aprendidas estuvieran involucradas en el reuso de los sitios de nidificación; los individuos regresarían a anidar a sitios específicos que aprendieron de su madre o de otros miembros de la comunidad, de manera similar a lo que ocurre con las "rutas tradicionales de viaje" de los chimpancés del Gombe, Tanzania (Goodall, 1986), y eso convertiría a los "sitios habituales de nidificación" en parte del paisaje aprendido (Sept, 1998).

Los chimpancés quizá seleccionan sus sitios de nidificación a partir de una combinación de factores ecológicos, aunque los aquí discutidos no explican por sí solos los patrones de nidificación encontrados en Issa. Es necesario estudiar más variables ecológicas, de manera comparativa tanto en los sitios con nidos como en los lugares sin nidos, pero si tales factores ecológicos no explican de manera satisfactoria los patrones de nidificación, entonces los elementos ajenos a la ecología, por ejemplo la tradición, deben ser mucho más importantes de lo que hasta ahora se ha querido reconocer en la determinación de estos patrones.

Herramientas

Los tipos de herramientas de los chimpancés de Issa descritos aquí parecen un número pequeño si se comparan con el repertorio de herramientas reportado para otros sitios de estudio donde los chimpancés están habituados a la presencia humana (Whiten *et al.* 1999, 2001), pero esto no significa por fuerza que los chimpancés de Issa usen menos herramientas que los de otros lugares, simplemente puede deberse a la falta de habituación y, por consiguiente, a las escasas horas de observación directa. Por esto, puede decirse que los chimpancés de Issa son sólo "parcialmente conocidos" al igual que los de Assirik (McGrew *et al.*, 2003).

A pesar de la escasez de observaciones en hábitats de sabana, se han descubierto formas nunca antes vistas de uso de herramientas en los chimpancés de estos hábitats: en Fongoli los simios usan pequeñas lanzas de madera para cazar galagos (Pruetz y Bertolani, 2007), mientras en Issa emplean diferentes tipos de herramientas vegetales para acceder a los osa que ingieren con fines nutrimentales y tal vez medicinales (Hernández-Aguilar *et al.*, 2007). Ambos usos de herramientas tienen implicaciones importantes para la evolución humana y destacan el valor de estudiar a estos simios que viven en hábitats extremos para ellos, y similares a aquellos que se han reconstruido para los homínidos tempranos. Como Moore (1996) subrayó, los retos medioambientales que los homínidos tempranos tuvieron que enfrentar en hábitats secos deben haber sido similares en términos generales a los que enfrentan los chimpancés en hábitats semejantes.

En pocos sitios de estudio se ha reportado consumo de los osa por parte de chimpancés salvajes, tanto de especies de plantas silvestres como domesticadas (los simios obtienen este último tipo en zonas de agricultura cercanas a su ámbito hogareño o alteradas), (Kortlandt y Holzhaus, 1987; McGrew *et al.*, 1988; Lanjouw, 2002; Hockings *et al.*, 2010); pero hasta ahora el único lugar donde los simios usan herramientas para obtenerlos es Issa (Hernández-Aguilar *et al.* 2007).

La evidencia de la obtención de los osa por parte de los chimpancés se encontró sólo en la época de lluvias. Debido a que en esta época del año hay más alimento disponible para los simios, los osa no pudieron considerarse alimentos de reserva estacional (*seasonal fallback foods*), es decir, aquellos con los que se puede contar cuando hay escasez.

Es posible que la relativa escasez de recursos en los hábitats de sabana, en comparación con hábitats húmedos, sea suficiente para forzar a los chimpancés a aprovechar cualquier recurso cuando éste pueda explotarse, y debido a la relativa fragilidad de la mayoría de las herramientas encontradas, es difícil que los simios las empleen exitosamente durante la estación seca, ya que el suelo adquiere una dureza extrema.

PATRONES DE DESPLAZAMIENTO DE LOS CHIMPANCÉS DE ISSA

Mientras que los nidos son indicadores de los lugares que usan durante la noche los chimpancés, los datos sobre ecología, disponibilidad espacial y temporal de alimentos y agua, la dieta de los simios y la localización de restos materiales dejados por ellos (e. g. herramientas) pueden usarse para inferir los lugares que los chimpancés usaron durante el día.

Con el fin de reconstruir los desplazamientos de los chimpancés en Issa, se empleó la información presentada enseguida.

Los estudios fenológicos realizados en Issa (Hernández-Aguilar, 2006) mostraron que hubo una mayor cantidad de alimentos vegetales (incluyendo frutos) durante la estación lluviosa que durante la seca, y que el BAC produjo más alimentos que el BSV, aun en la temporada seca. En Issa, el BSV parece un proveedor pobre de alimentos para los chimpancés, lo que es poco usual comparado con otros sitios de sabana que habitan estos simios, incluso los ubicados en el oeste de Tanzania. Estudios previos en sitios de sabana consideraron a los chimpancés dependientes de los alimentos de la vegetación del BSV, pues éste proveía, en forma desproporcionada, más alimentos que lo esperado dado su reducida superficie en este tipo de hábitats (Suzuki, 1969; Kano, 1972; McGrew *et al.*, 1981; Hunt y McGrew, 2002).

La dieta de los chimpancés de Issa (Hernández-Aguilar, 2008) mostró que 83% de las especies consumidas provenían de vegetación abierta (BAC y pastizal arbolado) y 17% del BSV; además, 61% de los alimentos consumidos más comúnmente (las dos especies principales por mes) provienen del BAC, 31% de especies que existen principalmente en el BAC, pero también en el BSV, y 8% de especies que se encuentran sobre todo en el BSV, así como en el BAC. Los simios parecen consumir más especies de hierbas y de OSA que los chimpancés de otros sitios secos. Todas las especies a las que pertenecen estas hierbas y OSA provienen de vegetación abierta (principalmente BAC).

Estos datos de dieta, entonces, sustentan los resultados del análisis de los isótopos de los pelos de chimpancés que habitan Ugalla (Schoeninger *et al.*, 1999), que sugirieron que estos simios emplean en forma extensiva el BAC para alimentarse.

Los chimpancés necesitan beber a diario durante la estación seca porque no pueden sobrevivir con agua producida de manera metabólica (McGrew *et al.*, 1981); sin embargo, en hábitats de sabana como Ugalla, el agua es difícil de localizar (Moore, 1996), la densidad de manantiales es muy baja (Moore, Ogawa, Hernández-Aguilar, Piel y Stewart, información sin publicar) y la mayoría de las fuentes de agua corriente se secan con el avance de la estación seca. Por lo mismo, es interesante que los simios emplearan los 48 km² del área de estudio de Issa a lo largo de todo el año, aun cuando no había fuentes de agua corriente al final de la estación seca; no se pudo localizar ningún manantial dentro de esta área y sólo había algunos charcos a lo largo del lecho del arroyo más grande. Es importante señalar que no se encontraron altas concentraciones de nidos en las cercanías de los cuerpos de agua en la época seca, de modo que la selección de sitios para nidificar parece no asociarse en primera instancia con la cercanía al agua; sin embar-

go, las rutas de viaje deben incluir la visita a los escasos recursos de agua, es preciso recordar que el área de estudio es sólo una parte del ámbito hogareño de los chimpancés.

Se ha propuesto que en el patrón de desplazamiento de los chimpancés influye la distribución de árboles adecuados para nidificar (Jones y Sabater Pi, 1971; Tutin *et al.*, 1983; Goodall, 1986; Kortlandt, 1992; Moore, 1996). Los resultados del estudio diseñado para investigar si las características físicas de los árboles influyeron al seleccionarlos, así como de sitios para nidificar por parte de los chimpancés (Hernández-Aguilar 2006), mostraron que los simios seleccionaron ciertos árboles dentro de los sitios de nidificación y ciertos sitios en lugar de otras zonas cercanas, con base en las siguientes características de los árboles: mayor diámetro del tronco a la altura del pecho, altura del árbol, altura de la copa, altura de la primera rama, número de ramas horizontales, grosor de las ramas y cantidad de hojas. Sin embargo, las características medidas de los árboles no explicaron la selección de los chimpancés por ciertos tipos de topografía, o por una sección específica del área de estudio sobre otra. Así, se concluyó que la presencia de árboles adecuados para nidificar es importante dentro de un lugar específico del terreno, pero no explica la distribución de los nidos a lo largo de éste. Quedó evidenciado que aunque los chimpancés podrían haber anidado dondequiera que hubiera árboles adecuados para este fin, dentro de un tipo favorito de vegetación o de topografía, no lo hicieron.

Los datos de Issa sustentan la hipótesis que propuso Moore (1996). En ella explica que una posible estrategia de los chimpancés de la sabana para explotar sus amplios ámbitos hogareños sería incrementar su promedio o máximo recorrido diario, en comparación con los chimpancés de hábitats húmedos. A esto pueden sumarse los cambios estacionales, que podrían incrementar aún más los recorridos diarios. El mayor número de sitios de nidificación reutilizados durante la estación seca en Issa sugiere que en este periodo los chimpancés hicieron recorridos más amplios. Dado que el alimento vegetal es más escaso en esta temporada, y disponible sobre todo en el BAC, se infirió que los chimpancés ampliaron sus recorridos con el fin de obtener suficiente alimento y usar los pocos recursos de agua. En otros sitios estudiados, los chimpancés realizan recorridos más amplios en los periodos de escasez de fruta (e. g. Stanford, 2006).

En la mayoría de los casos, la distribución de avistamientos de chimpancés y de los restos materiales que dejaron durante el presente estudio corresponde a los sitios de nidificación. Por otro lado, es conveniente señalar que existen estudios en progreso que siguen de manera más directa los movimientos de los chimpancés de Issa, mediante el uso de tecnología

acústica (Piel, en prensa), y que pondrán de manifiesto la precisión de la reconstrucción de los patrones de desplazamiento de los chimpancés a partir de los datos arqueológicos y ecológicos que hemos explicado aquí.

IMPLICACIONES

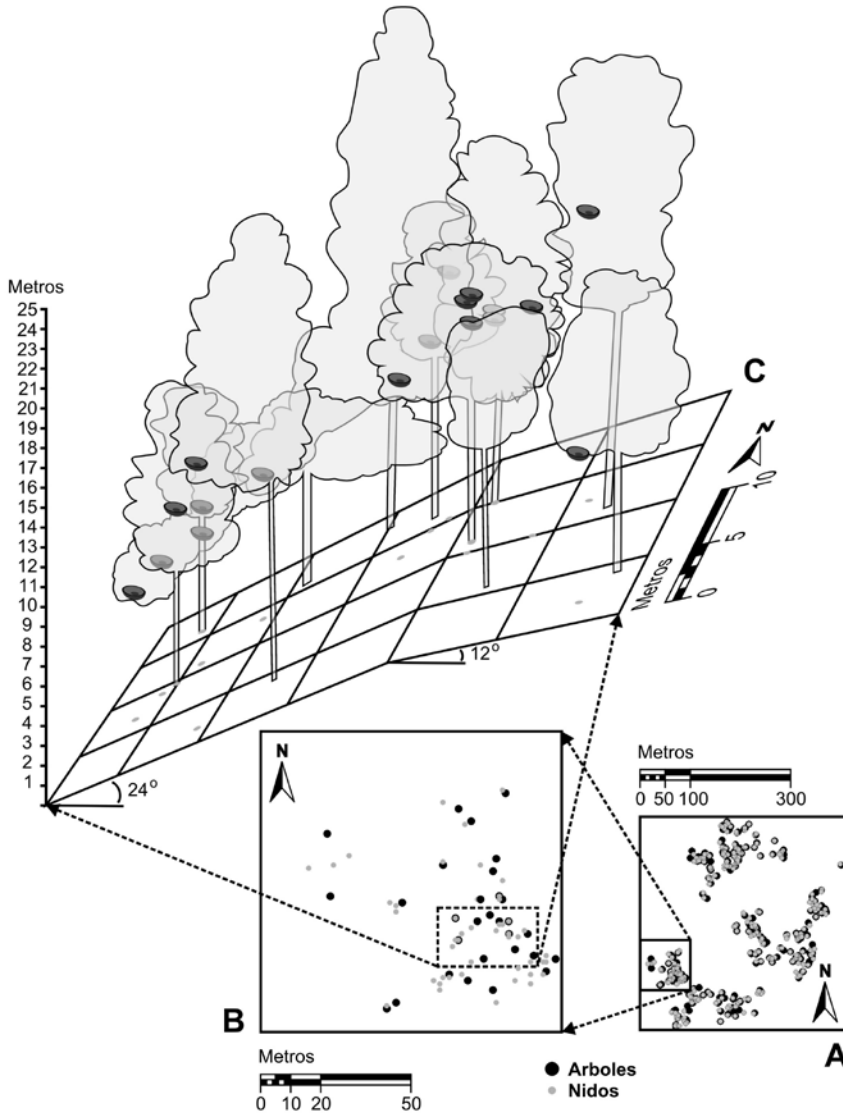
Nidos

Sept (1992) concluyó que la distribución de los restos que dejaron los chimpancés en Ishasha se asemeja al patrón de distribución espacial de los materiales arqueológicos del Plio-Pleistoceno, ya que hay patrones de *dispersión y de concentración*; también encontró que las concentraciones más densas de estos restos son similares en tamaño a los sitios arqueológicos más antiguos. Asimismo, esto último se aplica a la distribución de los nidos en Issa, pues dentro de un sitio de nidificación la densidad de nidos no fue homogénea (Figura 2), más bien existieron “sub-concentraciones” dentro de las “concentraciones” (Kroll, 1994) de nidos.⁴

El estudio arqueológico de los restos que dejaron los chimpancés en Issa tiene varias implicaciones para el estudio de los primeros homínidos. Por ejemplo, a partir de las preferencias de los chimpancés por nidificar en lugares específicos y dado que los distintos tipos de topografía y vegetación tienen diferentes probabilidades de deposición, sugerimos (Hernández-Aguilar, 2009) que las preferencias (topográficas y de vegetación) de los homínidos pudieran estar incorrectamente representadas en el registro arqueológico.

También sugerimos (Hernández-Aguilar, 2009) que los sitios de nidificación pudieron haber sido los antecedentes de los sitios de destazamiento de los homínidos tempranos. Los chimpancés transportan herramientas (Goodall, 1986; Boesch y Boesch, 1982) y suben a los nidos nocturnos piezas de carne (Goodall, 1986) y alimentos vegetales (Sept, 1992; Hernández-Aguilar datos sin publicar). De este modo, si los homínidos reutilizaban sitios con árboles para dormir y como refugio diurno antes de usar herramientas, es posible que cuando empezaron a explotar cadáveres de animales (y cuando esta actividad implicó riesgo de predadores), hayan transportado algunas partes de estos cuerpos a estos lugares que previamente hayan identificado como a salvo de predadores. Los chimpancés suben martillos a los árboles para procesar nueces (Boesch y Boesch, 1982), y los homínidos pudieron haber transportado tanto herramientas de piedra como piezas de cadáveres para procesarlas en los árboles. Más adelante, cuando el proceso de destazamiento se hizo más frecuente, debió haber una clara separación entre las

Figura 2.
Distribución de nidos.



(A) Nidos y árboles con nido en el sitio 18. (B) Concentración de nidos dentro del sitio 18. (C) Nidos y árboles con nido en un área de 30×20 m dentro de B. Las medidas de esta figura son las obtenidas para esos nidos y árboles con nido en específico. (Permiso para la reimpresión en proceso, *Journal of Human Evolution*.)

áreas donde practicaban esta actividad y las destinadas a dormir, ya que la primera con seguridad atraía depredadores y carroñeros (Binford, 1981).

En resumen, la similitudes entre la distribución de los nidos de chimpancés y de los materiales de los primeros sitios de homínidos demuestra, como Sept (1992) subrayó, que algunas conductas de no-homínidos son capaces de producir patrones espaciales análogos a aquellos de los primeros sitios arqueológicos. De la misma manera que para los chimpancés, la disponibilidad espacial y temporal del agua y de alimentos, así como la calidad de los tipos de vegetación como productores de alimentos, debieron afectar el desplazamiento de los homínidos. Ya sugerimos (Hernández-Aguilar, 2009) que si al igual que los chimpancés de Issa los primeros homínidos necesitaban alimentarse más en los tipos de vegetación abierta que en el BSV durante la estación seca, necesitarían incrementar sus rangos de desplazamiento para obtener suficiente alimento, y al mismo tiempo, regresar a los pocos sitios donde había agua para beber.

Este estudio sugirió también que los factores ecológicos fueron insuficientes para explicar los patrones de nidificación de los chimpancés; por lo que se sugiere que el papel de factores no ecológicos (por ejemplo, los sociales o las tradiciones) necesita explorarse cuando se trata de reconstruir los patrones de desplazamientos de los primeros homínidos.

Herramientas

El descubrimiento de que los chimpancés usan herramientas en la explotación de los OSA sugirió implicaciones importantes para la evolución humana, que se discutieron (Hernández-Aguilar *et al.*, 2007) y se difunden a continuación. Se propuso la hipótesis de que el acceso a los OSA desempeñó una función decisiva, tanto en la colonización de los hábitats de sabana por parte de los homínidos como en la evolución de los géneros *Australopithecus* y *Homo* (Hatley y Kappleman 1980; Wrangham *et al.*, 1999; Laden y Wrangham, 2005). Específicamente se sugirió la hipótesis de que los homínidos tempranos habrían dependido de los OSA cuando sus alimentos preferidos no estuvieran disponibles, es decir, funcionarían como alimentos de reserva (Wrangham *et al.*, 1999; Laden y Wrangham, 2005); sin embargo, el descubrimiento de que los chimpancés en Issa explotan los OSA durante el periodo cuando el alimento es más abundante contradice esta hipótesis.

Un estudio reciente sobre la gestión de OSA de yuca (*Manihot esculenta*) por parte de los chimpancés habituados a observadores humanos que viven en un hábitat húmedo, en Bossou, República de Guinea, encontró

que los simios explotan estos OSA cultivados como un alimento de reserva durante los periodos de escasez de fruta, aunque sin herramientas (Hockings *et al.*, 2010). Si bien este estudio en Bossou subraya la flexibilidad de los patrones de dieta en los chimpancés, sus implicaciones para los homínidos tempranos son problemáticas porque los simios de ese sitio enfrentan fuertes presiones humanas en su hábitat. Además, roban de manera común varias especies de alimentos cultivados, incluso en terrenos que vigilan y resguardan humanos, y su hábitat es un bosque húmedo (Hockings *et al.*, 2010) sin la estacionalidad marcada que caracterizó los hábitats de los homínidos tempranos.

Por lo tanto, consideramos que en los hábitats secos reconstruidos para los homínidos tempranos la dureza del suelo en la estación sin lluvia podría haber prevenido el acceso a los OSA si sus herramientas fueran relativamente frágiles, como las de los chimpancés de Issa o los artefactos de hueso del Pleistoceno temprano de Sudáfrica, respecto de los cuales un estudio sugirió que se usaron para extraer OSA no muy profundos (Brain y Shipman, 1993). Es probable que los palos excavadores con las características de los que usan los cazadores recolectores actuales —por ejemplo, los de los Hazda que miden y pesan en promedio 1360 mm y 583 g, respectivamente (Vincent, 1984)— no los hayan usado estos homínidos tempranos; además, endurecer la punta del palo con fuego hubiera estado fuera de su alcance.

Es interesante que los monos capuchinos (*Cebus apella libidinosus*) de Caatinga, Brasil, que también ocupan un hábitat seco, usen piedras para excavar los OSA de plantas durante la estación seca; estas herramientas tienen un peso considerable (hasta de 625 g), en particular si se considera el tamaño de los monos (Moura y Lee, 2004). Esto implica que las herramientas de piedra, por ejemplo lascas grandes y filosas, en lugar de las de madera, pudieran haber tenido más éxito para extraer OSA durante la estación de secas, en caso de que las hayan utilizado los homínidos tempranos. Esta hipótesis no es imposible de comprobar, teóricamente existe la posibilidad de analizar huellas de uso y residuos microscópicos como evidencia indirecta del uso de herramientas para procesar plantas, incluso en sitios de homínidos tempranos (Haslam *et al.*, 2009).

Las características de las herramientas que usan los chimpancés de Issa para obtener los OSA sugirió también que si los homínidos emplearon herramientas similares, éstas tuvieron muy pocas posibilidades de pasar al registro arqueológico, por lo que la fase inicial de la explotación de los OSA por los homínidos no quedaría evidenciada en este registro.

Por último, la investigación aquí presentada subraya la utilidad del uso de la metodología de la arqueología de primates en el estudio de chimpan-

cés, y con mayor razón en aquellos que no pueden observarse sistemáticamente pues no están habituados a los humanos. También resalta la importancia de conservar las poblaciones de chimpancés que viven en sabanas, a pesar de que debido a su baja densidad poblacional no se consideran una prioridad en los programas de conservación, ya que proveen un modelo único para probar las hipótesis sobre el comportamiento de los homínidos tempranos. En Issa, específicamente, las variables que influyen en la creación de sitios de nidificación y de uso de herramientas y la explotación de los OSA se consideran relevantes en la evolución de nuestra especie.

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con Moshi Rajabu, Busoti Juma, Abdalla Said, Tano Ahmadi, Mzee Katandasha y Are Thune por su ayuda en el campo; con Anthony Collins, Shadrack Kamenya, Oddvar Jakobsen, Evarist Laurent y Juma Mkondo por su apoyo en Tanzania; con William McGrew, Jim Moore, Craig Stanford, Chris Boehm, Alexander Moore, Ny Yamashita, Alex Piel, Fiona Stewart, Hideshi Ogawa, Are Thune, Angela Garbin y los evaluadores anónimos por sus comentarios detallados; con Lilian Pinteá por el análisis de SIG; con J. A. Axel Hernández Aguilar por su invaluable ayuda con el análisis de los datos y con las figuras; Paulina de la Cueva García-Teruel por su ayuda con la edición, y L. Cristina Pichardo Aguilar por su ayuda con la captura de datos. Mi profundo agradecimiento a Gianfranco Cassiano, Craig Stanford, Jim Moore y William McGrew por su constante guía, apoyo y motivación. Agradezco también al gobierno de Tanzania por permitirme trabajar en Ugalla; a la L.S.B. Leakey Foundation, la National Science Foundation, el Jane Goodall Center de la University of Southern California, el Ugalla Lab de la University of California San Diego, y a Educafin del Gobierno del Estado de Guanajuato por su apoyo económico.

BIBLIOGRAFÍA

Baldwin, P. J.

1979 "The Natural History of the Chimpanzee (*Pan troglodytes verus*), at Mt. Assirik, Senegal", Ph.D. Thesis, University of Stirling.

Baldwin, P. J.; McGrew, W. C. et al.

1982 "Wide-ranging chimpanzees at Mt. Assirik, Senegal", en *International Journal of Primatology*, vol. 3, pp. 367-385.

Baldwin, P. J.; Sabater, Pi. J. et al.

1981 "Comparison of nests made by different populations of chimpanzees (*Pan troglodytes*)", en *Primates*, vol. 22, pp. 474-486.

Binford, L. R.

1981 *Bones: Ancient Men and Modern Myths*, Nueva York, Academic Press.

Boesch, C.; Boesch, H.

1982 "Optimization of nut-cracking with natural hammers by wild chimpanzees", en *Behaviour*, vol. 83, pp. 26-286.

Carvalho, S.; Sousa, C. et al.

2007 "New nut-cracking sites in Diecké Forest, Guinea: An overview of the etho-archaeological surveys", en *Pan African News*, vol. 14, pp. 11-13.

Carvalho, S.; Cunha, E. et al.

2008 "Chaînes Operatóires and resource exploitation strategies in chimpanzee nut-cracking (*Pan troglodytes*)", en *Journal of Human Evolution*, vol. 55, pp. 148-163.

Ghiglieri, M. P.

1984 *The Chimpanzees of the Kibale Forest: A field study of ecology and social structure*, Nueva York, Columbia University Press.

Goodall (van Lawick), J.

1968 "The behavior of free-living chimpanzees in the Gombe Stream Reserve", en *Animal Behavior Monographs*, vol. 1, pp. 163-311.

Goodall, J.

1962 "Nest building behavior in the free ranging chimpanzee", en *Annals of the New York Academy of Science*, vol. 102, pp. 455-467.

Goodall, J.

1986 *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Harvard University Press.

Groves, C. P.; Sabater, Pi. J.

1985 "From ape's nest to human fix point", en *Man*, vol. 20, pp. 22-47.

Haslam, M., Hernández-Aguilar, R. A. et al.

2009 "Primate Archaeology", en *Nature*, vol. 460, pp. 339-334.

Hernández-Aguilar, R. A.

2006 "Ecology and Nesting Patterns of Chimpanzees (*Pan troglodytes*) in Issa, Ugalla, Western Tanzania", Ph.D Thesis, University of Southern California.

Hernández-Aguilar, R. A., Moore, J. et al.

2006 "Surveys of Ugalla and Masito", en: D. Moyer; A.J. Plumptre et al. (eds.), *Surveys of Chimpanzees and Other Biodiversity in Western Tanzania*, Wildlife Conservation Society, the Jane Goodall Institute, United States Fish and Wildlife Service, pp.24-31. Reporte no publicado.

Hernández-Aguilar, R. A., Moore, J. et al.

2007 "Savanna chimpanzees use tools to harvest the underground storage organs of plants", en *Proceedings of the National Academy of Science*, vol. 104, pp. 19210-19213.

Hernández-Aguilar, R. A.

2008 "Diet of chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*) in a dry habitat: Ugalla, western Tanzania" [abstract] ponencia presentada en International Primatological Society XXII Congress, Edinburgo, Reino Unido.

Hernández-Aguilar, R. A.

2009 "Chimpanzee nest distribution and site re-use in a dry habitat: Implications for early hominin ranging", en *Journal of Human Evolution*, vol. 57, pp. 350-364.

Hernández-Aguilar, R. A., Ogawa, H. et al.

en preparación "Tool use and object transport of chimpanzees in Ugalla, Western Tanzania."

Hockings, K. J.; Anderson, J. R. et al.

2010 "Flexible feeding on cultivated underground storage organs by rainforest-dwelling chimpanzees at Bossou, West Africa", en *Journal of Human Evolution*, vol. 58, pp. 227-233.

Huffman, M. A.; Wrangham, R. W.

1996 "Diversity of medicinal plant use by chimpanzees in the wild", en R. W. Wrangham, W. C. McGrew et al. (eds.), *Chimpanzee Cultures*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 129-148.

Hunt, K. D.; McGrew, W. C.

2002 "Chimpanzees in the dry habitats of Assirik, Senegal and Semliki Wildlife Reserve, Uganda", en C. Boesch, G. Hohmann et al. (eds.), *Behavioral Diversity in Chimpanzees and Bonobos*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 35-51.

Itani, J.

1979 "Distribution and adaptation of chimpanzees in an arid area", en D. A. Hamburg and E. R. McCown (eds.), *The Great Apes*, Menlo Park CA, Benjamin/Cummings, pp. 55-71.

Izawa, K.; Itani, J.

1966 "Chimpanzees in Kasakati Basin, Tanganyka: Ecological study in the rainy season 1963-1964", en *African Studies*, vol. 1, pp. 73-156.

Jones, C.; Sabater, Pi. J.

1971 "Comparative ecology of *Gorilla gorilla* (Savage and Wyman) and *Pan troglodytes* (Blumenbach) in Rio Muni, West Africa, en *Bibliotheca Primatologica*, vol. 13, pp. 1-96.

Joulian, F.

1994 "Culture and material culture in chimpanzees and early hominids", en J. J. Roeder, B. Thierry et al. (eds.), *Current Primatology Vol. II: Social Development, Learning and Behaviour*, Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Primatological Society, Strasbourg, Universite Louis Pasteur, pp. 397-404.

Joulian, F.

1996 "Comparing chimpanzee and early hominid techniques: Some

contributions to cultural and cognitive questions”, en P. Mellars y K. Gibson (eds.), *Modeling the Early Human Mind*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, pp. 173-189.

Kano, T.

1971. “The chimpanzee of Filabanga, Western Tanzania”, en *Primates*, vol. 12, pp. 229-246.

Kano, T.

1972 “Distribution and adaptation of the chimpanzees on the Eastern shore of Lake Tanganyika”, *African Studies*, vol. 7, pp. 37-129.

Kano, T., Massawe, E. et al.

1996, 1997 *Progressive Reports: Ecological study of wild chimpanzees in the savanna woodland*, University of Kyoto and University of Aichi.

Koops, K.; McGrew, W. C. et al.

2010 “Do chimpanzees (*Pan troglodytes*) use cleavers and anvils to fracture *Treculia africana* fruits? Preliminary data on a new form of percussive technology”, en *Primates*, vol. 51, pp. 175-178.

Kortlandt, A.

1992 “On chimpanzee dormitories and early hominid home sites”, en *Current Anthropology*, vol. 33, pp. 399-401.

Kortlandt, A. y Holzhaus

1987 “New data on the use of stone tools by chimpanzees in Guinea and Liberia”, en *Primates*, vol. 28, pp. 473-496.

Kroll, E. M.

1994 “Behavioral implications of Plio-Pleistocene archaeological site structure”, en *Journal of Human Evolution*, vol. 27, pp. 107-138.

Laden, G.; Wrangham, R. W.

2005 “The rise of the hominids as an adaptive shift in fallback foods: Plant underground organs (USOs) and australopith origins”, en *Journal of Human Evolution*, vol. 49, pp. 482-498.

Marchant, L. F.; McGrew, W. C.

2005 “Percussive technology: Chimpanzee baobab smashing and the evolutionary modeling of hominid knapping”, en V. Rous; B. Bril (eds.), *Knapping Stones: A uniquely human behaviour?*, Cambridge, MacDonald Institute Monograph Series, pp. 341-350.

Martin, P.; Bateson, P.

1986 *Measuring Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press.

McBeath, N. M.; McGrew, W. C.

1982 “Tools used by wild chimpanzees to obtain termites at Mt. Assirik, Senegal: The influence of habitat”, en *Journal of Human Evolution*, vol. 11, pp. 501-508.

McGrew, W. C.

1992 *Chimpanzee Material Culture: Implications for human evolution*. New York, Cambridge University Press.

McGrew, W. C.

2004 *The Cultured Chimpanzee: Reflections on cultural primatology*, Cambridge, Cambridge University Press.

- McGrew, W. C.; Tutin, C. E. G. et al.**
1979 "Chimpanzees, tools, and termites: Cross-cultural comparisons of Senegal, Tanzania, and Rio Muni", en *Man*, vol. 14, pp. 185-214.
- McGrew, W. C.; Baldwin, P. J. et al.**
1981 "Chimpanzees in a hot, dry and open habitat: Mt. Assirik, Senegal, West Africa", en *Journal of Human Evolution*, vol. 10, pp. 227-244.
- McGrew, W. C.; Baldwin, P. J. et al.**
1988 "Diet of wild chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) at Mt. Assirik, Senegal: I. Composition", en *American Journal of Primatology*, vol. 16, pp. 213-226.
- McGrew, W. C.; Baldwin, P. J. et al.**
2003 "Ethoarchaeology and elementary technology of unhabituated wild chimpanzees at Assirik, Senegal, West Africa", en *Palaeoanthropology*, vol. 1, pp. 1-20.
- McGrew, W. C.; Pruettz, J. D. et al.**
2005 "Chimpanzees use tools to harvest social insects at Fongoli, Senegal", *Folia Primatologica*, vol. 76, pp. 222-226.
- Mercader, J.; Panger, M. et al.**
2002 "Excavation of a chimpanzee stone tool site in the African rainforest", en *Science*, vol. 296, pp. 1452-1455.
- Mercader, J.; Barton, H. et al.**
2007 "4,300-year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology", *Proceedings of National Academy Science*, vol. 104, pp. 3043-3048.
- Moore, J.**
1992a "Savanna chimpanzees", en T. Nishida; W. C. McGrew et al. (eds.), *Topics in Primatology: Human origins*, Tokyo, University of Tokyo Press, pp. 99-118.
- Moore, J.**
1992b "Comment on 'Was there no place like home?'"', en *Current Anthropology*, vol. 33, pp. 198-199.
- Moore, J.**
1994 "Plants of the Tongwe East Forest Reserve (Ugalla), Tanzania", en *Tropics*, vol. 3, pp. 333-340.
- Moore, J.**
1996 "Savanna chimpanzees, referential models and the last common ancestor", en W. C. McGrew, L. F. Marchant et al. (eds.), *Great Ape Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 275-292.
- Moura, A. C. y Lee, P. C.**
2004 "Capuchin stone tool use in Caatinga dry forest", en *Science*, vol. 306, p. 1909.
- Nishida, T.**
1989 "A note on the chimpanzee ecology of the Ugalla area, Tanzania", en *Primates*, vol. 30, pp. 129-138.
- Ogawa, H.; Gen'ich, I. et al.**
2007 "Sleeping parties and nest distribution of chimpanzees in the savanna woodland, Ugalla, Tanzania", en *International Journal of Primatology*, vol. 28, pp. 1397-1412.

Piel, A. K.; Moore, J.

2007 "Locating elusive animals: Using a passive acoustic system to study savanna chimpanzees at Ugalla, Western Tanzania [abstract]", en *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 44, p. 189.

Piel, A. K.

en prensa "A novel acoustic localization system for the study of wildlife: A case study of chimpanzees in the Issa Valley, Ugalla", en *Conference Proceedings of the 7th Tanzania Wildlife Research Institute Scientific Conference*, Arusha, Tanzania, December 2009.

Plummer, T. W.; Stanford, C. B.

2000 "Analysis of a bone assemblage made by chimpanzees at Gombe National Park, Tanzania, and its implications for understanding Oldowan hominid faunivory", en *Journal of Human Evolution*, vol. 39, pp. 245-265.

Pobiner, B. L.; DeSilva, J. et al.

2006 "Taphonomic analysis of skeletal remains from chimpanzee hunts at Ngoo, Kibale National Park, Uganda", en *Journal of Human Evolution*, vol. 52, pp. 614-636.

Pruetz, J. D.

2006 "Feeding ecology of savanna chimpanzees (*Pan troglodytes*) at Fongoli, Senegal", en Hohmann, G.; Robbins M. M. et al. (eds.), *Feeding ecology in apes and other primates: Ecological, physical and behavioral aspects*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 161-182.

Pruetz, J. D.; Marchant, L. F. et al.

2002 "Survey of savanna chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) in Southeastern Senegal", en *American Journal of Primatology*, vol. 58, pp. 35-43.

Pruetz, J. D.; Bertolani, P.

2007 "Savanna chimpanzees, *Pan troglodytes verus*, hunt with tools", en *Current Biology*, vol. 17, pp. 412-417.

Sabater Pi, J.

1984 *Gorilas y chimpancés del África Occidental: Estudio comparativo de su conducta y ecología en libertad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sabater Pi, J.

1985 *Etología de la vivienda humana: De los nidos de los gorilas y chimpancés a la vivienda humana*, Barcelona, Labor.

Schoeninger, M. J.; Moore, J. et al.

1999 "Subsistence strategies of two 'savanna' chimpanzee populations: The stable isotope evidence", en *American Journal of Primatology*, vol. 49, pp. 297-314.

Sept, J.

1992 "Was there no place like home?, A perspective on early hominid archaeological sites from the mapping of chimpanzee nests", en *Current Anthropology*, vol. 33, pp. 187-207.

Sept, J.

1998 "Shadows on a changing landscape: Comparing nesting patterns of hominids and chimpanzees since their last common ancestor", en *American Journal of Primatology*, vol. 46, pp. 85-101.

Stanford, C. B.

2006 "The behavioral ecology of sympatric African apes: Implications for understanding fossil hominoid ecology", en *Primates*, vol. 47, pp. 91-101.

Suzuki, A.

1969 "An ecological study of chimpanzees in a savanna woodland", en *Primates*, vol. 10, pp. 103-148.

Tappen, M.; Wrangham, R. W.

2000 "Recognizing hominid-modified bones: The taphonomy of colobus bones partially digested by free-ranging chimpanzees in the Kibale Forest, Uganda", en *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 113, pp. 217-234.

Tutin, C. E. G.; McGrew, W. C. et al.

1983 "Social organization of savanna-dwelling chimpanzees, *Pan troglodytes verus*, at Mt. Assirik, Senegal", en *Primates*, vol. 24, pp. 154-173.

Vincent, A. S.

1984 "Plant food in savanna environments: A preliminary report on tubers eaten by the Hazda of northern Tanzania", en *World Archaeology*, vol. 17, pp. 131-148.

Whiten, A.; Goodall, J. et al.

1999 "Cultures in chimpanzees", en *Nature*, vol. 399, pp. 682-685.

Whiten, A.; Goodall, J. et al.

2001 "Charting cultural variation in chimpanzees", en *Behavior*, vol. 138, pp. 1481-1516.

Wrangham, R. W.

1975 *The behavioral Ecology of chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania*. Ph. D. Dissertation, University of Cambridge.

Wrangham, R. W.; Chapman, C. A. et al.

1994 "Seed dispersal by forest chimpanzees in Uganda", en *Journal of Tropical Ecology*, vol. 10, pp. 355-368.

Wrangham, R. W.; Jones, J. H. et al.

1999 "The raw and the stolen: Cooking and the ecology of human origins", en *Current Anthropology*, vol. 40, pp. 567-594.

Wynn, T.; Hernández-Aguilar, R. A. et al.

en prensa "An ape's view of the Oldowan revisited", en *Evolutionary Anthropology*.

NOTAS

(Endnotes)

- 1 Para una descripción mas detallada del hábitat, v. Hernández-Aguilar, 2006, 2009
- 2 Para una descripción detallada de Ugalla y de los chimpancés, se recomienda consultar a Kano (1972), Itani (1979), Nishida (1989), Moore (1994), Hernández-Aguilar (2006, 2009) y Ogawa et al. (2007).
- 3 La estructura social de fisión-fusión de los chimpancés se caracteriza por una gran flexibilidad en los patrones de agrupación. Todos los miembros de la comunidad se reconocen entre sí, aunque muy rara vez se unen en un solo grupo: la composición de los grupos varía constantemente, incluso por hora, y el único grupo estable es aquel compuesto por la madre y sus crías dependientes.
- 4 Para conocer más detalles, v. Hernández-Aguilar, 2009.

Alcances y limitaciones del método etnográfico aplicado al estudio de la cultura de los grandes simios en cautiverio

Merit Nefernefer Becerril Tello

Posgrado en Antropología

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: *La cultura ha sido el tema esencial de la investigación antropológica, sin embargo la primatología cultural ha retomado el concepto de cultura y el método etnográfico para entender las relaciones sociales y expresiones materiales de la cultura de los primates no humanos. Esta investigación parte del cuestionamiento de cómo los antropólogos han construido el concepto de cultura a lo largo del tiempo, además de discutir si es correcta la forma en que los primatólogos culturales lo han retomado y aplicado. Reconociendo las limitaciones propias de aprovechar la perspectiva etnográfica para estudiar el comportamiento de primates diferentes a los humanos, se presenta un reporte etnográfico y fragmentos de mi diario de campo realizado durante el trabajo de observación con dos gorilas cautivos en el zoológico de Chapultepec de la Ciudad de México.*

Abstract: *Culture has been the essential issue of anthropological research, however cultural primatology take back the culture concept and ethnographic method to understand social relationships and material expressions of primates culture. This research begins questioning how anthropologist have been built culture concept through time, beside to discuss if it's right how cultural primatologist's have been applied and take back this concept. Admitting the own constrains of ethnographic perspective use to study primate behavior unlike human primate. I propose an ethnographic report and anthropological style field notes achieved during field work with two captive gorillas in Chapultepec Zoo.*

Palabras clave: *antropología, primatología, cultura, gorila, etnografía.*

Key words: *anthropology, primatology, culture, gorilla, ethnography.*

ESCENARIO HISTÓRICO Y TEÓRICO

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y LA DEFINICIÓN DE CULTURA

El papel que tradicionalmente desempeñó el antropólogo social a lo largo de la historia de la disciplina consistió en estudiar la cultura de las comu-

nidades humanas, tanto indígenas como rurales y urbanas, por lo que en el pasado estos investigadores soslayaban el estudio la cultura de los primates no humanos. La definición misma de la antropología como *la ciencia del hombre* ha mantenido lejos del tema de la cultura animal a los antropólogos.

En este contexto, Marín [2000] define la antropología como una doctrina científica global y holística que aclara la conducta de grupos humanos antiguos y actuales. Esta disciplina es la única que ofrece un esquema conceptual para el contexto global de la experiencia humana [De Laguna, 1990].

En consecuencia, el concepto de cultura que ha elaborado la mayoría de los antropólogos tradicionalmente ha estado ligado a las características creativas de los seres humanos, sobre todo aquellas definiciones de diccionario que llegan a la mayoría de la gente. Tales definiciones resaltan las capacidades humanas del lenguaje, el arte, la arquitectura, la moral, la ética, las ciencias, la religión, la ideología, las instituciones y todo aquello que por definición nos aleja del resto del mundo animal, como las concepciones acuñadas en el siglo XIX al estilo de B. Tylor [1871]. De manera desafortunada, este concepto de cultura característicamente humana aún persiste y esto ha provocado que la misma conformación de la teoría antropológica represente un obstáculo para considerar la posibilidad de otras culturas animales no humanas. La antropología y la sociología han presentado una posición antropocéntrica al definir lo que es cultura.

La posibilidad de la existencia de una cultura primate desde la antropología física se argumenta y basa en la historia biológica y evolutiva que comparten todos los primates, incluidos los seres humanos. La antropología social también puede ofrecer fundamentos, aunque no desde el punto de vista biológico, sino por medio de un marco de la teoría social.

Es importante, antes de continuar este ensayo, revisar algunas de las principales definiciones de cultura, las cuales ayudarán a entender cómo se ha concebido ésta en la antropología; a continuación presento algunas.

Boas, por ejemplo, sostuvo que la formación de una cultura, como proceso que imparte significado a la experiencia, avanza necesariamente junto con una teoría de la naturaleza. Esta hipótesis empero, no llega formularla el grupo humano que la vive. El lenguaje es un notable ejemplo de ese proceso inconsciente, pero existen, además, costumbres, prácticas, creencias y prohibiciones no menos arraigadas en el pensamiento irreflexivo [Boas, citado en Sahlins, 1998:75].

Según Geertz [1992], Clyde Kluckhohn definió la cultura como la forma total de vida de un pueblo, el legado social que un individuo adquiere de su grupo, una manera de pensar y sentir, una abstracción del comportamiento, un almacén de todo lo aprendido, un mecanismo para la regula-

ción normativa de la conducta, un grupo de técnicas para adaptarse tanto al ambiente externo como a otros hombres y una causa de la historia.

De acuerdo con Leach [1957], Malinowski consideró la cultura como la relación instrumental de necesidades biológicas, construida a partir de la acción práctica y el interés, guiada por una suerte de superracionalidad, a la cual el lenguaje sólo ofrece el beneficio de un soporte técnico.

Mediante el desarrollo del concepto de cultura en la antropología, éste adquirió poco a poco características cada vez más simbólicas y psicológicas.

La cultura y la personalidad son continuos en constante estado de cambio, y como tales tienen sus propios procesos de desarrollo y de establecimiento de nuevas pautas de respuesta y de eliminación de las antiguas. Estos procesos encuentran un paralelo en aquellos de la personalidad que en último análisis dependen de la habilidad de los miembros de una sociedad para crear, aprender y olvidar las formas de conducta. Sin embargo, normalmente los procesos culturales actúan en lapsos mucho mayores que la vida de cualquier miembro de una sociedad, y en ciertos aspectos importantes también difieren de los procesos comprendidos en la forma de la personalidad individual [Linton, 1992:123].

La necesidad de una visión integral de la cultura para captar su *modelo* la ha planteado teóricamente Benedict bajo la influencia del pensamiento de los psicólogos de la escuela gestalista (*Gestaltpsychologie*), o "la escuela de la psicología de la forma" [Tentori, 1981:60]. Finalmente, Reynoso [1998] afirma que las definiciones de cultura se han adaptado al desarrollo de la antropología social, lo cual indica un proceso y reacomodo del término *cultura* a lo largo de la historia. Aunque este desarrollo de la teoría antropológica ha sido real, la esencia de la conceptualización de la cultura como un fenómeno exclusivamente humano sigue vigente.

LA ETNOGRAFÍA

La etnografía se define, etimológicamente, como *ethnos*, "cultura", y *graphos*, "escritura". Hammersley y Atkinson [1994] la definen como la forma elemental de la investigación social, además subrayan que algunos autores han descalificado la etnografía porque sus datos e información son subjetivos, mientras que otros consideran que sólo a través de esta disciplina se entiende el contenido de los procesos sociales. Ordenadas bajo categorías clasificadoras e interpretativas, las etnografías muestran la vida de los actores sociales construyendo diferentes espacios y temporalidades, los diversos signos (visuales, sonoros, olfativos y táctiles) que no sólo organizan la percepción sino que contribuyen, con diferenciado poder, a construir el

mundo que nos rodea y establecen una especial relación con el exterior, caracterizando los lugares, y a veces instituyéndolos [Vergara, 2001:8].

El trabajo de campo, entonces, es un proceso de construcción intersubjetiva de formas liminales de comunicación. Intersubjetiva quiere decir, literalmente, más de un sujeto, pero situándose a caballo entre ellos, ni en uno ni en otro sitio [Robinow, 1992:144].

La observación participante forma parte de la metodología observacional del trabajo de campo, es uno de los criterios taxonómicos básicos para marcar un estudio, es el nivel de participación entre el observador y lo observado; y la caracteriza la existencia de un conocimiento previo entre ambos y una “permisividad en el intercambio” establecido, lo que genera una iniciativa por parte de cada uno de ellos en su interrelación con el otro. El observado puede dirigirse al observador, y éste se dirige a aquél en una posición de mayor “cercanía psicológica” [Anguera, 1997:73].

Algunas primatólogas han llevado a cabo interacciones muy cercanas con sus sujetos de estudio, que si se revisan con cuidado también podrían calificarse como un tipo de observación participante, por ejemplo: Patterson [1978], Goodall, [1960] y Fosey [1967] convivieron durante años con grandes simios.

La antropología ha propuesto la etnografía como su metodología de campo por excelencia. Ésta se ha acercado a las formas culturales partiendo desde múltiples y tradicionales líneas de investigación; por ejemplo, antropología del género, antropología jurídica, antropología médica, antropología política, antropología urbana, entre otras. Así, la etnografía de grandes simios en cautiverio no es un tema tradicional para la antropología social, menos respecto de la antropología mexicana. Pero en otros países ya hace décadas que la propuesta se ha venido debatiendo y poniendo en práctica [Mc Grew, 2004]. No es la primera vez que la etnología y la antropología estudian especies no humanas, el etnólogo Gregory Bateson [1972], en la década de los sesenta, filmó y estudió desde esta perspectiva una secuencia de juego entre nutrias.

La etnografía no sólo describe el comportamiento, sino que trata de explicar qué lo guía. La idea central es especificar en qué condiciones culturales él, ella o ellos realizan su rol; la etnografía interpreta el comportamiento cultural, la interpretación es la esencia de la etnografía.

LA PRIMATOLOGÍA CULTURAL

La existencia de culturas primates no humanas ha sido sugerida desde que los primeros viajeros occidentales tuvieron contacto con los primates, y con frecuencia en algunas etnias identificaron a los primates con alguna espe-

cie de ancestro u hombre del bosque; las semejanzas físicas y comportamentales siempre han sido retratadas en el arte, los ritos y leyendas de los diferentes grupos humanos. Por tanto, el tema de la cultura primate no es algo nuevo; sin embargo, el estudio sistemático de la cultura de los grandes simios y otros primates desde la perspectiva etnográfica representa una línea de investigación relativamente joven.

La primatología cultural es un desarrollo reciente de la primatología que recurre al concepto de cultura que surgió en la antropología para explicar la variabilidad del comportamiento entre distintas poblaciones de una misma especie de primates. A su manera, integra la perspectiva de las ciencias sociales con la teoría biológica contemporánea, en particular con la socioecología y la etología cognitiva [Pastor, 2001:31].

La primatología cultural surgió en Japón con la escuela de Imanishi en 1951. Poco después, en Occidente destacaron Hans Kummer, Sabater Pi y Jane Goodall. Algunos primatólogos se han planteado la pregunta de la cultura animal, y han empleado el método etnográfico que utilizamos los antropólogos culturales para comparar las diferencias comportamentales de una población de chimpancés a otra [De Waal, 2002]. Hace 25 años que los primatólogos culturales han empleado el término *tradición* en comunidades de primates. Para ellos la tradición significa la variabilidad dentro de un comportamiento de un grupo a otro [Perry y Manson, 2003].

Whiten *et al.* [2003], investigadores de la Universidad de St. Andrews, han creado el término *Cultural Panthropology*, jugando con el término *antropología cultural*, pero al mismo tiempo proponen un enfoque transdisciplinario que acerca la primatología con otras ciencias sociales, en especial la antropología social, la etnología y la sociología. Si bien los primatólogos culturales se han acercado al concepto de cultura usado en la antropología, no han abarcado todas las escuelas ni los autores, se han centrado sobre todo en la antropología estadounidense, especialmente en el culturalismo, y por lo tanto en un tipo de antropología específica, la cual defiende un concepto de cultura basado en las creaciones materiales de la cultura y las tradiciones o rasgos culturales que diferencian a un grupo de otro, y pone muy poca atención en las formas simbólicas y cognitivas. Este enfoque se debe a que los primatólogos culturales están interesados en la cultura material de los primates no humanos, pero debe recordarse que detrás de toda manifestación material de la cultura debe existir una base simbólica, que a su vez es fundamento y producto de esa misma cultura, por lo que cultura no puede nunca entenderse exclusivamente como un fenómeno material. La etnografía es la metodología que siguen los antropólogos para comprender y describir una cultura abarcando esas dos dimensiones: lo material y

lo simbólico. Entonces, ¿pueden hacerse etnografías sobre la vida de los grandes simios en cautiverio? Definitivamente pueden aplicarse algunos aspectos de la etnografía, pero no todos; por ejemplo, no podemos hacer una entrevista, pero sí es posible observar e interactuar con el otro de forma interpretativa, es decir, podemos interpretar su comportamiento desde las semejanzas con el nuestro, podemos tratar de descifrar códigos ajenos y a la vez semejantes a aquellos que emplea nuestro grupo cultural.

La gran contrariedad es que la etnografía fue creada para estudiar la cultura humana. Por esta razón, los primatólogos culturales deben poner atención antes de considerar esta posibilidad; sin embargo, una etapa temprana de la culturología fue dirigida a la historia natural. Los primeros estudios de la variación cultural humana estaban interesados igualmente en plantas, animales y humanos primitivos; viajeros y exploradores se interesaron en especímenes de todo tipo [McGrew, 2004:87].

¿ETNOGRAFÍA DE LA VIDA DE DOS GORILAS?

Los gorilas como especie

El hábitat natural de los gorilas son las selvas tropicales del África, y se dividen en tres subespecies, las cuales, según Sabater Pi [1993], se distribuyen de la siguiente manera:

1. *Gorilla gorilla beringei* (montaña), habita en el África central (regiones de Zaire, Ruanda y Uganda).
2. *Gorilla gorilla gorilla* (tierras bajas), habita en el África occidental (Camarones, Gabón, Río Muni y República Centro Africana). *Subespecies: Gorilla gorilla diéhlí.*
3. *Gorilla gorilla graueri* (tierras bajas), habita en el África central en la región baja del Zaire oriental.

Los gorilas de este estudio pertenecen a la especie *Gorilla gorilla gorilla*, que habita las áreas de selva densa húmeda de mediana y baja altitud, cuya temperatura oscila entre los 30° C y los 37° C. Los gorilas de esta especie son más pequeños que los de montaña y su pelaje es más corto. Estos gorilas fueron los primeros que se descubrieron.

La alimentación de los gorilas consiste en 92 tipos de plantas. Ocasionalmente, en su dieta incluyen miel, pero esto puede variar dependiendo de la región [Bloom, 1999]. Durante el día realizan recorridos para buscar su alimento dirigidos por el macho líder; son 100% folívoros, así que en su dieta no incluyen proteína animal, sólo en algunas ocasiones beben agua,

ya que en general este suministro lo adquieren por medio de las plantas que consumen; un macho adulto consume al día un promedio de 30 kg de alimento [Paredes, 1993].

La vida promedio en libertad de un gorila es de 50 años [Bloom, 1999: 107]. Los gorilas fabrican nidos generalmente en el suelo y en algunas ocasiones lo construyen en árboles [Sabater Pi, 1993].

El ciclo menstrual de las gorilas en cautiverio se presenta entre los seis y siete años de edad, y dura cuatro semanas. Los machos empiezan su reproducción entre los 15 y 20 años de edad. Las cópulas se presentan en un periodo de cuatro días a la mitad del ciclo menstrual de las hembras, incluso durante la gestación y días antes de que se presente el parto. Este comportamiento se presenta tanto en libertad como en cautiverio. Los partos ocurren a lo largo de todo el año [Paredes, 1993]. La gestación dura nueve meses, aproximadamente; tienen sólo una cría, aunque existen partos gemelares, por lo general una de las crías fallece. La cría se alimenta de la leche materna hasta que se torna independiente, o sea, entre los dos y tres años, aproximadamente. Los intervalos entre un embarazo y otro son de cuatro años [Bloom, 1999]. Los gorilas viven en grupos sociales de entre 5 y 30 individuos; el líder del grupo sólo puede serlo un macho de espalda plateada, por lo que las hembras fértiles del grupo podrán copular únicamente con él [Paredes, 1993: 32]. El macho espalda plateada es el individuo más importante para la cohesión del grupo, y las hembras dejan el grupo natal en la pubertad para unirse a otras tropas [Macdonald *et al.*, 1984].

Opuesto a lo que piensan algunas personas, los gorilas son una especie tranquila y pacífica, incluso entre el grupo o diferentes grupos frecuentes inusual la agresión física, sólo ocurre cuando se confronta un espalda plateada con otro macho adulto solitario. Los vínculos sociales entre el macho y la hembra gorila son muy fuertes, más que aquellos que se aprecian en la mayoría de otros primates, entre los cuales las hembras son las que mantienen lazos más fuertes, u otros donde los machos son los que se unen socialmente.

“Arila” y “Bantú”

El Zoológico de Chapultepec, ubicado en la Ciudad de México, a lo largo de su historia ha tenido tres gorilas. El primero fue “Dinga”, un macho nacido aproximadamente en 1960, donado al zoológico en 1987 por la Sociedad Zoológica de Memphis, EUA; “Mahari”, una hembra nacida aproximadamente en 1961, donada al zoológico por el Zoológico de Cincinnati. Ambos gorilas se reprodujeron en cautiverio y así nació “Bantú”, uno de los protagonistas de este trabajo.

“Bantú” es un gorila macho de tierras bajas; nació en cautiverio en el Zoológico de Chapultepec el 20 de septiembre de 1991 y pesa, aproximadamente, 225 kg.

“Arila” es una hembra de tierras bajas que nació en libertad en algún lugar desconocido de África Occidental aproximadamente en 1981; ingresó al Zoológico de Zacango, Estado de México, el 26 de marzo de 1986 y pesa 110 kg, aproximadamente. “Arila” llegó al Zoológico de Chapultepec el 26 de julio 2005, procedente de Zacango, como parte de un programa de reproducción. La historia de la vida en cautiverio de “Arila” es diferente a la de “Bantú”, pues ella nació en libertad, fue capturada muy pequeña para luego llevarla a un zoológico de España (no se tiene la fecha) y posteriormente donarla al Zoológico de Zacango.

La dieta de “Arila” y “Bantú” en el zoológico consiste principalmente de frutas: manzana, plátano, naranja, ciruela, papaya, uvas, cocos, mango, caña de azúcar, sandía y piña; verduras: espinacas, zanahoria, lechuga, alfalfa, jícama, jitomate y maíz; semillas: girasol, trigo, cacahuete y dátiles; productos lácteos: yogurt, Yakul, leche y pan integral. En el invierno se les suministra suplementos con vitamina C.

Durante el trabajo de campo observé que “Arila” tiene especial preferencia por manzana, plátano, naranja, papaya, uvas, cocos, caña de azúcar, lechuga, espinacas, zanahoria, alfalfa, jícama, maíz, pan integral, arroz, papaya, jitomate y mango. “Bantú” prefiere también manzanas, naranja, plátano, alfalfa, semillas, cacahuete y trigo.

Descripción del entorno y área que habitan “Arila” y “Bantú”

“Arila” y “Bantú” habitan en el área de primates, la cual se localiza en la región tropical del zoológico. Durante el día pasan el tiempo separados en sus respectivos exhibidores, pero algunas veces los ubican juntos para llevar a cabo los planes de reproducción; en la noche duermen en sus dormitorios o casa de noche. “Arila” usa una manta que trae consigo casi todo el tiempo, desconozco el motivo, y “Bantú” no usa mantas.

Dentro del exhibidor de “Arila” hay dos mesas de estructura metálica negra y superficie de madera; en ellas se colocan los alimentos, o bien los gorilas se suben en ellas y raspan con sus dientes la madera para extraer pequeños insectos.

Dentro del exhibidor de “Arila”, se ha colocado una red de fibra natural sujeta al techo en forma de telaraña con la finalidad de que la gorila pueda trepar en ella, balancearse o incluso dormir, pues su forma es como la de una hamaca, pero nunca observé que la usara.

Los gorilas conviven con un entrenador, tres cuidadores, un médico veterinario, un coordinador terapéutico y un número indeterminado de voluntarios. La función de los entrenadores con los gorilas consiste en emplear técnicas de manejo para aplicarles inyecciones, cualquier otro medicamento o pesarlos; en consecuencia, su convivencia es directa, por lo que los gorilas identifican perfectamente a su entrenador pues atienden cualquier llamado de éste.

Los cuidadores se ocupan de alimentar a los gorilas, asear sus exhibidores y casas de noche, además de preparar sus alimentos y desinfectarlos; también son los que mejor los conocen, ya que algunos de ellos han laborado desde que los gorilas llegaron o nacieron en el parque. Su vínculo es muy estrecho, pues según los cuidadores conocen su carácter y gustos; incluso pueden percibir el estado de ánimo de los gorilas, por ejemplo: si están deprimidos, enojados, ansiosos o si están receptivos o no para reproducirse.

Los gorilas identifican la voz, los pasos y el rostro de uno de los cuidadores: Obed Belmonte, quien se preocupa mucho por los gorilas, es una persona muy entregada a su trabajo y “Bantú” sólo le permite a él acercársele.

Los veterinarios se encargan de cuidar la salud de los gorilas, llevar el control de sus vacunas, de desparasitarlos y revisar periódicamente su estado de salud, o acudir cuando se presenta un accidente que necesite de alguna curación, o incluso alguna cirugía. También participan algunos estudiantes de medicina veterinaria que prestan su servicio social o elaboran sus proyectos de tesis en el zoológico. Los voluntarios realizan actividades de enriquecimiento ambiental o alimentario con los gorilas, por lo que éstos parecen reconocerlos muy bien, ya que se les acercan rápidamente a verlos aproximarse.

La relación de los gorilas con el público es constante, pues el zoológico abre sus puertas durante todas las semanas del año, de martes a domingo de 9:00 a 16:00 h. Los visitantes tienden a gritar y golpear los cristales de los exhibidores de casi todos los primates, por lo que generalmente la mayoría se oculta tras los troncos de los exhibidores, y los que no cuentan con algo parecido simplemente le dan la espalda al público. Por ejemplo, “Ariela”, al encontrarse en un exhibidor más pequeño que “Bantú”, no tiene donde esconderse de la mirada permanente de los visitantes; por consiguiente, normalmente está sentada de espaldas al cristal, en algunas ocasiones intercambia miradas, pero las personas se ríen o la señalan, pareciera que esto le disgusta y opta por voltearse. “Bantú” casi siempre se oculta en la parte posterior de su exhibidor, donde no puede ser visto debido a la vegetación. Los visitantes agreden constante y notablemente de forma verbal y gestual a los gorilas, por ejemplo: les enseñan la lengua, les hacen muecas burlescas

o los señalan, se ríen, se carcajean, los comparan con personas de su familia o amigos, les tienen miedo, les gritan. Estas actitudes, el lenguaje corporal o los mensajes, es muy probable que los gorilas los perciban y reaccionen de distintas maneras, la mayoría de las veces en forma negativa.

Al principio de mis observaciones los gorilas reaccionaban respecto a mí de la misma forma que actúan con el público visitante: me daban la espalda o simplemente me ignoraban. Con el paso de los meses se acostumbraron a mi presencia; puede decirse que logré una interacción más allá de la simple observación porque obtuve una respuesta de su parte. En una etapa posterior del estudio ingresé como voluntaria al área de enriquecimiento ambiental; ahí tuve contacto físico con “Ariela” y el contacto visual con “Bantú” se acentuó. Los gorilas se acercaban con más confianza y sin temor, incluso llegué a tocarlos a través de la reja de sus dormitorios. A continuación presento algunos comportamientos, gestos, estados de ánimo o expresiones corporales que observé y percibí con mayor frecuencia durante el trabajo de campo:

- *Levantar el ceño: observan fijamente algo como tratando de entender o comunicar alguna situación.*
- *Mover la boca: realizan esta gesticulación cuando miran fijamente a una persona y tratan de comunicar algo o se les habla.*
- *Mantener fija la mirada en algún punto de interés: cuando hay algo que les interesa dirigen su atención hacia eso.*
- *Aburrido: no hacen nada, su cara es inexpresiva.*
- *Triste: no muestran interés, su ceño, rostro y mirada reflejan un vacío.*
- *Enojado: se levantan, corren y golpean el cristal del exhibidor, o cuando arrojan alguna verdura o fruta se ocultan y algunas veces arrojan objetos. Este comportamiento lo presentan cuando los visitantes del zoológico los molestan.*
- *Mostrar interés: se acercan y tocan algún objeto, o cuando observan se acercan y se levantan para sujetar lo que le ha causado interés.*
- *Atento: cuando prestan interés a algo e interrumpen lo que están haciendo.*
- *Golpearse el pecho: se yerguen sobre sus miembros posteriores, levantan los hombros y se golpean el pecho con sus manos produciendo un sonido grave [pok pok pok]. Este comportamiento lo realizan en movimiento, corriendo en forma bípeda. Las hembras también hacen este sonido, pero con menos fuerza. Los gorilas realizan vocalizaciones cuando están separados, y al verse de lejos emiten un sonido suave [uhuhuhuh], y algunas ocasiones, cuando están juntos, emiten gritos acompañados de movimiento en sus extremidades, azotando y golpeando las rejas.*

La falta socialización dentro de un grupo de su especie o el estrés natural del cautiverio ha impulsado a los gorilas a encontrar su propio sistema para liberar energía, por ejemplo: el autoacicalamiento continuo y comportamientos para pasar el tiempo mejor conocidos como estereotipias. "Ari-la", sobre todo, presenta este tipo de comportamientos; constantemente se pone de pie, se acerca al muro de cristal, escupe sobre éste y recoge la saliva con su labio superior. En otras ocasiones pone un poco de saliva en la palma de su mano, con el dedo índice derecho junta la saliva y forma una especie de bolita viscosa, después la jala con fuerza para desprenderla de su mano y cuelgue de su dedo y, finalmente, la traga. Esta actividad la realiza continuamente durante largos periodos.

EL DIARIO DE CAMPO

El diario de campo es parte fundamental de toda etnografía. Dado que esta investigación pretende ser una aplicación poco convencional de las técnicas etnográficas respecto al estudio de individuos no humanos, es importante dar a conocer con detalle el diario de campo como la herramienta idónea para registrar la vida de los sujetos de estudio. A diferencia de la anécdota, como comúnmente se conoce en primatología este tipo de descripciones, el diario de campo narra no sólo hechos como sucesos anecdóticos, sino como sucesos sociales cíclicos que fundamentan el discurso del investigador. En el diario de campo los eventos dejan de ser anécdotas para convertirse en hechos que forman parte de una dinámica social más general. La anécdota es un evento raro, el contenido del diario de campo es constante, a simple vista puede parecer anécdota sin valor objetivo, sin embargo forma parte de una lógica que sólo la etnografía puede poner en una secuencia como parte de un sistema social general. La etnografía se nutre de la convivencia, sin que ésta sea un cúmulo de anécdotas sin fin. Cada contacto y cada momento es diferente uno del otro, el etnógrafo no necesita presenciar un comportamiento determinado número de veces para darle un valor *fundamental* dentro de la investigación. Un número variable de hechos del mismo tipo, aunque no sean idénticos, permiten hablar de un tipo específico de conducta. No todo el tiempo los danzantes tienen que bailar la misma danza para atribuirles características de danzantes. Así, una anécdota es un evento aislado sin una lógica coherente que le dé forma dentro de la dinámica de la vida social; a su vez, el hecho etnográfico es todo lo contrario, es el registro de las particularidades de la vida social de un individuo, día o grupo de individuos.

A continuación comparto algunos fragmentos de mi diario de campo, los cuales me permiten ilustrar aún mejor la vida y el comportamiento de

“Arila”, “Bantú” y “Toto”, este último es un orangután que vive también en el Zoológico de Chapultepec, frente al exhibidor de “Arila”.

Diario de campo.

Fecha: martes 28 de febrero del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

¿“Arila” por primera vez ve los pies semidesnudos de un ser humano?

“Arila” se encuentra en el exhibidor (A). Hoy casi no hay presencia de público; es un día tranquilo. Cuando llega al exhibidor, “Arila” se acerca al muro de cristal, pues no hay presencia de gente; minutos después se acerca un grupo de personas y “Arila” se aleja inmediatamente y voltea su cuerpo dando la espalda. Media hora después, aproximadamente, el lugar vuelve a quedar vacío y sólo yo me encuentro presente. “Arila” se acerca nuevamente y mira mi rostro; posteriormente baja la mirada y la dirige hacia mis pies, se levanta y mantiene su mirada fija hacia mis pies (yo traigo una sandalias puestas), así que levanto mi pie para que ella pueda verlo y simultáneamente muevo mis dedos que están descubiertos, en este momento llega un visitante y “Arila” se aleja rápido nuevamente.

Diario de campo.

Fecha: miércoles 8 de febrero del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

“Bantú” se levanta y camina hacia el exhibidor (C); en este momento un grupo de estudiantes de primaria de tercer grado, aproximadamente, llegan a este lugar. Los niños gritan y llaman a “Bantú”, él se detiene frente al lugar donde se encuentran los niños. Ellos lo llaman por su nombre. Un niño que se encuentra a medio metro de mí se empieza a reír con más fuerza. “Bantú” recoge algo del pasto, lo sostiene firmemente y se pone de frente a los visitantes, de repente voltea su rostro hacia aquel niño y lanza con gran exactitud un objeto hacia él, de repente el niño llora y gritan todos los demás, los profesores encargados alejan rápidamente al grupo. “Bantú” se aleja calmadamente al área (D), escondiéndose detrás de los arbustos que se encuentran en la parte trasera de este lugar. Me acerco hacia el lugar donde “Bantú” ha arrojado el objeto y observo que es una guayaba.

Diario de campo

Fecha: jueves 2 de marzo del 2006.

Lugar: zoológico de Chapultepec.

Investigador.

¿"Arila" autocuración?

"Arila" se encuentra en el exhibidor (A), busca entre la paja semillas; hay restos de cáscaras de cacahuete, y recoge de entre la paja cacahuates y los come. Camina dirigiéndose al borde de piedra, se pone en el centro, mira a su alrededor y ve su pie, se baja y se sienta en el suelo; eleva sus dos piernas y las pone sobre el borde de piedra, acerca su cara hacia un pie, lo huele y lo lame. Me acerco para ver con más detalle y veo que tiene una gran herida entre los dedos, minutos después se acerca un grupo de visitantes. "Arila" se para y voltea su cuerpo dando la espalda; cinco minutos después el grupo se aleja. "Arila" voltea ligeramente su cara cuando las personas se alejan; ella se voltea, sube de la misma forma sus pies y ve la herida, se levanta y camina hacia la paja, recoge una cáscara de cacahuete se sienta y pone la cáscara sobre la herida por un lapso de 10 minutos, aproximadamente. Retira la cáscara y sube al borde de piedra.

Diario de campo

Fecha: miércoles 1 de marzo del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

Uso de herramientas; uso de manta como limpiador.

El exhibidor tiene alfalfa y cáscaras de piña. También hay una rodaja grande de piña en el techo. "Arila" deja de comer alfalfa y dirige su mirada hacia el techo, donde se encuentra esta gran rebanada; se levanta, camina y empieza a trepar por los tubos hasta llegar a la rodaja de piña, la sujeta con su mano, después la coloca dentro de su boca, sosteniéndola con sus dientes. Minutos después empieza el descenso apoyándose con sus cuatro extremidades hasta llegar al suelo. Camina y se dirige al lado derecho sobre el borde, coge con sus dos manos la piña, corta un primer pedazo y lo introduce en su boca, posteriormente come el resto auxiliándose con sus dos manos hasta que termina la porción.

"Arila" tiene restos de jugo y piña por toda su boca; con su dedo índice quita los restos, levanta su labio, mira los residuos, después se frota con la mano la boca. Camina dirigiéndose hacia la manta, toma un extremo de ésta con su mano y limpia el resto del jugo de su boca, seca de inmediato los residuos, después "Arila" suelta la manta y sube a la mesa derecha.

"Arila" y su manta, 2006.

Uso de herramientas "Bantú".

"Bantú" intentando alcanzar tejocotes de un árbol con la ayuda de un bote de plástico; noviembre de 2006.

Diario de campo.

Fecha: miércoles 3 de mayo del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

Interacción "Arila"-investigador.

"Arila" está en el dormitorio de noche, se sube a la mesa que está llena de comida; come plátano dominico, papaya y sandía. Me siento frente a la reja, "Arila" me ve, baja de la mesa, camina hacia mí, se sienta, pega su rostro a los orificios de la jaula, me observa a la cara, vocaliza [/huuuu/] suave, se agacha, dirige su mirada a mis zapatos. Después saca sus dedos entre los orificios de la jaula, acercó mi mano y "Arila" mueve sus dedos. Esta jaula tiene una extensión de metal (como un brazo que sale de adentro hacia fuera). "Arila" se acerca a este lugar y saca su brazo; me acercó y ella toca mis pies, después saca por esta extensión metálica su mano, acerco la mía, toco el brazo de "Arila", ella voltea la palma de su mano y aprieta mi mano sin hacerme daño, la suelta; con la yema de su dedo índice toca mis uñas, después desliza su dedo índice por mi mano durante unos minutos. "Arila" saca su brazo y recoge pan del suelo, arroja frente a mí un pedazo. Ella observa con detalle lo que hago, levanto el pan, simulo que lo he comido, después le regreso el pedazo y ella se lo come, en este momento llega Obed y me pregunta:

Obed: ¿Qué haces?

Obed: ¿"Arila" sacó la mano?

Investigador: Sí, así es.

Obed: ¿Te agarró la mano?

Investigador: Sí.

Obed: ¿Se la diste?

Investigador: Sí.

Obed, con voz alta: : ¡No, hagas eso, es peligroso, te puede jalar y lastimar mucho!

Investigador: ¿Muerde?

Obed: Sí, te puede lastimar mucho.

Diario de campo.

Fecha: miércoles 17 de mayo del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

Video "Arila" y yo.

"Arila" se encuentra en el dormitorio de noche; ella está en la superficie de la mesa, sentada, trae consigo una naranja, la come. Me acerco a su jaula con cautela, pues "Bantú" me percibe. Me siento del lado derecho de la jaula, "Arila" dirige su mirada hacia mí, se baja de la mesa, camina hacia mí y se sienta a mi lado. Ella trae la naranja en su mano, me ve la cara mientras que "Bantú" está en la reja divisora de los dormitorios; él se encuentra en posición cuadrúpeda y mira fijamente hacia donde me encuentro con "Arila".

“Arila” voltea la mirada y camina dirigiéndose hacia la extensión del brazo de metal; deja caer la naranja que trae consigo, regresa nuevamente junto a mí, me ve y dirige su mirada hacia la naranja, me acerco y la recojo, regreso a lado de “Arila” y simulo que como la naranja. Ésta tiene tres gajos en su interior, arranco uno y se lo ofrezco a “Arila”, ella la toma y lo come.

Me dirijo verbalmente a “Arila”.

obs: ¿Creo que es bello, porque no lo quieres? (hablo de “Bantú”)

“Arila”: voltea su rostro hacia “Bantú”.

obs: Entiendo, tal vez no lo conoces suficiente.

“Arila” me observa, se levanta, se dirige a la mesa y coge un manojo de espinaca; voltea, camina hacia donde estoy y arranca cinco hojas de espinacas, las pone frente a mí, las saca de los barrotos y simulo que las como.

Diario de campo.

Fecha: jueves 23 de marzo del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

Interacción Toto–investigador, uso de objetos y comunicación no verbal.

Toto se encuentra en el exhibidor que está frente al de “Arila”; está sentado en la tierra, dando la espalda. Minutos después de que yo he llegado voltea, se acerca donde estoy, pega su cara al cristal, levanta sus labios mostrándome los dientes, llegan visitantes, alrededor de diez niños aproximadamente. Toto les muestra sus dientes, los niños gritan y se alejan. Toto también se aleja. Una hora después me acerco nuevamente, se acerca, me muestra sus dientes, saca de su boca una bola de tela, la coge con su mano, la manipula, la desdobra con una mano, golpea el cristal, yo pongo mi mano sobre el muro; posteriormente señala con su dedo índice en dirección hacia mi muñeca, donde traigo puesto un reloj. El abre la mano, estira la bola de tela, es una dona para sujetar el cabello, la pone en su muñeca, en la misma mano donde yo traigo el reloj, después me muestra sus dientes y posteriormente se aleja del muro de cristal.

Diario de campo.

Fecha: martes 4 de abril del 2006.

Lugar: Zoológico de Chapultepec.

Investigador.

Acumulación de objetos y uso de herramientas: Orangután, Toto.

El exhibidor de Toto está frente al exhibidor de los gorilas. Se acerca al cristal, golpea con fuerza con su dedo mi mano, que está sobre la superficie del muro de cristal. Toto extiende su mano y acerco mi cara al cristal, el cual se empaña con el calor de mi respiración. Toto se aleja ligeramente hacia atrás, después se acerca y toca la parte empañada, acerco nuevamente mi cara (se forma vaho de

nuevo), pero en esta ocasión dibujo líneas sobre él, lo repito una vez más y Toto pega su rostro al cristal. Me acerco y hago que se forme vaho para que el vea cómo lo he hecho. Toto respira con la nariz, empaña el cristal, él dibuja líneas sobre el vaho igual que como lo hice yo.

Toto camina, se dirige hacia los troncos, lo sigo, se pone de espaldas, mete por abajo del tronco su mano, saca tierra y mueve la mano dentro de una especie de hoyo; después saca un pedazo de laja de piedra, la pone en el suelo, mete nuevamente su mano dentro del hoyo, después coge la piedra y camina hacia el muro de cristal. Hay una mancha en el cristal, él sujeta la piedra y raspa esta mancha con la piedra. En este lado del muro de cristal hay una división que se une con tornillos. Toto se dirige hacia esta división y golpea un tornillo con la piedra; ésta se rompe de una parte, así que el orangután cesa los golpes, camina hacia el tronco donde sacó este objeto, busca nuevamente debajo del tronco y deposita la piedra en este lugar, saca otro objeto que pone dentro de su boca, camina hacia la línea de tornillos nuevamente, saca de su boca una rejilla de metal de aproximadamente diez centímetros. Levanta la rejilla frente a sus ojos, con ambos dedos (índice y pulgar) compacta la rejilla formando una sola línea, después tuerce la línea que antes formó. Toto coloca el alambre en uno de los tornillos y empieza a moldear la forma de la rosca con el alambre, le sobra un poco de alambre y esta parte la usa como palanca que impulsa hacia abajo, acerca su cara al tornillo, acomoda el alambre, jala nuevamente, pero en esta ocasión se rompe el alambre. Toto desiste, camina nuevamente hacia el tronco donde sacó esta rejilla y coloca los pedazos rotos abajo del tronco, junta nuevamente la tierra que sacó, sube al tronco, se recuesta en una parte donde da sol.

REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES

Para empezar las conclusiones de este trabajo propongo una definición de cultura primate a partir de mis observaciones en el Zoológico de Chapultepec: *La cultura de los gorilas en cautiverio es toda relación social mediada por el aprendizaje, el lenguaje no verbal, la aplicación, uso de herramientas y la acumulación de objetos producto de la interacción constante y habitual entre primates humanos y no humanos.*

La cultura de los grandes simios en cautiverio presenta una mezcla de rasgos de la cultura humana y características individuales de cada sujeto. La capacidad de desplegar un comportamiento complejo no se pierde, sino que se transforma y adecua al contexto social en que se mueve, aunque existen rasgos estereotipados que no se presentan en estado de libertad. En consecuencia, concluyo que en realidad existe una verdadera cultura en estos espacios de encierro, que en un principio pudiera no detectarse, sobre todo si se compara con la cultura humana o la de los primates en libertad;

sin embargo, si se cuenta con un periodo prolongado de observaciones es posible, indiscutiblemente, descubrir comportamientos culturales y de una complejidad cognitiva considerable.

Un ejemplo claro es el uso de herramientas, el cual se observó y registró en este estudio. Esto indica que sólo se ha descubierto una parte mínima de lo que puede saberse de los primates en cautiverio.

¿Pueden los gorilas aprender la cultura por medio de las personas que los rodean? Durante las observaciones y mi interacción con los primates del parque comprobé que este hecho definitivamente existe, y que no es exclusivo de los humanos, pues los primates perciben el mundo social y simbólico aun detrás del cristal que los aísla parcialmente; perciben las actividades y las actitudes que los trabajadores y el público visitante ejecutan cada día, los gorilas y los otros grandes simios tienden a imitar estos actos, como en el caso particular de Toto. Éste tendía a imitar comportamientos semejantes a los que yo reproducía, lo cual evidencia que puede existir una comunicación esencialmente intersubjetiva entre humanos y otros primates.

Presumo que mi interacción con los primates no fue producto de la mera observación mutua, sino que existe una interacción simbólica basada en la existencia de códigos similares de lenguaje no verbal entre primates y humanos. Esto se debe a que el ser humano tiene un pasado evolutivo que lo conecta con los otros primates; instintivamente nos preguntamos qué piensan o sienten, pues nos sabemos parte de ellos, pero debido al lugar antropocéntrico que ocupa nuestra cultura, el ser humano se ha apartado del conocimiento de otras culturas no humanas, somos escépticos y llevamos grabado en la tradición antropológica occidental la negación de la cultura animal: la cultura humana como algo sumamente complejo e imposible de ser reproducido por otro tipo de ser. No obstante, imitamos, interpretamos, sentimos, nos cuestionamos y reproducimos vocalizaciones similares a las de otros primates, lo cual se fundamenta en la aceptación científica de una filogénesis compartida que incongruentemente no lleva a admitir una complejidad cultural semejante. La cultura por encima de las características biológicas ha adquirido una plusvalía científica que no debería tener.

¿Qué función desempeña la antropología social o cultural en torno al tema de la cultura no humana? El rol de la antropología social para ofrecer un sustento científico a la cultura de los primates no ha sido tan bien decidido como debía serlo, han sido más los primatólogos que se han acercado a la antropología buscando conceptos de cultura adecuados y técnicas de estudio complejas para usarse en primates no humanos, que los antropólogos culturales que han recurrido a la primatología para profundizar en el estudio de la cultura humana. Esto habla de un rezago en la antropología

sociocultural; este atraso ha provocado que los antropólogos sociales tilden de ingenuos a los primatólogos, cuando es más probable que sea lo contrario.

Es elemental impulsar nuevas definiciones de qué es cultura a partir de la observación del comportamiento sociocultural de los grandes simios; entender que la cultura puede implicar distintos estados ontológicos porque puede expresarse de forma material o simbólica; comprender que a lo largo de la evolución humana estos estados sufrieron modificaciones, las cuales partieron de un origen común que compartimos con nuestros parientes más cercanos, los otros primates.

Los primates, al igual que el ser humano, pueden adquirir elementos ajenos a su propia cultura y adaptarlos a su forma de vida por medio del aprendizaje y la interacción con individuos ajenos a su grupo o especie, como es el caso de la cultura de los primates en cautiverio, la cual surge de la interacción entre humanos y primates no humanos en un entorno que incluye elementos materiales y simbólicos de la cultura humana.

Durante el trabajo de campo se observó que la cultura interna del zoológico, como espacio laboral, está directamente relacionada con la cultura de los gorilas. Éstos y los animales del zoológico en general diferencian bastante bien a los trabajadores del público visitante. Por tanto, bajo esta visión considero que la cultura en cautiverio de los gorilas depende indiscutiblemente de la cultura laboral que se mueve en todo el zoológico.

En este sentido, dentro del zoológico se puede decir que el grupo social abarca tanto a los seres humanos (trabajadores y público visitante) como a los gorilas. Los grupos sociales conformados por más de una especie animal siempre han existido, y en algunas culturas se reconocen más que en otras; por ejemplo, en la prototípica relación occidental entre seres humanos y animales domésticos el perro casero forma parte de un grupo social, incluyendo a sus dueños, donde puede asumir el rol de protector o el de protegido.

Así, en el zoológico se identificó que la cultura de los gorilas era en parte producto de la interacción con los seres humanos, pero, ¿qué tanto del comportamiento de estos grandes simios era propio y qué tanto era aprendido de los humanos? Hallé que el comportamiento del personal del zoológico influye mucho en el comportamiento de los primates, en especial el de los cuidadores; por ejemplo, mucho de la personalidad de "Bantú" fue formándose mediante lo que ha aprendido observando a las personas que conviven con él. Es el caso del señor Obed, quien formó una relación cotidiana con el gorila desde su nacimiento. Así, cuando se trata de reprender o corregir el comportamiento de "Bantú", su cuidador es el único al que el gorila obedece. En cuanto a "Arila", su conducta e historia de vida son muy diferentes, ya que su cautiverio no ha sido muy estable, pues por lo menos

ha tenido tres distintos sitios de residencia, así que el trato cotidiano de la gorila con otras personas ha sido distinto y ha recogido de cada espacio de residencia distintas enseñanzas.

Otro aspecto producto de la relación humano-gorila que encontré es que estos últimos gorilas son capaces de entender su nombre. Al principio de la investigación me pregunté si los gorilas podrían entender algunas palabras del español; al inicio no percibí casi nada al observarlos, poco a poco, cuando traté más con los gorilas y reconocí ciertas actitudes individuales, comprobé que por lo menos atendían al llamado de su nombre, después constaté que “Arila” reconocía el llamado de “Bantú”, o por lo menos sabía que ella era “Arila” y el otro era “Bantú”. Cuando la llamaba y le llevaba algún alimento —por ejemplo, mango que es algo que le gusta mucho— le enseñaba la fruta y se la daba, por lo que se acercaba rápido. Después experimenté sólo con la palabra mango, sin enseñárselo, y ella se acercó. Así, supongo que tal vez ella reconociera el significado de la fruta que le gustaba sin verla. También quizá sólo se acercara a mí por otra razón o con la esperanza de que le ofreciera algún tipo de alimento y debido a la habituación. Por otro lado, los gorilas reconocían situaciones de burla, pues cuando los visitantes expresaban un comentario absurdo, los veían y se volteaban rápido o se alejaban, y si no había comentario solamente observaban. Por esta razón, sí creo que han aprendido el significado de algunas palabras o a reconocer la entonación, la intención y los elementos del lenguaje no verbal que acompañan al lenguaje verbal.

Otra de las aportaciones de esta investigación es la comprobación de que es posible emplear algunas técnicas del método etnográfico para el registro del comportamiento social, cultural e individual de la vida en cautiverio de los gorilas y otros grandes simios. Aunque se logró aplicar parcialmente algunas de las técnicas etnográficas, es preciso señalar que si bien no se puede emplear totalmente la etnografía, sí se pueden usar distintos elementos de ésta. Es necesario debatir esta posición, pues considero que se pueden dar distintas aportaciones acerca de la experiencia de cada investigador, en particular de los etnógrafos o antropólogos culturales, por ejemplo: el uso del diario de campo, alternándolo con etogramas, cédulas de registro, videgrabaciones y marcos teóricos transdisciplinarios para construir un panorama más amplio, que no fragmente la realidad observada e interpretada desde un punto de vista unilateral. Es necesario que los investigadores sociales busquen nuevos enfoques recurriendo a la interdisciplinariedad, así podrán crear nuevas y más adecuadas teorías y conceptos en este campo que ayuden comprender con mayor certeza el comportamiento de los primates, incluido el ser humano.

Al dar un vistazo al pasado, creo que jamás hubiese pensado realizar un trabajo de esta naturaleza, pero ahora ya concluido espero que apoye la idea de que existen culturas complejas y diferentes y que cambie la percepción de que sólo nuestra especie era capaz de crearlas. Además, considero que como antropólogos también debemos contribuir con metodologías encaminadas a evitar que se sigan extinguiendo estas especies tan cercanamente emparentadas con el ser humano, así como a mejorar sus condiciones de vida en santuarios y zoológicos. Debemos reconocer que la falta de contacto físico, interacción o actividades con los gorilas y otros primates en los zoológicos perjudica su calidad de vida, por lo que considero importante impulsar un proyecto que tome en cuenta las distintas investigaciones culturales hechas con los grandes simios en cautiverio y así ofrecer alternativas para mejorar su calidad de vida. Finalmente, es importante reiterar que el papel del antropólogo social es de mucha ayuda en el estudio de las comunidades de primates, pues su formación como científico de lo social puede aportar novedades al estudio de los primates en libertad y al de las comunidades humanas que viven alrededor de ellos. Es necesario debatir y proponer nuevos conceptos y cimientos prácticos para definir la cultura de los gorilas, y aunque el método etnográfico haya sido creado para estudiar grupos humanos, me ayudó a ver más allá de la conducta manifiesta de los gorilas y se realizó un buen acercamiento, lo que permitió, desde mi punto de vista, un gran paso, el cual, si es posible en el futuro, trataré de seguir ajustando en un grupo de gorilas en libertad.

Agradecimientos

A agradezco a Rosa Icela Ojeda su dirección, a los cuidadores y personal del área de enriquecimiento ambiental del zoológico, y a mis padres y hermanas.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, M.; Vergara, A.

2001 *La ciudad desde sus lugares: trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Conaculta.

Anguera, María Teresa

1999 *Observación en la etología (animal y humana): aplicaciones*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona.

Bateson, Gregory

1998 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Argentina, Ediciones Lohlé-Lumen.

Bloom, Esteve

1999 *Dedicado a los primates*, Könenman Verlagsgesellschaft, Monserrat Ribas (trad.), Barcelona.

De Wall, Frans

2002 *El simio y el aprendiz de Sushi: reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Barcelona, Paidós.

Geertz, Clifford

1992 *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Reynoso, Carlos

1998 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Goodall, Jane

1998 *Los chimpancés: llenando el vacío*, En *El proyecto gran simio* Madrid, Trotta.

Hammersley, Martín; Atkinson, Paul

1994 *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona, Editorial Paidós.

Macdonald, David et al.

1984 *All the World's animals primate*, Nueva York, Torstar Books Inc.

McGrew, W.C.

2004 *The cultured chimpanzee. Reflections on cultural Primatology*, Cambridge University Press.

Patterson, Francine

1978 "Conversations with a Gorilla", en *National Geographic*, vol. 154, núm.4, octubre.

Paredes, Jorge.

1993 "El gorila (*Gorilla gorilla*)", tesis de licenciatura en Veterinaria, M.V.Z. David Berrón Hernández (director), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Perry, Susan; H. Manson, Joseph.

2003 "Traditions in Monkeys", en *Evolutionary Anthropology*, 12:71-81.

Robinow, Paul.

1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Editorial Júcar.

Sahlins, Marshall

1998 *Cultura y razón práctica, contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa.

Sabater, Pi, Jorge

1984 *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, España, Antrophos.

Tentori, Tullio

1981 *Antropología cultural*, Barcelona, Herder.

Tylor Burnett Edward

1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Cambridge University Press.

Linton, Ralph.

1992 *Cultura y personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Whiten, Andrew, et al.

2003 *Cultural Panthropology*, en *Evolutionary Anthropology*, 12: 92-105.

Potencial del uso de la primatología para interpretar la evidencia paleoantropológica

Alejandro Terrazas Mata

Resumen: Desde los sesenta la primatología se ha desarrollado como una disciplina científica por derecho propio. Sin embargo, uno de los principales objetivos desde su origen ha sido proporcionar modelos sobre el comportamiento de los primates (sobre todo gorilas y chimpancés) que sirvan para interpretar la posible evolución del comportamiento de los homínidos. Se ha asumido, por lo general, que el chimpancé constituye un ejemplo de cómo debió haber sido el ancestro común de los póngidos y los homínidos, y por lo tanto constituye una especie de ventana para conocer el origen de los comportamientos que hacen únicos a los seres humanos.

Los modelos de la primatología se han empleado en la paleoantropología de tres maneras distintas: como fuente de metáforas de carácter anecdótico, como modelos de carácter heurístico para guiar la investigación, y como marco teórico para explicar los procesos de hominización y humanización.

Las comparaciones entre el comportamiento de dos especies pueden tener dos bases de justificación: la homología y la analogía. La primera supone que los comportamientos observados se heredaron de un ancestro en común, mientras que en la analogía se asume que los rasgos observados se han podido desarrollar independientemente bajo la influencia de presiones selectivas similares.

Las recientes publicaciones sobre los fósiles de algunos de los homínidos más antiguos (*Ardipithecus ramidus*) indican que una cantidad importante de rasgos anatómicos propios de los chimpancés se desarrollaron, de hecho, después de la separación de su linaje y el de los homínidos, por lo que es muy probable que su comportamiento también sea muy derivado, por lo que es muy cuestionable el uso de la comparación por homología. Por otra parte, desde un enfoque por analogía, los modelos de comportamiento de otros primates pueden ser todavía de gran utilidad, con la finalidad de entender las relaciones de los homínidos tempranos con el entorno y su posible vida social.

Los primates son nuestros parientes más cercanos. Muchas de las especies que constituyen este orden están amenazadas o en peligro de extinción, su estudio se justifica por sí mismo, independientemente de su validez como fuente de comparaciones antropocentristas. La primatología se constituye, entonces como un campo de investigación independiente y de gran importancia para nuestra sociedad.

Abstract: *Since the decade of the 60's, primatology has been developed as a scientific discipline by its own right. Nevertheless, one of the most important objectives from its origin, has been to provide models about the behavior of the primates (mostly gorillas and chimpanzees), useful for the interpretation of the behavior of the early hominids. It has been assumed that chimpanzees constitute an example of how most had look the last common ancestor of pongids and hominids and, therefore, constitute a kind of window to the knowledge of the origin of the characteristics which make unique human been.*

Models in primatology has been employed in paleoanthropology mostly in three different ways: Has a source of metaphors with anecdotic character, as heuristic guides for the research, and as theoretic frames for the explanation the process of hominization and humanization.

Comparisons between behaviors of two different species can be sustained by two different justifications, homology and analogy. First one assumes that shared behaviors were inherited from a common ancestor, whereas analogy assume that these similar conduct could be the result of independent origins under similar environmental pressures.

Recent publication of some of the oldest hominids (Ardipithecus ramidus), indicate that many of the anatomical characteristics of chimpanzees evolved, in fact, after the separation is own lineage and hominids, reason why very probably his behavior is very derived too, making very problematic the use of comparison by homology. In the other hand, since an scope by analogy, models of the behavior of non-human primates can be very useful in order to understand relationships between early hominids and his environment and his possible social life.

Primates are our closest relatives, many species who are members of this order are threatened or in danger of extinction, his scientific study are justified by him own importance, no matter his utility as source of anthropocentric interpretations. Today, primatology constitutes a rich field of study, of great importance for our society.

Palabras clave: *primatología, paleoantropología, Ardipithecus ramidus.*

Keywords: *primatology, paleoanthropology, models, Ardipithecus ramidus.*

ANTECEDENTES

Si bien la primatología científica tiene sus orígenes en los importantes trabajos pioneros desde la tercera década del siglo xx (Yerkes, Zuckerman, Carpenter, entre otros investigadores), desde los sesenta la primatología se ha desarrollado como una disciplina científica por derecho propio. Sin embargo, uno de los principales objetivos desde su origen ha sido proporcionar modelos sobre el comportamiento de los primates (principalmente gorilas y chimpancés) que sirvan para interpretar la posible evolución del comportamiento de los homínidos. Se ha asumido generalmente que el chimpancé constituye un ejemplo de como debió haber sido el ancestro común de los póngidos y los homínidos, y por lo tanto constituye una especie de ventana para conocer el origen de los comportamientos que hacen únicos a los seres humanos.

Además del conocido apoyo que el paleoantropólogo Louis Leakey proporcionó a las destacadas primatólogas Diane Fossey y Jane Goodall

numerosos investigadores tomaron conciencia de la utilidad de los estudios comparativos, como Sherwood Washburn, pionero en el estudio de babuinos de sabana, suponiendo que las presiones selectivas que modelaron a los primeros homínidos en áreas clave del este de África deberían ser similares a las que mantienen los primates no humanos actuales en ambientes similares en la actualidad [McGrew y Foley, 2009].

A pesar de estos antecedentes, en pocos estudios empíricos realmente se integran los campos de estudio de la primatología y la paleoantropología; es común encontrar que los primatólogos nunca hayan visto una excavación paleontológica, mientras que muy pocos paleoantropólogos han visto en su vida a un gran simio en libertad [McGrew y Foley, 2009].

Algunos trabajos excepcionales se han desarrollado con la participación tanto de primatólogos como de paleoantropólogos, el más conocido es el que condujeron la primatóloga Sue Savage-Rumbaugh y los paleoantropólogos Nicholas Toth y Kathy Schick, con la célebre bonobo Kanzi, donde desarrollaron una serie de experimentos que mostraron que un simio puede adquirir e inventar formas de modificar funcionalmente la piedra [McGrew y Foley, 2009]. Otro trabajo de gran importancia fue el del arqueólogo Julio Mercader y el primatólogo Christophe Boesch, realizado en el parque nacional de Tai, en Costa de Marfil, donde mostraron que es posible recuperar, datar, describir e interpretar todo un registro arqueológico de artefactos líticos de origen no humano [McGrew y Foley, 2009; Mercader *et al.*, 2007]. El campo de la arqueología de primates se encuentra en pleno desarrollo en la actualidad y sus implicaciones para la reconstrucción del comportamiento de los primeros homínidos constituye uno de los estímulos más importantes [Haslam *et al.*, 2009].

EL USO DE LA PRIMATOLOGÍA EN LA PALEOANTROPOLOGÍA

Los estudios de la primatología se han empleado en la paleoantropología de tres maneras distintas: como fuente de metáforas de carácter anecdótico, como modelos de carácter heurístico para guiar la investigación, y como marco teórico para explicar los procesos de hominización y humanización.

Las metáforas

Los seres humanos tenemos diferentes formas de generar nuevas ideas, pero en general siempre tienen como precedente una serie de conceptos, experiencias e intuiciones previas, sobre las cuales se establecen nuevas relaciones, lo que da lugar a una secuencia muy concreta de asociaciones. En el caso con-

creto del sistema social *ciencia*, el objetivo de la generación de ideas es muy concreto, se trata de producir *explicaciones*, en el sentido que se quiera dar a este término polémico y elusivo. En todo caso, las explicaciones científicas (a diferencia de otros sistemas sociales como el folclor, el mito o la religión) pretenden ser articulaciones causales que permitan entender por qué se produce un fenómeno determinado. Las explicaciones pueden ser de muy diferente estructura (narrativas, estadísticas, nomológicas, etc.). Pero siempre se asumen como producto de la aplicación de principios generales, aplicados a una serie de observaciones experimentales, es decir, que se realizan bajo condiciones controladas, de modo que el observador puede discriminar las constantes establecidas en el *experimento*, de las variables, que son los procesos que se desea conocer y explicar. La reconstrucción de acontecimientos del pasado suele resultar imposible en el caso de la paleoantropología (al igual que en los casos de la arqueología y la historia). En estas disciplinas, la experimentación se realiza sobre procesos naturales de carácter geológico, químico, conductual, etc., con la finalidad de reconstruir, paso a paso el proceso de formación de los contextos donde se localizan los fósiles [Beherensmeyer, *et al.*, 1988].

La realización de experimentos en las disciplinas históricas se sustenta en un principio general, conocido como uniformitarianismo. Éste postula que la formación de los depósitos que observamos se puede explicar mediante la aplicación de fenómenos que observamos en la actualidad. Así, los sedimentos se acumulan siguiendo una serie de principios que incluyen la gravedad, el origen de las partículas, la pendiente, la acción de agua y aire, etc., tal como ocurren en el presente, sin necesidad de recurrir a supuestos fenómenos que habrían operado en el pasado y ya no se realizan más.

El caso más importante de este principio es el de la aplicación de la teoría de la evolución biológica para reconstruir las relaciones filogenéticas de especies fósiles. Los procesos que se pueden inferir en las poblaciones del presente, como la selección natural o la deriva génica, se extrapolan al pasado para explicar las relaciones taxonómicas entre conjuntos de fósiles de diferentes periodos.

Del mismo modo, se ha planteado que la morfología particular de los fósiles puede explicarse apelando a la comparación entre especies extintas, con organismos vivientes que sería sus *equivalentes ecológicos*. Ya sea porque las especies comparadas tienen un ancestro en común, o bien por que tienen modos de vida iguales, por lo que han desarrollado estructuras y comportamientos similares, se supone que la observación de animales vivos ayuda a entender el comportamiento de criaturas extintas.

De este modo, si observamos un fósil con dientes afilados, de forma cónica, en un hocico alargado y poderoso, podemos compararlo con otros

organismos vivos, como puede ser un cocodrilo, y podemos suponer, con relativa certeza, que el animal examinado era un cazador acechante como lo es en la actualidad su “análogo”. Si extendemos esta metodología, podemos suponer que todos los hechos observados en la actualidad pueden servir para explicar algunos aspectos del pasado, con las debidas precauciones.

Desgraciadamente, el paleoantropólogo casi nunca realiza sus propias observaciones sobre primates actuales y se ve obligado a recurrir a las publicaciones de los primatólogos. Las diferencias de lenguaje, metodología y criterios de evaluación pueden hacer que los datos de una disciplina se exporten de manera superficial a la otra. Es decir, que en lugar de aplicar la totalidad de los conocimientos generados en la primatología sólo se tomen algunas de las ideas más atractivas, por lo general seleccionadas para facilitar la divulgación al gran público. Así, es común escuchar acerca de *guerra* o *canibalismo* entre los chimpancés, en lugar de presentar todo el discurso explicativo en torno a la agresividad de los sujetos de esta especie, debido a que muy poca gente se mantendría interesada hasta el final de un discurso lleno de estadísticas y términos técnicos incomprensibles.

De este modo, conceptos aislados como *cooperación*, *violencia*, *parentalidad*, etc., se sacan de su concepto, se transforman en simples metáforas que se aplican de manera indiscriminada en el campo disciplinar receptor (en este caso la paleoantropología). Los paleoantropólogos suelen carecer de una teoría de la cognición explícita, al igual que de alguna teoría sobre la sociedad, de modo que sólo aplican términos aislados que describen de manera intuitiva sus impresiones sobre los fósiles o sus contextos. En el caso de ser interrogados directamente sobre el sentido o significado causal de sus expresiones, suelen señalar que se trata de metáforas que pretenden transmitir una idea de manera sencilla, que su significado ha sido definido ampliamente en otras disciplinas.¹

Los modelos heurísticos

En su acepción más simple, los procedimientos heurísticos son patrones de trabajo, medios auxiliares, principios organizativos, estrategias y reglas que posibiliten la generación de un conocimiento específico (Abbagnano, 1996). Estos procedimientos suelen emplearse cuando se carece de princi-

1 Pasa algo similar en el caso de la arqueología determinista ambiental, donde conceptos básicos de la teoría evolutiva o ecológica han sido adoptados de manera aislada, acrítica y simplista, creando pseudo explicaciones que, o son perogrulladas o son simplificaciones absurdas del comportamiento humano (v. Bate y Terrazas, 2006:33).

pios axiomáticos, o de una estructura teórica completa que permita explicar las evidencias o bien que orienten las investigaciones empíricas.

El pensamiento heurístico suele sentar las bases del descubrimiento sin que se requiera de un conjunto explícito de normas, se trata de algunas prácticas basadas en el éxito de experiencias pasadas. Algunas prácticas heurísticas consisten en tomar casos conocidos y aplicarlos como referencia, por analogía, a fenómenos desconocidos, si se obtienen resultados similares, puede suponerse que la causa es la misma o muy similar.

La primatología ha servido como guía heurística para la paleoantropología, prácticamente desde su origen, mediante el uso de la anatomía comparada de primates, con la finalidad de definir con claridad qué es un homínido. El gran anatomista sir Wilfrid Le Gros Clark estableció las características anatómicas dentales y craneales de los grandes simios y los seres humanos modernos, estableciendo una serie de criterios que distinguen ambos linajes claramente. A partir de entonces, estos criterios se aplican de manera rigurosa en la definición de los homínidos, por contraste con los rasgos típicos de los póngidos. Tal vez no sabemos por qué el esmalte de los homínidos es más grueso o los caninos se acomodan en espacios interdentes o diastemas, pero estos rasgos nos sirven como normas heurísticas para clasificar los fósiles de todos modos. Aun antes de conocer los mecanismos evolutivos subyacentes, estas guías heurísticas nos ayudan a interpretar adecuadamente el registro fósil.

De la misma manera, los estudios sobre el uso de artefactos, la jerarquía social, las actividades de cacería, el consumo de alimentos, el cuidado de las crías, el reconocimiento del yo, etc., los toma habitualmente la paleoantropología como fuente para interpretar, e incluso predecir, las características físicas y conductuales de los homínidos extintos.

Otro aspecto importante del uso de la primatología como recurso heurístico proviene, de hecho, de las críticas que se le han, al señalar que en los chimpancés vemos lo que *no ocurrió* durante los procesos de hominización. Es decir, los póngidos no son buenos ejemplos de las fuerzas evolutivas que crearon a los homínidos, puesto que ellos mismos no evolucionaron en esa dirección.

Este señalamiento, evidente y real, ayuda a utilizar algunos aspectos de la primatología precisamente para extraer principios falsacionistas para los modelos paleoantropológicos, mediante la formulación de hipótesis del tipo: "si encontramos estos rasgos en los fósiles, similares a los que vemos en los chimpancés, entonces esto no es un homínido". Sin embargo, las abundantes similitudes anatómicas y conductuales observadas entre los chimpancés y los homínidos han sido la base para reconstruir la supuesta apariencia física del que debió ser el último ancestro en común de estos dos linajes [v. Lovejoy, 2009].

Como quiera que sea, la observación de los primates vivientes ha ayudado a la paleoantropología a realizar importantes observaciones empíricas, aun desconociendo los principios generales subyacentes a estos fenómenos. En una segunda etapa de la construcción de conocimientos, la aplicación de principios teóricos evolutivos, ecológicos [Huneman, 2007] e incluso ontogénicos [Menke, 2007], ha permitido producir explicaciones científicas de mayor capacidad de generalización.

Los marcos teóricos

Ésta es la forma mas rara de intercambio entre la primatología y la paleoantropología, debido a que, en general, cada disciplina ha conformado su propia tradición paradigmática. Sin embargo, en los teóricos de la evolución humana han influido ampliamente las propuestas de generalización del comportamiento de los primates, al grado de que algunas de las posiciones teóricas realmente se han basado en los planteamientos primatológicos, tal es el caso del llamado modelo de los babuinos gelada, que se planteó para explicar de manera integral la evolución de la bipedestación, la liberación de las manos, la dieta omnívora y el aumento del volumen cerebral, basándose en las observaciones de este grupo de babuinos comedores de semillas de la sabana africana (. Sponheimer, *et al.*, 2007).

En tiempos más recientes se ha propuesto el “modelo macaco” con la misma finalidad [Sussman y Hart, 2007]. Esta propuesta se basa en las reconstrucciones del hábitat de los homínidos del Mioceno del este y centro-norte de África, que se compone de bosques tropicales húmedos y zonas de transición a espacios más abiertos. Cuando esta propuesta se publicó se desconocían las principales características de estos raros fósiles miocénicos, por lo que la mayor parte de la interpretación se realizó a partir de la especie, mucho más reciente, *Australopithecus afarensis*, la cual, sin embargo, presenta una gran cantidad de rasgos derivados en relación con los homínidos más antiguos, por lo que las comparaciones ecológicas y conductuales deben tomarse con mucha precaución.

En todo caso, lo importante es que se trata de propuestas integrales, basadas en un corpus teórico amplio (que incluye la ecología de poblaciones, la reconstrucción de nichos ecológicos y la metodología de registro de las observaciones empíricas), por lo que resulta un buen ejemplo de esta case de intercambio transdisciplinar.²

2 Este modelo ha pasado prácticamente inadvertido en el campo de la paleoantropología; sin embargo, la reciente descripción de los fósiles de *Ardipithecus ramidus* sin duda

LAS BASES DE LAS COMPARACIONES: ANALOGÍA Y HOMOLOGÍA³

Los primeros estudios comparativos se limitaron al comportamiento de los chimpancés y algunos homínidos conocidos para los sesenta, debido a que en ese momento se suponía que éstos eran los únicos primates que usaban herramientas. Puesto que se ha reconocido con amplitud que los homínidos y los chimpancés están más estrechamente relacionados entre sí que con cualquier otro grupo taxonómico, la hipótesis más parsimoniosa sugiere que los comportamientos ligados a la producción de artefactos habrían sido heredados de un ancestro en común. El posterior descubrimiento de que otros grupos más alejados de la rama de los homínidos, como el de los monos capuchinos del Nuevo Mundo, también cuentan con amplias habilidades en la fabricación y uso de herramientas, ha obligado a flexibilizar esta hipótesis, reconociendo que la convergencia o analogía también debe haber jugado un papel importante en la evolución de la tecnología en diferentes especies actuales y extintas.

De cualquier modo, la importancia de los estudios comparativos ha sido fundamental en todos los modelos de la evolución del comportamiento homínido. Nadal y colaboradores han propuesto una aproximación metodológica de las comparaciones a partir de dos herramientas básicas: la distinción entre homología y homoplasia (analogía), y el principio de parsimonia. Se dice que un rasgo es homólogo cuando aparece en dos especies porque ha sido heredado de un ancestro en común. A la inversa, una homoplasia es un rasgo exhibido en dos especies como resultado de un proceso evolutivo independiente. El principio de parsimonia es utilizado sobre todo como un medio para organizar linajes evolutivos de especies estrechamente relacionadas, en especial respecto a rasgos imposibles de observar en los restos fósiles. Este principio sostiene que si un rasgo aparece en dos especies estrechamente relacionadas, entonces es posible asumir que se trata de una homología. Es decir, que la aparición del rasgo en ambas especies es más probable que sea resultado de la herencia desde un ancestro común, que de la aparición del mismo de manera independiente en ambas especies [Nadal, *et al.*, 2009:146-147].

justifica una nueva evaluación de esta propuesta basándose en la comparación de la locomoción y la dieta de ambas especies.

- 3 Al contrario de lo que algunos profesores puedan pensar, el uso de los conceptos de analogía y homología no se limita a la definición de dos clases de rasgos presentes en los organismos, sino que han constituido el centro de desarrollo de diferentes estrategias metodológicas basadas en marcos teóricos opuestos, v. Veuille, 1990.

Este enfoque del uso del principio de parsimonia como herramienta poderosa para definir la homología es, desde mi punto de vista, muy peligroso, debido a la facilidad con que se incurre en una argumentación circular. Esto se debe a que, por definición, la sistemática establece las relaciones filogenéticas entre diferentes especies (sobre todo cuando se trata de linajes fósiles), con base en las similitudes de rasgos característicos, si las especies definidas de este modo como cercanas o estrechamente relacionadas luego se comparan para ver la presencia de rasgos similares, los cuales, por aplicación de la parsimonia, se asumen como homólogos, se cierra el círculo del discurso.

Por otra parte, en realidad la naturaleza no suele ser *parsimoniosa*, actúa por medio de los mecanismos evolutivos de manera no direccional, basada en las condiciones del momento y operando sobre el material genético y morfológico que tiene disponibles. Un rasgo con ancestría en común puede, por presiones selectivas o deriva génica, variar de manera espectacular entre linajes hermanos, mientras que una de estas especies puede haber cambiado poco con respecto al rasgo en cuestión, permaneciendo, por tanto, muy similar a la estructura correspondiente en una tercera especie más lejanamente relacionada. A su vez, en el caso de especies estrechamente relacionadas, dos especies pueden desarrollar por convergencia rasgos bastante elaborados, de manera independiente, sin que la hayan heredado del ancestro común. Este fenómeno, aunque *rebuscado*, será de gran importancia al evaluar la evidencia paleontológica de los homínidos, como se mostrará más adelante al discutir sobre la evolución de la mano entre chimpancés, gorilas y homínidos.⁴

Debido a que numerosos estudios sobre los primates se han realizado con el objetivo explícito de permitir elaborar modelos sobre diferentes aspectos de la evolución de los homínidos, debemos preguntarnos en qué consisten estos modelos, cómo se elaboran y para qué sirven a la paleoantropología. De hecho, existe una amplia ambigüedad acerca de qué es un modelo, qué clases de modelos existen, y cuáles son las condiciones que deben reunir para ser de utilidad [Moore, 1996].

De acuerdo con Moore [1996], los modelos tomados de la primatología, empleados por la paleoantropología, son de carácter referencial, establecen una guía heurística para interpretar la evidencia; no pretenden explicar la evolución de los homínidos, sino observar las condiciones en que un rasgo pudo haber evolucionado, registrando su presencia en dos o más

⁴ Para una crítica general sobre el uso del principio de parsimonia en la formulación de hipótesis científicas, v. Dunbar, *et al.*, 1980.

especies. Por el contrario, los modelos que elabora la paleoantropología, a partir de las premisas y principios tipo ley derivados de teorías como la teoría de la evolución o la ecología, son de carácter conceptual y establecen límites y parámetros en los cuales los modelos deben operar, por lo que pretenden tener un carácter explicativo. Moore [1996] sugiere la adopción de modelos mixtos en los cuales las observaciones de la primatología las regulen los límites propios de la teoría evolutiva. Los aspectos referenciales del modelo proporcionan elementos para contrastar la adecuación de los postulados de la teoría, la cual puede entonces establecer hipótesis que regulen nuevas investigaciones.

A partir de esta observación, la formación del modelo requiere que se defina si el rasgo en cuestión se presenta en estas especies por homología, es decir, que ha sido heredado de un ancestro común, o si se trata de una analogía, en cuyo caso proporciona información sobre las posibles condiciones ambientales en que las especies pudieron haber evolucionado. El uso de un principio u otro depende del propósito para el cual el modelo sea elaborado.

PROBLEMAS DE LA HOMOLOGÍA, LO QUE NOS DICEN LOS FÓSILES

Ahora bien, independientemente de la adecuación conceptual o teórica de cualquier postulado teórico o modelo heurístico, sólo la contrastación directa con la evidencia empírica nos permitirá decidir si tienen mayores posibilidades de ser verdaderas o si definitivamente son falsas. De este modo, la aparición de nuevos fósiles, de nueva evidencia paleoambiental o la aplicación de nuevas técnicas que aportan información novedosa a antiguos fósiles, genera siempre un proceso de cuestionamientos de los modelos existentes, ya sea para defenderlos y ampliar su soporte, o para contradecirlos y postular explicaciones alternativas.

De esta manera, el popular modelo chimpancé ha sido profundamente cuestionado mediante la presentación exhaustiva de los fósiles más completos atribuidos a la especie *Ardipithecus ramidus*. Es tan importante esta reinterpretación, que ha modificado completamente la idea sobre cómo debió ser el último ancestro común de los póngidos y los homínidos, replanteando, sin duda, los intercambios transdisciplinarios que en el futuro tendrán la primatología y la paleoantropología. A continuación expongo las líneas básicas de los autores de la serie de trabajos de presentación de *Ar. ramidus*.

Como precedente, los biólogos evolutivos han reconocido desde hace tiempo que los póngidos son los primates más similares a los homínidos;

las pruebas genéticas han corroborado ampliamente este postulado, demostrando que chimpancés y bonobos comparten hasta 99% del genoma con los humanos modernos. Por estos motivos, se ha generalizado la idea de que nosotros descendemos de un ancestro tipo-chimpancé, del que nos habríamos separado, de acuerdo de nuevo con las evidencias genéticas, hace apenas 5 o 6 millones de años.

A pesar de que se han encontrado fósiles de más de 5 millones de años, que demuestran que el linaje de los homínidos ya se había dividido de los póngidos hace por lo menos 6 o 7 millones de años, los mismos son tan escasos y fragmentarios que aportaban muy poca evidencia sobre la morfología general de estas especies tempranas de nuestro linaje y dejaban abierta la puerta a la especulación sobre las características del último ancestro en común con los chimpancés (CLCA por sus siglas en inglés).⁵ Es la especie del Plioceno temprano, *Ardipithecus ramidus*, de 4.4 millones de años, la que proporciona por primera vez un cuerpo sustancial de evidencia que extiende nuestro conocimiento temporal y anatómicamente hacia la apariencia que el último ancestro común que compartimos con los chimpancés pudo haber tenido [White, *et al.*, 2009].

Hasta hace poco, *Australopithecus afarensis*, que vivió hace 3 a 4 millones de años, representaba al estado más primitivo, buen conocido, de la evolución humana. Esta especie tiene un cerebro sólo ligeramente mayor que el del chimpancé, y el rostro se proyecta anteriormente más que en homínidos posteriores. Asumiendo que su ancestro fuera alguna variante de tipo chimpancé, el bipedismo de *Au. afarensis* había sido interpretado como primitivo, de modo que posiblemente no habría podido extender completamente su rodilla o la cadera, por lo que habría sido torpe al caminar erguido. Incluso algunos autores sugirieron que habría podido caminar pero no correr, o viceversa, también se ha dicho que su pie sería prensil como el de los simios. También se ha señalado que las extremidades superiores serían de tipo simiesco, incluyendo dedos largos y curvados, usados para forrajear cotidianamente en los árboles, y que sus ancestros inmediatos habrían caminado sobre sus nudillos. Los machos *Australopithecus* son notoriamente mayores que las hembras, lo que se ha interpretado como evidencia de sistemas poligínicos de un macho y varias hembras, similar a los grupos de apareamiento de los gorilas. A diferencia de éstos, los homínidos presentan caninos reducidos, pero esto podría ser resultado del crecimiento de la dentición poscanina.

5 Las especies del Mioceno Tardío, de entre 7 y 5 millones de años registradas son *Saehanthropus tchadensis*, *Orrorin tugenensis* y *Ardipithecus kadabba*.

Los fósiles de *Ar. ramidus* y la información sobre su hábitat indican que muchas de estas hipótesis acerca del CLCA son erróneas. La imagen que emerge de estos datos señala que este último ancestro en común tenía proporciones de las extremidades más similares a las de los monos que a las de los simios. El pie funcionaba sólo en parte como el de los simios y mucho más como en los monos vivientes y los simios tempranos como *Proconsul* (que vivió hace más de 15 millones de años). Su espalda baja era móvil y tal vez contaba con una sexta vértebra lumbar, a diferencia de las tres o cuatro que se observan en los simios africanos. Las manos eran impredeciblemente únicas, no sólo presentan una musculatura robusta en el dedo pulgar (a diferencia de los simios), sino que la articulación intercarpal (en la muñeca) le permitía girar anteriormente, lo que posibilitaba moverse entre las ramas sobre sus palmas. Ninguno de los cambios que los simios desarrollaron para hacer rígidas la suspensión y la escalada vertical (vertical climbing) están presentes, por lo que su locomoción no se asemeja a la de ningún simio viviente [Lovejoy, 2009].

De este modo, *Ardipithecus*, como descendiente del CLCA, se hizo bípedo modificando la parte superior de la pelvis sin abandonar el dedo gordo del pie prensil. Este es un mosaico raro e inesperado que no se pudo haber predicho sin la evidencia de los fósiles [Lovejoy *et al.*, 2009].

De la misma manera, el estudio de las características craneales de *Ar. ramidus* (unidas a las de *Sahelanthropus tchadensis*) demuestran que el modelo chimpancé debe reconsiderarse. Siempre se ha supuesto que el CLAC habría poseído un rostro marcadamente prógnata, con grandes caninos relacionados con la agresividad intragrupal, sobre todo entre los machos, básicamente igual a la que se observa en los chimpancés; sin embargo, en el cráneo de *Ar. ramidus*, no se aprecian restos de semejantes especializaciones, el prognatismo es menor al de los chimpancés y los molares no se han desarrollado a la escala de éstos [Suwa, *et al.*, 2009]. Si consideramos que simios de mayor antigüedad como *Sivapithecus*, *Kenyapithecus*, *Ouranopithecus*, *Lufengpithecus* y *Dryopithecus* [White, *et al.*, 2010], carecen de las especializaciones características de *Pan*, es obligado suponer que el desarrollo de los grandes caninos y el marcado prognatismo de los chimpancés es una especialización única de *Pan*, posiblemente ligado al incremento de la agresividad social (a gracilización del cráneo y la dentadura de los bonobos sería un adaptación posterior).

De este modo, la evidencia fósil permite reinterpretar la anatomía de los chimpancés vivientes y postular hipótesis sobre las características de último ancestro común de los mismos y los homínidos. Éstas incluyen una locomoción palmígrada sobre las ramas de los arboles, excluyendo la de caminar

sobre los nudillos o desplazarse colgando y balanceándose bajo las ramas. (Esto implica que la adaptación de apoyarse sobre los nudillos se habría producido dos veces independientemente en los linajes de los gorilas y los chimpancés.) La porción baja de la espalda sería larga y flexible, la palma y la muñeca de las manos habrían sido flexibles también y los caninos de los machos serían mayores que los de las hembras.

A partir de estas características, se habrían producido dos tendencias divergentes, la que conduce a los chimpancés, que se caracterizan por caminar sobre los nudillos, ser eficientes trepadores verticales, poseer una región baja de la espalda rígida y acortada, tener pies prensiles y flexibles, la palma y muñeca de la mano son rígidas y reforzadas, los incisivos se han agrandado como especialización para el consumo de frutos, el tamaño de machos y hembras es similar y los machos presentan grandes caninos cónicos y afilados [Lovejoy, *et al.*, 2009].

Por otra parte, *Ardipithecus* se habría caracterizado por una locomoción de bípedo facultativo, ser un trepador de árboles eficiente que retiene la función prensil del pie (dedo gordo oponible); retuvo la morfología primitiva de la pelvis, así como la baja espalda larga y flexible, era un habitante de los bosques, omnívoro y comedor de frutas, el tamaño de machos y hembras era similar y los caninos eran pequeños sin exhibir dimorfismo sexual [Lovejoy, 2009].

CONCLUSIÓN

Las recientes descripciones de los homínidos del Mioceno han demostrado la necesidad de dejar de considerar a los chimpancés como fósiles vivientes que pueden considerarse como modelos directos del comportamiento o la ecología de los homínidos antiguos. También plantean una advertencia contra el uso de simples metáforas o extrapolaciones del campo de la primatología a la paleoantropología (y viceversa).

Las observaciones del comportamiento de los chimpancés siguen teniendo, sin duda, un valor heurístico para la generación de diseños de investigación, considerando que se trata de desarrollos análogos surgidos quizás por convergencia. Desde esta perspectiva, cobra mayor relevancia el estudio comparativo de otras especies de primates más lejanas filogenéticamente, pero que viven en entornos similares y han desarrollado nichos ecológicos comparables a los que pudieron ocupar los homínidos más antiguos, como el caso de los macacos del sureste asiático.

Sin embargo, es deseable desarrollar cuerpos teóricos completos que propongan categorías y postulados causales que ayuden a explicar los

comportamientos observados en la primatología, las posibles relaciones funcionales entre estos comportamientos y la morfología de las especies estudiadas y, por último, criterios de validez para el uso de estos conocimientos en el campo de la primatología y la paleoantropología.

De esta manera, propongo que el intercambio transdisciplinar debe realizarse al nivel de desarrollo de la teoría y, asimismo, que la contrastación directa con la evidencia empírica es el criterio definitivo de evaluación de los modelos explicativos derivados de los postulados teóricos concretos, independientemente del campo de donde provengan.

Considero que el intercambio disciplinar entre la primatología y la paleoantropología está lejos de haber agotado su potencial, sino que por el contrario nos encontramos ante el inicio de una nueva etapa, más fértil y propositiva que nunca.

Por último, considero fundamental que se comprenda que los primates no humanos son importantes y de gran interés científico y humano por sí mismos; el afán de conocerlos mejor se basa en esta importancia y en su carácter único en su diversidad y no porque sirvan como simples espejos distorsionados de nuestra propia evolución.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola

1996 *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bate, Luis Felipe; Alejandro Terrazas Mata

2006 "Apuntes sobre las investigaciones prehistóricas en México y América", en José Concepción Jiménez López, Silvia González, José Antonio Pompa y Padilla y Francisco Ortiz Pedraza (coords.), *El hombre temprano en América y sus implicaciones en el poblamiento de la Cuenca de México. Primer Simposio Internacional*, México, INAH (Colección Científica, 500).

Behrensmeyer, A. K.; Dechant Boaz, E.

1988 "The recent bones of Amboseli National Park, Kenya, in relation to east african paleoecology", en *Fossils in the making. Vertebrate taphonomy and paleoecology*, Chicago, Behrensmeyer y Hill, Midway Reprint, University of Chicago Press.

Dunbar, M. J.; Shelley, R. M. et al.

1980 "The blunting of Occam's Razor, or to hell with parsimony", en *Revue canadienne de zoologie*, vol 58, núm. 2.

Gribbin, Simon

2009 "Research Highlights MC. indd.", en *Nature*, 1-1, 960-961.

Haslam, Michael; Adriana Hernandez-Aguilar et al.

1990 *Primate Archaeology*, vol. 460 (7253), pp. 339-344.

Huneman, Philippe

2007 "Evolutionary Theory in Philosophical Focus", en Henke, Wilfried e Ian Tattersall (eds.), *Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, NY, Springer.

Hernandez-Aguilar, R.A.

2009 "Chimpanzee nest distribution and site reuse in a dry habitat: implications for Early hominin ranging", en *Journal of Human Evolution*.

Knauff, B.M.

1991 "Violence and sociality in human evolution", en *Current Anthropology*, 32, 391-428.

Lovejoy, C. O., Suwa, G. et al.

2009 "The great divides: *Ardipithecus ramidus* reveals the postcrania of our last common ancestors with African apes", *Science*, 326, 100-106.

Lovejoy, C. O.

2009 "Reexamining human origins in light of *Ardipithecus ramidus*", en *Science*, 326, 74e1-74e8.

Lycett, S.J.; Collard, M. et al.

2009 "Cladistic analyses of behavioral variation in wild Pan troglodytes: exploring the chimpanzee culture hypothesis", en *Journal of Human Evolution*, 57, 337-349.

McGrew, W.C.; Foley, R.A.,

2009 "Palaeoanthropology meets primatology", en *Journal of Human Evolution*, 57, 335-336.

Menke, Peter R.

2007 "The Ontogeny-Phylogeny Nexus in a Nutshell: Implications for Primatology and Paleoanthropology", en Henke, Wilfried e Ian Tattersall (eds.), *Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, NY, Springer.

Mercader, Julio; Huw Barton et al.

2007 "4,300-year-old chimpanzee sites and the origins of percussive stone technology", en *Proc Natl Acad.*, vol. 104, núm. 9, pp 3043-8.

Moore, J.

1996 "Savanna chimpanzees, referential models and the last common ancestor", en W. C. McGrew, L. F. Marchant, T. Nishida (eds.), *Great Apes Societies*, Cambridge University Press, 1-18.

Nadal, Marcos; Barceló-Coblijn et al.

2009 "Darwin's legacy: A comparative approach to the evolution of human derived cognitive traits", en *Ludis Vitalis*, Vol. 17, núm. 32, pp. 145-172.

Petraglia, M.; Roche, H. et al.

2009 "Primate archaeology", en *Nature*, 460, 339-344.

Sponheimer, Matt; Julia Lee-Thorp et al.

2009 "Icarus, Isotopes, and Australopith Diets", en Peter S. Ungar (ed.), *Evolution of the Human Diet*, Oxford, Oxford University Press.

Sussman, R. W.; Donna Hart

2007 "Modeling the past: The primatological approach", en Henke, Wilfried e Ian Tattersall (eds.), *Handbook of Paleoanthropology*, NY, Springer-Verlag.

Suwa, G.; Asfaw, B. et al.

2009 "The *Ardipithecus ramidus* skull and its implications for hominid origins", en *Science*, 326, 68e1-68e7.

Veuille, Michel

1990 *La sociobiología*, México, Grijalbo/CNCA.

White, Tim; Gen Suwa et al.

2010 "Response to comment on the paleobiology and classification of *Ardipithecus ramidus*", en *Science*, núm. 328, pp. 1105c.

Williams, S. A.

2010 "Morphological integration and the evolution of knuckle-walking", en *Journal of Human Evolution*, 58, 432-440.

Etograma del aprendizaje social de una comunidad de monos araña libres en el sitio arqueológico de Calakmul. Implicaciones antropológicas

Rosa Icela Ojeda Martínez

Posgrado en Antropología

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

monkeyproject@hotmail.com

Resumen: *El aprendizaje social es un fenómeno cognitivo complejo, relacionado con las formas de aprender y transmitir conocimiento. Para la antropología éste es un tema de investigación relevante, pues el entendimiento de los procesos sociocognitivos que emplean los primates no humanos y otros animales, nos pueden ayudar a entender cómo se originaron y evolucionaron esas capacidades complejas en nuestra especie, cómo actuaron y qué papel tomaron en los procesos de hominización y orígenes de la cultura. El presente estudio se enfoca en particular en las formas de aprendizaje socialmente mediado involucradas en la vida y comportamiento de un grupo de monos arañas libres en la Reserva de la Biosfera de Calakmul, en el estado de Campeche, México. Se obtuvo como resultado un etograma específico de las conductas relacionadas con el aprendizaje social y una discusión sobre la importancia del uso de métodos cualitativos en primatología.*

Abstract: *Social learning is a complex cognitive phenomenon, related with learning's forms and knowledge transmission. To Anthropology this is an outstanding research subject, since the understanding of socio cognitive process used by non- human primates and other animals, could help us to know how evolved that complex capacities in our specie. How did it work and what role performed in hominine process and culture origins. This paper mostly focused in the social learning ways involved in the behavior and life of a wild Spider Monkey group living in the Calakmul Biosphere Reserve, in Campeche, México. As results I get a specific ethogram about conducts related to social learning process and a discussion about the importance of qualitative methods use in Primatology.*

Palabras clave: *aprendizaje social, etograma, mono araña, análisis cualitativo, Calakmul.*

Key words: *Social learning, ethogram, spider monkey, qualitative analysis, Calakmul.*

EL APRENDIZAJE SOCIAL

Los primeros estudios que indagaron sobre las formas en que los primates no humanos transmiten conocimientos y habilidades al interior de un grupo

y a través de las generaciones surgieron durante la década de cincuenta en Japón con Kinji Imanishi [De Waal, 2002; Perry, 2006; Fedigan, 1993]. Aunque el tema de la relación entre sociedad y cognición comenzó a plantearse temprano en la historia de la primatología, se puede decir que en Occidente el estudio de esta relación aparece formalmente a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, con los estudios de Byrne y Whiten [1988] y Cheney y Seyfarth [1990]. También los estudios en libertad sobre la cultura de los chimpancés de Goodall [1968] habían ya tomado en cuenta estos aspectos. Sin embargo, es importante aclarar que el aprendizaje social en animales no humanos no fue estudiado por primera vez en primates sino en aves y roedores, y a pesar de que existen muchas pruebas empíricas sobre el aprendizaje social en diferentes especies, muchas de estas investigaciones han sido conducidas sin referencias a una teoría formal, lo cual ha propiciado la falta de una integración teórica para todos los hallazgos y datos sobre el aprendizaje social en la vida animal [Galef y Laland, 2005]. En consecuencia, su definición ha sido motivo de un debate feroz, lo que ha dificultado lograr un acuerdo general entre los distintos autores y estudiosos del tema [Custance y Whiten, 2002]. No obstante, la idea básica que prevalece en la mayoría de las definiciones es que el aprendizaje social implica la transmisión de información entre individuos, y que esta información complementa a la genética, lo que permite a los animales sintonizar su comportamiento con las propiedades ideosincráticas de las circunstancias locales en un grado que se supone imposible sólo sobre la base de la información genéticamente codificada [Galef y Laland, 2005].

O'Malley y Fedigan [2005] así como Visalberghi *et al.* [2007] consideran el aprendizaje social entre monos y simios el rasgo sociocognitivo básico para la existencia de tradiciones y cultura, lo cual plantea un desafío para la antropología, pues este tipo de afirmaciones implica definir la cultura como un proceso que no se presenta únicamente en los seres humanos. Bajo esta lógica, el aprendizaje social se define como los cambios en el comportamiento que resultan de atender el comportamiento o los productos comportamentales de otro individuo, y cultura podría definirse como la variación comportamental que debe su existencia, al menos en parte, a los procesos de aprendizaje social [Perry, 2006]. En cuanto al ser humano, se cree que es la única especie capaz de realizar una "imitación verdadera" [Whiten *et al.*; 2003], es decir, imitación no sólo de las acciones motoras, sino de las intenciones que subyacen a las acciones [Tomasello y Call, 2007], y de llevar a cabo aprendizaje cultural y enseñanza [Tomasello, 1998]. Por estas razones, la mayoría de los investigadores prefiere invocar mecanismos más simples de aprendizaje social en animales no humanos —por ejemplo,

emulación, copiado, realzado de estímulo o *stimulus enhancement*, facilitación de la respuesta, emulación y contagio social— en ausencia de pruebas convincentes para imitación verdadera o aprendizaje cultural [Perry y Manson, 2003; Perry, 2006].

En cuanto a los monos del nuevo mundo se trata, Visalberghi [2007] demostró que los monos capuchinos (*Cebus libidinosus*) silvestres de Boa Vista, Brasil, rompen nueces utilizando y transportando rudimentarios martillos y yunques de piedra, igual que lo hacen los chimpancés de Tai en Costa de Marfil [Boesch, 2003]. Este descubrimiento demostró que los monos no son menos inteligentes que los simios y que también pueden ser buenos candidatos para construir modelos sobre el comportamiento cultural homínido.

Por otro lado, O' Malley y Fedigan [2005] analizaron las influencias sociales del procesado de alimentos por parte de los capuchinos cara blanca (*Cebus caucinus*). Estos monos presentan distintos tipos de dietas y procesados de alimentos a través de distintas poblaciones de la misma especie, lo cual ha llevado a proponer la existencia de diferentes *tradiciones* alimentarias. Al mismo tiempo, Agostini y Visalberghi [2005] documentaron una investigación acerca de las influencias sociales en la adquisición de patrones de forrajeo en monos capuchinos de copete (*Cebus nigrinus*). Estos investigadores estudiaron la variabilidad de los patrones de forrajeo a través de las edades y sexos; encontraron que la proximidad física podría indicar transmisión social de los patrones de forrajeo a través de las generaciones, especialmente de los individuos adultos hacia los pequeños. Pero, ¿qué tipo de aprendizaje social realizan los monos araña, puede la construcción de un etograma en sí mismo hablar del aprendizaje social como una característica cualitativa?

A pesar de que el aprendizaje social es un tema que estudian ampliamente los primatólogos cognitivos y culturales, la aproximación al tema ha sido sobre todo cuantitativa, descuidándose casi por completo el análisis cualitativo. El primer paso para lograr una perspectiva cualitativa del comportamiento es interpretar lo observado como hechos significantes, es decir, dar sentido a los movimientos, posturas, gestos, acciones, etc., dentro de una red de significados más compleja. Llevar a cabo este ejercicio implica una toma de perspectiva y una posición empática hacia el otro.

Existen varias definiciones de empatía, sin embargo las definiciones más recientes involucran una construcción multidimensional. Esta concepción se centra en dos componentes: el cognitivo y el afectivo; el primero tiene que ver con entender los estados mentales y emocionales de otros conespecíficos o incluso de una especie diferente [Taylor y Signal, 2005].

El etograma, o repertorio conductual, es el conjunto de todas las unidades de conductas posibles de un organismo en su entorno natural y

representa las restricciones con las que opera la inteligencia en su interacción con el entorno [Fagen, 1978, en Quera-Jordana, 1997]. El etograma, o catálogo conductual de una especie, es el punto de partida de toda investigación de comportamiento y puede entenderse como la generación de un tipo particular de lenguaje [Lahitte *et al.* 2002]. En este sentido, la elaboración de etogramas empáticos responde a la necesidad de interpretar en forma más cualitativa el comportamiento de otras especies animales. Fernández-Casillas [1996] desarrolló un modelo de etograma empático aplicado a macacos cola de muñón (*Macaca arctoides*) que le permitió no sólo definir las categorías conductuales manifiestas, sino que incluyó una clasificación de códigos sobre los estados mentales y actitudes subyacentes a la manifestación de ciertas conductas y sobre las características del contexto social en el cual se desarrollan. Accedió así a una interpretación más controlada de los estados mentales de los animales estudiados y a la formalización de sus registros etológicos. Para terminar esta introducción vale la pena aclarar que el concepto de *cognición* es más que problemático; producto directo de la interacción entre la psicología, las ciencias computacionales, las neuronales, la filosofía y la antropología, la cognición ha sido concebida como la capacidad de crear y manipular representaciones simbólicas [Nardi, 1998]. Aunque el concepto de cognición es claro, el problema ha estibado, desde su nacimiento, en definir qué es una representación simbólica y qué es la mente; aunque tampoco existe un consenso generalizado sobre qué es una representación mental, la idea prevaleciente en las ciencias cognitivas se vincula con alguna especie de esquemas o patrones, que se generan en la mente-cerebro, producto de la interacción del individuo con el mundo. En este sentido, también es importante aclarar que en este trabajo parto de la idea de que los primates no humanos son capaces de crear representaciones mentales, esquemas o pensamientos sobre el mundo y las relaciones sociales.

LOS MONOS ARAÑA

El género *Ateles*, al cual pertenece el mono araña, se encuentra desde México (23° N) hasta el sur de la cuenca del Amazonas en Bolivia y Brasil (16° S) [Kellog y Goldman 1944; en Medeiros *et al.*, 1997]. El mono araña es un primate diurno y arbóreo, prefiere el nivel más alto de los árboles, pero también utiliza más bajos y es relativamente intolerante a hábitats perturbados [Medeiros *et al.*, 1997]. Vive en pequeños subgrupos temporales de composición inestable y variable, los cuales forman grupos sociales o comunidades de más de 30 individuos que comparten la misma área y muy rara

vez todos los miembros de un grupo se observan en un mismo lugar [Van Rossmalen y Klein, 1987]. Este tipo de organización social se conoce como fisión/fusión y entre los primates sólo los chimpancés (*Pan troglodytes*) y el mono araña la comparten [Anaya-Huertas y Mondragón-Ceballos, 1998], pero especies de cetáceos altamente sociales, como los delfines, también emplean patrones de agrupamiento fusión-fisión [Connor *et al.*, 2000, citado en Ramos-Fernández, 2006].

Ramos-Fernández [2005] indica un rango de 1-20 individuos. Estrada *et al.* [2004] promedia un tamaño de subgrupo de 4.7 ± 2.6 en Tikal Guatemala, 5.6 ± 3.0 en Yaxchilán, Chiapas, y 7.7 ± 3.8 en Calakmul, Campeche.

Los monos araña se comunican por medio de una compleja comunicación vocal, compuesta por distintos tipos de *llamadas* y sonidos; de entre ellos el mejor estudiado es el *whinny* (relincho), que se supone es un tipo de señal empleada usualmente para comunicarse a través de distancias largas, aunque no está claro cuál pueda ser su significado concreto, se le asocia con la coordinación de movimientos, localización de subgrupos o individuos, y con el reconocimiento de la identidad individual [Teixidor y Byrne, 1999; Ramos-Fernández, 2005].

Todas las especies de *Ateles* son principalmente frugívoras, se alimentan sobre todo del fruto maduro y sus partes blandas (55-90% de toda sus dieta); también consumen hojas tiernas y en menor proporción pueden consumir flores, semillas, pseudobulbos, capullos, raíces aéreas, cortezas, madera podrida y miel [Van Rossmalen y Klein, 1987]. En algunos lugares, como el Parque Nacional la Macarena, en Colombia, los monos araña (*Ateles belzebuth*) han sido vistos comiendo lodo y termitas [Izawa, 1993].

La mayoría de las especies de monos del Nuevo Mundo tiene una duración de gestación entre 130 y 160 días (4.5-5.5 meses), pero los Atelinos se separan abruptamente de este rango y presentan un periodo gestacional de 6-7.5 meses. Las hembras *Ateles geoffroyi*, concretamente, tienen un embarazo promedio de 229 días = 7.5 meses [Hartwig 1996].

EL SITIO DE ESTUDIO

La Reserva de la Biosfera de Calakmul se localiza al sureste del estado de Campeche, en el municipio de Calakmul. Limita al este con el estado de Quintana Roo y al sur con la República de Guatemala; posee una extensión de 723 185 ha. Dentro y en los alrededores existen 72 comunidades campesinas, la mayoría pertenecientes a diferentes grupos étnicos que migraron a la zona por diferentes razones; entre los más representados se encuentran los mayas yucatecos, campechanos, choles y tzeltales de Chiapas [Boege

1993]. La región de Calakmul representa el área forestal más extensa del trópico mexicano [Martínez y Galindo-Leal, 2002] “y la más importante en el hemisferio norte del continente americano” [Boege, 1993]. Dentro y fuera de la Reserva existen innumerables estructuras arqueológicas, parte de un sistema de ciudades mayas construidas entre el año 500 aC y 900 dC. El área de estudio que abarca esta investigación se encuentra en el interior y a los alrededores de las ruinas de la más importante de estas ciudades mayas: Calakmul, la cual se localiza en la porción sur de la Reserva.

La vegetación que existe en la totalidad de la Reserva no es homogénea. Por el contrario, la forman distintos subsistemas, de manera que en esta área se puede apreciar un mosaico de paisajes que van desde la selva alta subperennifolia y selva alta perennifolia, selva mediana subperennifolia, selva baja subperennifolia, sabana e hidrófilos [Martínez y Galindo-Leal, 2002]. El tipo de vegetación, las especies y el tamaño puede variar con frecuencia, incluso en una misma área; por ejemplo, dentro del sitio arqueológico en algunas partes la selva es más alta que en otras apenas a unos cuantos metros de espaciamiento, incluso existen bajos muy cerca de porciones de selva alta y mediana. En el estudio de Martínez y Galindo [2002] sobre regiones cercanas a la zona arqueológica se menciona que se trata de una selva mediana de ramón subperennifolia, donde dominan chaka', guaya, chakte, álamo, zapote, chicle, copal y cedro, de los cuales la mayoría forma parte de la dieta del mono araña. La medida de los árboles más altos va de los 25 a 30 m, aproximadamente.

El clima también se considera tropical subhúmedo con lluvias de junio a noviembre; el promedio de temperatura anual es de 21.6° C, y la media de precipitación total anual es de 1076.2 mm [Inegi, 1996; Comisión Nacional del Agua, 1997]. El promedio anual de precipitación no es constante y puede fluctuar desde los 552 hasta los 1632 mm [Inegi, 1996].

Por otro lado, existe una temporada de huracanes que por lo general abarca desde agosto a septiembre, pero algunas veces pueden llegar hasta octubre o noviembre [Martínez-Galindo, 2002]. La estación seca va de desde enero hasta mediados del mes de junio, o a veces se prolonga hasta inicios de julio [Manuel Coyi Chable, comunicación personal, 2006].

El tipo de suelo de Calakmul se clasifica como cársico, lo que resulta en un suelo con una capa de tierra muy superficial; predominan las rocas a poca profundidad, por lo que el agua de la lluvia no se retiene fácilmente, lo que impide la presencia de ríos y humedad en la tierra. En estas condiciones ecosistémicas conviven un número considerable de tipos de vegetación que se han adaptado al particular tipo de suelo. Calakmul alberga cientos de especies de animales, desde insectos hasta anfibios, aves y felinos de

diversos tamaños, lo cual coloca a esta reserva como uno de los santuarios más importantes de Mesoamérica. Según los informes actuales del plan de manejo de conservación de la reserva, existen 350 especies de aves, de las cuales 218 son residentes y el resto son emigrantes. También existen 94 especies de mamíferos, 16 especies de anfibios, 50 de reptiles, 18 de peces y más de 400 especies de mariposas, dos de las tres especies de primates mexicanos *Alouatta pigra* y *Ateles geoffroyi yucatenesis*, seis de las siete especies de marsupiales que existen en México y seis de felinos: jaguar, pantera, puma, yaguarundi, tigrillo y ocelote.

MÉTODOS Y TÉCNICAS

El periodo de trabajo de campo sumó en total 60 días divididos en tres temporadas de campo en los meses de abril, junio, julio, diciembre y enero del año 2006 y 2007. Las observaciones se realizaron durante el día, principalmente por la mañana de 6:00-9:00 h y por la tarde de 16:30 a 18:30 h. Para el registro de las observaciones se empleó un muestreo *ad libitum*, de individuos de ambos sexos y todas las edades. Los datos se acopiaron en tres formas distintas: notas, audiograbaciones y videograbaciones. Las audiograbaciones se realizaron usando una grabadora de voz análoga marca *General Electric* modelo 3-5383 y microcassetes de cinta magnetofónica, las videograbaciones se llevaron a cabo con una videocámara no profesional o *Handy Cam* marca Sony, modelo CCD-TR818, cassetes formato 8 mm y un tripié. La fiabilidad de las observaciones se constató con dos observadores externos.

Primero se elaboró un etograma general y después se separaron 24 conductas relacionadas con el aprendizaje social, para discriminarlas se eligieron sólo las conductas que implican que un individuo observe o realice los mismos actos que otro individuo haya realizado. Después se elaboró una lista de rasgos emocionales, actitudes y estados mentales que se supone subyacen a muchos de los comportamientos observados, para lo cual se llevó a cabo una toma de perspectiva empática. De esta manera los estados mentales y emocionales se dedujeron a partir del contexto situacional, es decir, la conducta se interpretó a partir de un momento y desarrollo determinado de las acciones, como parte de un momento social específico. De esta manera el sentido de un acto se infiere desde un conjunto más amplio de acciones y actos significantes. Así, no puedo arbitrariamente decir, por ejemplo, que un mono adulto espera a otro mono pequeño, simplemente porque observo que el mono adulto está sentado en una posición más delantera de donde está el mono pequeño que encuentra desplazándose. En cambio, puedo inferir, con una probabilidad muy alta de que mi inferencia

sea verdadera. Esto si conozco el comportamiento general y ontogenético de la especie y si conozco al grupo de estudio, es decir, si sé que el mono pequeño recién comienza a trasladarse de forma independiente, además de que el mono adulto es hembra y muy probablemente madre del pequeño, después veo que el mono adulto voltea en forma constante hacia donde se encuentra el pequeño y que ambos vocalizan de vez en cuando, como manteniendo contacto vocal. Por lo tanto, las inferencias empáticas no son arbitrarias del todo, implican conocimiento de la especie y del grupo, entre más se conozca a éste más probabilidad de que las suposiciones del investigador sean verdaderas.

Sin embargo, no es necesario conocer la biología y comportamiento de una especie para hacer juicios empáticos o compartir estados emocionales [Taylor y Signal, 2005].

RESULTADOS

Dado que el acercamiento de este trabajo es descriptivo cualitativo, es fundamental presentar como resultado directo de la investigación de campo una lista de conductas o etograma creado a partir de describir e interpretar el comportamiento como fenómenos dinámicos cargados de significado, es decir, que pueden perseguir fines y propósitos, sensibles a la interpretación explícita del observador humano.

Etograma

1. **Desplante.** Un individuo o varios agitan con fuerza las ramas de los árboles con los brazos y las piernas, saltan rápidamente de una rama a otra o de un árbol a otro, a veces propician la caída de los troncos secos y emiten vocalizaciones con el fin de ahuyentar a los observadores humanos.
2. **Tender puente.** La madre de la cría agarra con los pies la rama de un árbol y con las manos las ramas de otro, formando un puente entre dos árboles, para ayudar a que la cría salve el vacío caminando por encima del cuerpo de su madre.
3. **Seguir a la madre.** Cuando la madre se aleja unos cuantos metros o apenas se mueve, la cría la sigue.
5. **Imitar desplante.** El observador lleva largo rato observando a un grupo, un infante o juvenil se percata de la presencia del observador, aparentemente ignorándolo, pero cuando un individuo adulto se percata de la presencia del observador, el adulto comienza a ejecutar un desplante, inmediatamente después todo el grupo hace lo mismo, al mis-

mo tiempo la cría o juvenil comienza también a hacer un desplante de la misma forma que el resto de los individuos.

6. **Observar a la madre mientras hace desplante.** Cuando la madre de una cría hace un desplante, la cría sólo observa atentamente todo el contexto, incluso al observador humano
8. **Réplica.** Si se escucha una vocalización a lo lejos, un individuo o varios desde distintos puntos responden también con otra vocalización.
9. **Atender vocalización.** Cuando una cría escucha una vocalización inmediatamente endereza el cuerpo, mueve la cabeza y dirige la mirada en dirección hacia donde proviene el sonido, como si tratara de comprender algo, tal vez quién es el emisor de esa vocalización o qué significa ésta.
10. **Juego con cola.** La madre se encuentra en una posición de manera tal que su cola forma una curva, como si fuera una "J", entonces la cría trepa por la cola de la madre, sube hasta la parte superior y resbala, se desplaza por la cola de arriba hacia abajo y a veces desde ahí alcanza ramitas, hojas o frutos.
11. **Juego con otros individuos.** La cría juega con otros individuos que no sean su madre, no importa si son machos o hembras.
12. **Dirigir tropa.** Un grupo avanza en línea, en posición delantera se encuentra una hembra guía, el resto del grupo la sigue en la dirección que ella decida tomar. Algunas veces, cuando son grupos pequeños, también los machos dirigen.
16. **Esperar.** Un individuo juvenil se atrasa en el recorrido de su grupo y un individuo adulto, ya sea macho o hembra lo espera, una vez que el juvenil se ha acercado el adulto continúa avanzando.
17. **Forrajear de caballito.** Así se llama al comportamiento que lleva a cabo una cría cuando corta hojas, frutos o ramitas mientras su madre la carga en cualquier posición.
18. **Explorar el cuerpo de la madre.** La madre descansa sentada, acostada o en cualquier otra posición de reposo mientras la cría recorre todo el cuerpo de su madre, baja y sube por los brazos, piernas y la espalda; también baja y sube por la cola si ésta se encuentra agarrada de una rama superior. Todo el tiempo mientras dura la acción la cría se encuentra en constante movimiento.
20. **Explorar entre aseos.** Mientras a la madre la aseas otro individuo, la cría explora alrededor de éstos yendo y viniendo hacia ellos, incluso caminando sobre las espaldas de su madre y del otro mono.
21. **Desplazamiento en fila india.** Un grupo de monos se desplaza uno de tras de otro, formando una fila y siguiendo la misma ruta.

22. **Seguir idénticamente.** Un individuo se desplaza detrás de otro. El que va atrás avanza apoyándose exactamente en las mismas ramas y troncos que pisa el mono que va adelante.
23. **Ayudar con rama.** Esto sucede cuando una madre ayuda a su cría a cruzar de un árbol a otro de la siguiente forma: la cría va avanzando delante de su madre, antes de llegar a una orilla del árbol, la madre rebasa a la cría y cruza al siguiente árbol propiciando con su peso y velocidad el rebote de la rama por la que cruzó. Así la rama llega hasta el nivel donde está la cría, quien agarra la rama y salva el vacío entre los dos árboles.
24. **Juego rudo.** Se llevan a cabo los mismos movimientos que un juego social, sólo que se emiten gruñidos más fuertes y mordidas, por ello las persecuciones son más ruidosas e intensas, como si fuera una pelea, puede suceder que de un juego social normal se pase a un juego rudo.
25. **Atender el comportamiento de los guajolotes.** Cuando los pavos que andan en el suelo emiten ciertas vocalizaciones, los monos araña voltean hacia abajo rápidamente y mueven la cabeza en distintas direcciones, como si buscaran algo a lo es necesario prestar atención. Cuando los pavos corren en esta situación los monos araña suben a ramas más altas y emiten vocalizaciones.
26. **Atender el comportamiento de las zacuas.** Cuando una zacua (pájaro) emite una vocalización muy fuerte y aguda o cuando sale volando repentinamente algunos monos se quitan con rapidez de donde están, pueden desplazarse hacia ramas más altas o se quedan donde están volteando al suelo.
27. **Contagiar agresión.** Cuando hay una pelea o persecución sobre un individuo otros ajenos a la pelea repentinamente comienzan a pelear sin una razón aparente.
28. **Saludo.** Un macho se acerca a otro, ambos levantan los brazos y llevan su nariz a la región del pecho (entre las axilas y las glándulas mamarias).
29. **Perseguir después de saludar.** Después de que dos machos se saludan persiguen a otro individuo.
30. **Alianza.** Dos individuos juntos persiguen y agreden a otro individuo.

Estados emocionales y mentales

Angustia. Cambios bruscos en el comportamiento, puede implicar movimientos rápidos y repetitivos, vocalizaciones agudas o gritos, alejarse de la fuente de angustia. Está muy relacionada con el temor y el estrés.

Afecto. Se manifiesta claramente a través del tacto, la cercanía física, por medio de los cuidados maternos y el juego.

Disimulo. Encubrir los verdaderos propósitos de una conducta. Se puede manifestar mediante acciones que sólo pueden explicarse cualitativamente y dentro del contexto situacional en el que suceden. Puede implicar que el individuo A observe y vigile al individuo B, y que A cambie de comportamiento sólo cuando B no observa en dirección de A o se encuentra distraído.

Atención. No implica sólo observar detenidamente, sino un estado mental de concentración. Se puede inferir cuando el mono se encuentra muy quieto observando a otro individuo(s), una acción, situación, animal o cosa.

Indiferencia. Desentender la presencia de un objeto u individuo intencionalmente, es decir, implica que el individuo A sabe que el individuo B se encuentra cerca o que al individuo A lo observa el Individuo B.

Vigilancia. Un individuo o un grupo de ellos observa cuidadosamente (sin moverse y en silencio) a otro individuo, grupo, animal, situación u objeto. Implica temor y desconfianza.

Planeación. Llevar a cabo una serie de conductas previamente pensadas para solucionar un problema. La planeación no puede ser observada directamente, sin embargo la ejecución operativa o comportamental sí. Puede implicar que un individuo intente solucionar un problema, pero antes de conocer el resultado de sus acciones decida cambiar de comportamiento para encontrar una solución verdadera, no implica ensayo y error, es decir, el individuo no observa el resultado final de un ensayo, sino que lo predice antes de terminar de ejecutar la supuesta solución.

DISCUSIÓN

Aunque no todas las conductas descritas en el etograma están relacionadas directamente con algún tipo de aprendizaje social, las que sí están relacionadas no se relacionan con un solo tipo, sino que parecen presentar una variedad compleja. Así, de acuerdo con la definición de Perry [2006] sobre el aprendizaje social, como los cambios en el comportamiento que resultan de atender el comportamiento o los productos comportamentales de otro individuo, el etograma que se elaboró sí retrata conductas que implican la observación del otro y sus consecuencias. En especial las conductas *imitar desplante* y *atender el comportamiento de las zacuas y los guajolotes*. Sin embargo, esta última conducta implica observar el comportamiento de un individuo de otra especie y no de un conespecífico. Por otro lado, la conducta *ayu-*

dar con rama parece obedecer a algún tipo de enseñanza, contrario a lo que afirman Whiten *et al.* [2003], Tomasello y Call [2007], Tomasello [1998] sobre la exclusividad de la enseñanza como un fenómeno humano. Por otro lado, la conducta *contagiar agresión, está más relacionada con* el contagio emocional, que si bien es un fenómeno de aprendizaje social los autores lo sitúan en un nivel cognitivo menos complejo que el resto. En cuanto a la lista de los estados mentales, si bien no describen explícitamente procesos de aprendizaje social, si nos hablan sobre procesos mentales indispensables para manejarse cognitivamente en un mundo social complejo. Así, estos estados mentales tendrían que ser como una condición necesaria para poder aprender socialmente, en especial los fenómenos atención y planificación. Es importante subrayar que la mayoría de las investigaciones citadas al principio de este trabajo comparten la visión general de que el aprendizaje social es la base para la existencia de tradiciones culturales. Por lo tanto, ¿si encontramos muestras de aprendizaje social en la vida de los monos araña también tendríamos que hablar de algún tipo de proceso cultural? El aprendizaje socialmente mediado, al ser un fenómeno sociocognitivo, es decir, que se relaciona con las capacidades y habilidades mentales de los individuos por un lado, y que depende de la interacción social por otro, pacta con conceptos, valga la redundancia, sumamente subjetivos, difíciles de definir y operativizar en estudios empíricos. Este hecho se refleja en el estilo de las investigaciones, en la forma en la cual los estudiosos se han acercado al problema para tratar de abordarlo en forma científica, sobrevalorando la cuantificación sobre la cualificación, además de usar variables que emanaron en un principio de los modelos experimentales con especies no primates, midiendo el aprendizaje social sólo a partir de la observación y proximidad entre individuos. Si bien, la observación y la proximidad son variables involucradas en el aprendizaje social, no son las únicas ni las más importantes. En este sentido, Coussi-Korbel y Fragaszy [1995], aunque hacen hincapié en que todas las formas de aprendizaje socialmente mediado dependen en gran parte de los dinámicas sociales, toman como variable más importante la proximidad espacial y la tolerancia de la cercanía entre individuos como elemento propiciador del aprendizaje; si bien la proximidad es importante, es el contexto o la situación la que influye sobre un individuo, para tomar la decisión de hacer lo que otro individuo hace. La proximidad espacial por sí sola no provoca que un mono haga lo que hace otro, así sea su madre, compañero de juego o hermano. El individuo reacciona de forma diferente dependiendo la situación, el contexto o ambiente social, incluso la historia de la relación entre el individuo *modelo* y el individuo observador puede influir. Sin embargo, estas variables muy pocas son veces tomadas en cuenta.

El aprendizaje social no puede estudiarse en forma adecuada siguiendo exclusivamente un modelo cuantitativo, debe combinarse con el empleo de métodos cualitativos. Hacerlo implica acercamientos más explícitos con la teoría, metodología y técnicas de la antropología social y etnología, las ciencias de la sociedad y de la cultura. Sin embargo, intentar analizar el comportamiento de los primates no humanos, en especial aquellos más distantes filogenéticamente del ser humano, como son los monos del Nuevo Mundo, implica discutir profundamente la validez de aplicar enfoques de estudio creadas para estudiar a los seres humanos en especies no humanas.

Coincido también con el punto de vista de Box [1999], quien defiende la idea de que un estudio más apropiado sobre el aprendizaje social en primates no humanos y humanos debe tomar en cuenta el temperamento y “personalidad” de los individuos, ya que esto puede influir sobre las formas de aprender, pues el aprendizaje social no es un fenómeno que ocurra de forma homogénea en todos los individuos de una población.

El etograma, como herramienta para el estudio del comportamiento presenta varias ventajas y desventajas. En relación con las primeras, la más valiosa es que permite diferenciar comportamientos muy parecidos entre sí y además puede llevar a un consenso entre distintos observadores. Respecto a sus desventajas, es evidente que el etograma limita, pues condiciona el lenguaje a su forma descriptiva, lo cual afecta nuestra forma de percibir e interpretar lo que observamos. Existe una pérdida de información entre la interpretación *in situ* y la interpretación escrita. Estoy de acuerdo con la construcción de etogramas empáticos propuestos por Hernández-Casillas [1999] que conceden un acercamiento más allá de la mera conducta manifiesta, involucrando los posibles estados mentales, emociones y actitudes de los sujetos de estudio, aunque esto implique incursionar en los terrenos movedizos de la interpretación personal. Como se ha mencionado al principio de este escrito, los estudios más importantes sobre el aprendizaje social en condiciones de libertad con monos del Nuevo Mundo se centra exclusivamente en un género (*Cebus*) y en tres temas: el uso de herramientas de piedra no modificadas [Visalberghi *et al.*, 2007], la adquisición y mantenimiento de técnicas para procesar alimentos [O'Malley y Fedigan, 2005] y en las tradiciones de forrajeo [Agostini y Visalberghi, 2005]. Esta investigadoras tomaron en cuenta no sólo a los parientes sino al grupo en general, y vieron las preferencias de los infantes para asociarse con otros individuos dependiendo de su edad y sexo, pero una vez más la medida fue la proximidad y el contacto. En mis observaciones, fue evidente que los infantes se aproximaban y hacían contacto con otros individuos, pero también muchas veces prestaban atención a distancias donde no podían hacer contacto

físico con los individuos; además, las crías recién nacidas o infantes muy pequeños casi nunca se separaban de sus madres. Por lo tanto, bajo las circunstancias de la proximidad y el contacto, los infantes pequeños comenzarían a aprender más tarde de los individuos que no son sus madres. Pero también podríamos esperar que los infantes pequeños, que aún no se alejan de sus madres, observen desde donde no pueden mantener contacto físico con otros individuos, y de igual forma estarían aprendiendo o poniendo atención a lo que ocurre a su alrededor.

Una de las principales faltas que presenta la investigación de aprendizaje social en primates no humanos estriba en que lo estudiamos indirectamente, es decir, no lo englobamos como parte del sistema social. Esto pasa porque probablemente el aprendizaje en sí, como mecanismo cognitivo, no puede ser observado sino sólo a través del comportamiento. Con el sistema social en antropología pasa lo mismo, el investigador no observa la sociedad o el sistema social como tal, sino las interacciones y el comportamiento. Por lo tanto, en primatología se ha tendido a *observar* el aprendizaje social a través de la transmisión de habilidades que impliquen la manipulación de objetos. Es decir, casi siempre hay algo material o *tangible* involucrado, ya sea alimento o herramientas. Si bien de lo que se trata es de explicar cómo un individuo aprende de otro habilidades, técnicas, conocimientos o patrones de comportamiento, se tiende a materializar el proceso social. Esto puede estar sucediendo porque los investigadores necesitan *ver* el fenómeno estudiado y esto es menos difícil si se le asocia a conductas que involucren manipulación de objetos, como son los alimentos y herramientas. Sin embargo, las observaciones en campo sobre el comportamiento del mono araña me hacen pensar que los procesos de aprendizaje social en estos primates no necesariamente deben implicar la difusión de habilidades relacionadas con manipulación de herramientas o alimento. En sentido estricto, se puede decir que todo el comportamiento social de los primates depende del aprendizaje. Sobre todo el que respecta a la asimilación de reglas, convenciones, *costumbres* sociales y toma de decisiones basadas en esas reglas.

CONCLUSIONES

A pesar de que en este trabajo no se ofrecen pruebas cuantitativas que respalden la idea de que los monos araña presentan imitación verdadera, es decir, imitación basada en el entendimiento de los otros como agentes intencionales, la observación y descripción cualitativa sí permite interpretar el comportamiento de los monos araña como fenómenos que persiguen un

propósito socialmente significativo y por lo tanto muy probablemente intencionales.

Así, de acuerdo con las observaciones en Calakmul, he identificado, definido e interpretado categorías y unidades de conducta relacionadas con algunos tipos aprendizaje social, sobre todo imitación y contagio social, en especial de las crías y los juveniles hacia los adultos, aunque también se observaron estos fenómenos entre adultos. En apariencia, el contagio social y la imitación pueden ser fenómenos antagónicos, puntos extremos del aprendizaje por observación; sin embargo, es posible que distintos tipos de aprendizaje socializado interactúen sin que se excluyan mutuamente. No obstante, es recomendable realizar un estudio más profundo, combinando análisis cualitativos y cuantitativos con el mismo grupo de monos para poder determinar con más contundencia la existencia de imitación verdadera en esta especie.

A partir de estas observaciones de campo, hemos podido comenzar a determinar una metodología de estudio que incluya la mayoría de las variables implicadas en el fenómeno del aprendizaje social. Estas variables no son pocas, debido a que partimos de un análisis antropológico integral que contemple la vida social en su conjunto, más allá del mero proceso de transmisión de información, lo cual implica al mismo tiempo apoyarnos en marcos teóricos que rebasan a la primatología. Dirigiendo nuestro interés hacia la antropología social y la etnología bajo la premisa de que los primates no humanos, incluidos los monos arañas, viven en sociedades complejas que ameritan el empleo de una teoría social compleja para poder explicar adecuadamente su comportamiento.

La primatología cultural de especies del Nuevo Mundo apenas ha comenzado, sobre todo con el estudio de las tradiciones de forrajeo y el uso de herramientas no modificadas entre monos capuchinos; sin embargo, mi acercamiento paulatino a la vida social del mono araña en libertad y en cautiverio, y sobre todo después de la experiencia en Calakmul, me hace pensar en *Ateles* como un candidato viable de ser estudiado bajo el enfoque de la primatología cultural. Los monos araña, al igual que todas las especies primates se rigen bajo convenciones sociales, costumbres y patrones comportamentales que son transmitidos por medio del grupo y entre distintas generaciones, como sucede en la cultura humana.

Esto no significa que los monos araña exhiban una cultura exactamente igual a la del ser humano, pero sí puede significar que comparten con el ser humano rasgos comportamentales básicamente similares, que aún no han sido completamente investigados y comprendidos. Por ejemplo, ¿cómo se transmiten las convenciones o reglas de comportamiento de una generación

a otra? y ¿cómo estas convenciones pueden variar de una comunidad a otra siendo de la misma especie? ¿Cuál es el papel de las madres y la crianza en este proceso? ¿Fue este proceso la base para el origen de la cultura no material? El concepto de cultura y su aplicación para el estudio de las sociedades de primates no humanas ha sido tema de fuerte debate, pues la cultura es la característica por excelencia que define a *Homo sapiens*. Se tiende a pensar que la cultura es el paradigma de la complejidad y que ninguna otra especie puede igualarse cultural, comportamental y cognitivamente hablando al ser humano. Y es que a simple vista podemos percatarnos que nuestra especie, como ninguna otra, se encuentra rodeada de un universo infinito de creaciones materiales y simbólicas. Existen muchos problemas para definir y entender la cultura humana desde un punto de vista homogéneo. Por ejemplo, no todas las culturas humanas han experimentado el mismo desarrollo material; en la actualidad, hombres y mujeres explorando otros planetas o clonando seres vivos coexisten con tribus o grupos cazadores recolectores, quienes poseen como tecnología más compleja una pequeña vasija o un arco y flecha envenenada para cazar. El concepto de cultura es problemático aun al interior de nuestra propia especie, y es infinitamente más problemático cuando lo aplicamos al estudio de los primates no humanos. Sin embargo, la primatología cultural se ha venido instalando en los últimos años como una disciplina científica en avanzada. Pero el concepto de cultura no posee un consenso generalizado ni siquiera en la antropología, y su uso en la primatología deberá motivar a los antropólogos a reavivar la discusión de este término.

No obstante, el problema de cómo debemos llamar o definir al comportamiento complejo de los primates no humanos es real, tenemos un problema, un reto científico importante. Como he mencionado atrás, la cultura material humana no es uniforme en todos los grupos étnicos. En los primates no humanos tampoco el manejo tecnológico es uniforme, algunas especies, especialmente los grandes simios, manipulan y crean herramientas; entre los monos en ambientes naturales, únicamente los capuchinos han sido observados manipulando herramientas no modificadas.

Sin embargo, *Homo sapiens*, a diferencia del resto de los primates, posee una gama infinita de procesos simbólicos, rituales, religiosos y políticos en el sentido pleno de los términos.

Ninguna especie posee esas cualidades, pero esta concepción de cultura, aunque tiene mucho de verdadera, no abarca la totalidad y complejidad del concepto. La antropología simbólica apunta que la cultura nace en la mente de los individuos, entonces la cultura primate debe tener forzosamente también un sustrato cognitivo, representacional y simbólico, es de-

cir, que los primates poseen representaciones mentales que les permiten exhibir un comportamiento complejo. La capacidad de aprender y vivir en sociedades altamente reguladas por normas y convenciones es una forma de cultura, no puede existir una cultura sin individuos capaces de poseer representaciones mentales. Este tipo de proceso podría ser la base de la cultura humana, la cual se desarrolló, heterogéneamente, a lo largo de los distintos grupos étnicos de la especie, en un sentido y dirección diferente a la del resto de los primates, producto de su historia evolutiva particular. Si comparamos la cultura humana con la de otros primates, los seres humanos somos cuantitativa y cualitativamente más complejos, pero es imposible comparar cosas dispares; ese tipo de comparaciones sólo nos arrojan argumentos del tipo mayor-superior, más-menos, mejor-peor; en cambio, si en lugar de simplemente comparar primero nos concentramos en comprender cómo funcionan unas y otras, podremos llegar más lejos en nuestro conocimiento sobre los orígenes de la cultura humana y la variabilidad comportamental animal.

Por otro lado, por medio de la observación y la construcción del etograma se pudo comprobar cualitativamente la hipótesis general de que en efecto las crías aprenden patrones específicos de comportamiento de sus madres, pero como ya he mencionado, también entre adultos se observó un tipo de influencia social.

Sin embargo, fueron pocas las conductas identificadas con rasgo de aprendizaje social, tal como se define en la literatura; además, curiosamente las conductas donde la imitación o contagio social parecían más evidentes fueron las conductas agresivas, incluidas las dirigidas al observador. Incluso la conducta de observar a la madre sólo la identificamos cuando la madre dirigía desplantes al observador humano.

Debido a que el aprendizaje social es un mecanismo cognitivo subyacente al comportamiento, es difícil observar y hacerlo operativo para su registro. Siguiendo la lógica de la mayoría de las referencias, un individuo aprende de otro cuando lo observa atentamente realizar cierta actividad o patrón de comportamiento y cuando realiza una conducta de forma semejante a otro individuo al cual observó o con quien mantuvo proximidad espacial. Podemos concluir, mediante un análisis cualitativo, que efectivamente en los monos araña de Calakmul se pueden identificar estos patrones. Pero no son sólo esos comportamientos específicos los que más interesan, sino todo el proceso en conjunto, entendido como una dinámica de la sociedad en sí, que se retroalimenta a sí misma en cada nueva generación. Lo que debe interesar al antropólogo no es en sí la conducta, sino los procesos sociales, cognitivos y filogenéticos que le subyacen. Si se busca explicar en

forma adecuada el aprendizaje social en el interior de la sociedad del mono araña, se precisa no únicamente fragmentar la vida social de los monos en conductas definidas, como se hace en el etograma, sino se necesita también contextualizar esas conductas, ponerlas en juego dentro la dinámica social. El etograma es el primer paso que nos permitirá seguir avanzando sobre terreno firme.

Sin embargo, la mayoría de las afirmaciones anteriores presentan un problema importante: ¿si todo el comportamiento social depende en gran parte del aprendizaje, por qué todas las comunidades de la misma especie presentan el mismo comportamiento? Para poder contestar esta pregunta tendríamos que estudiar más de una comunidad de mono araña y observar la variabilidad comportamental y descartar las diferencias en el mismo como producto de la variabilidad de sistemas ecológicos. Si bien este trabajo apenas es el inicio de un proyecto a largo plazo, si hemos tenido la oportunidad de hacer algunos registros preliminares en el sitio arqueológico de Yax-Ha en Guatemala. Allí pude observar, junto con un grupo de estudiantes de la ENAH, que las madres mono cuando huyen de la presencia del ser humano se acercan con rapidez a sus crías y las tocan con la mano, para que éstas se suban inmediatamente a la espalda de su madre y así desplazarse. Este comportamiento no lo he observado en las madres mono araña de Calakmul, las cuales simplemente se acercan rápido a sus crías y como si éstas supieran que hacer, de inmediato trepan al cuerpo de su madre para después desplazarse juntas. Esta es una pequeña variación geográfica del comportamiento de comunicación entre madre-infante. Sin embargo, necesitaríamos comparar ambas comunidades en un estudio cuantitativo-cualitativo para poder hablar de una “tradicción comportamental” o variabilidad de costumbres dependientes del aprendizaje social entre distintos grupos de la misma especie. En el trabajo de campo también se observó variabilidad en el comportamiento de las madres hacia sus crías. Había madres que las protegían más que otras, no toda las madres se comportaban igual con sus crías de edades similares. Asimismo, había crías más demandantes que otras, incluso llegamos a ver un juvenil cuya madre lo seguía cargando, cuando se supondría que debería ser más independiente. También llegamos a ver madres con crías pequeñas, que apenas podían moverse entre las ramas separadas a distancias mayores de 5 m y cuando los monos aún no estaban habituados. Por otro lado, había crías que apenas nos veían corrían hacia sus madres, y había otras de tamaño similar que parecía no importarles nuestra presencia, lo cual refleja un patrón de comportamiento variable entre la misma población, lo que podría también encerrar diferencias temperamentales y “estilos de maternales” como lo señalan Smith [2005] y Box [1999].

Por medio de la construcción y análisis del etograma, encontré que los monos arañas infantiles y juveniles de Calakmul imitan el comportamiento de sus madres y otros individuos adultos. Sin embargo, lo más interesante que se observó es que no sólo los infantes y juveniles imitan el comportamiento de otros, sino que también los adultos se imitan entre sí. Mediante la definición de algunas conductas concretas, como “imitar desplante”, observamos que los individuos (sobre todo las crías), en esta conducta en particular, deciden imitar más que a un solo individuo a todo un grupo. Por lo cual se puede pensar que la *presión* social puede también influir en la decisión de hacer algo, sólo porque otros lo hacen. Si bien en este contexto se supone que hay un aprendizaje, lo que se aprende no es sólo la conducta en sí, es decir, el infante no está aprendiendo únicamente a hacer desplantes, sino también en qué contexto, cuándo y a quién (si los demás hacen un desplante a A, yo también, si el grupo tolera a A, yo también). Considero que el individuo al imitar esta conducta aprende y refuerza, no la conducta por sí misma, sino también algo más complejo, relacionado en parte quizás con una “identidad de grupo”. Es decir, el individuo se identifica con el resto de sus conespecíficos, se siente parte del grupo y se une a él en contra de algo que considera amenazante y diferente, aunque al principio no lo haya considerado así, pero al percatarse que el resto del grupo lleva a cabo un desplante, él también se une a ese comportamiento social y colectivo. Si bien la construcción del etograma no es el punto final del análisis del comportamiento social primate, empezar a incluir el análisis cualitativo nos llevará a poder cuantificar con mayor precisión las variables realmente importantes. Si bien la construcción del etograma en sí mismo describe procesos de aprendizaje social, como la imitación y el contagio social, es recomendable, para lograr comprender el fenómeno en su justa dimensión, llevar a cabo un estudio experimental que sustente las observaciones realizadas en este trabajo.

Agradecimientos

Al doctor Luis A. Vargas Guadarrama, al doctor Carlos Serrano Sánchez y la doctora Margarita Lagarde por la asesoría y apoyo prestado durante la realización de esta investigación; al personal de la Reserva de Biosfera de Calakmul y del centro INAH Campeche, en especial a los custodios y personal de mantenimiento del sitio arqueológico; a María Manzón de Ecosur Chetumal por su ayuda en campo. A Samuel Herrera por su ayuda en la digitalización de video, a Nefer y Frank por su apoyo durante el trabajo de campo; a los dos lectores anónimos por sus sugerencias y comentarios. A *Idea Wild Found* y Conacyt por la beca otorgada durante la realización de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Agostini, Ilaria; Elisabetta Visalberghi

2005 "Sex-Typical Foraging patterns by juveniles in a group of wild Tufted Capuchin Monkeys (*Cebus nigritus*)", en *American Journal of Primatology*, 65: 335-351

Anaya-Huertas, Celina; Ricardo Mondragón-Ceballos

1998 "Social behavior of black-handed spider monkeys (*Ateles geoffroyi*) reared as Home Pets", en *International Journal of Primatology*, vol. 19, núm. 4.

Boege, Eckart

1993 "El desarrollo sustentable y la Reserva de la Biosfera de Calakmul, Campeche, México", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 28, pp. 99-132.

Boesch, Christophe

2003 "Is culture a golden barrier between human and chimpanzee? ", en *Evolutionary Anthropology*, vol. 12, pp. 82-91.

Box, Hilary

1999 "Temperament and socially mediated learning among Primates", en *Symposia of the Zoological Society of London*, 72:33-56.

Byrne, Richard; Andrew Whiten

1988 *Machiavellian intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, New York, Oxford University Press.

Comisión Nacional del Agua

1997 *Resumen anual de datos climatológicos*, Gerencia Estatal Campeche, Campeche.

Custance, D.M.; Andrew Whiten et al.

2001 "Social learning and primate reintroduction", en *International Journal of Primatology*, 234:479-499.

De Waal, Franz

2002 *El simio y el aprendizaje del sushi, reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Paidós, Barcelona.

Estrada, Alejandro

2004 "Survey of Black Howler (*Alouatta pigra*) and Spider (*Ateles geoffroyi*) monkeys in the Mayan sites of Calakmul and Yaxchilán, Mexico and Tikal, Guatemala", en *Primates*, 45: 33-39.

Fedigan, Linda; S.C. Strum

1999 "A brief history of primate studies: national traditions, disciplinary origins, and stages in North American field research", en Dolhinow, P., A. Fuentes, *The non human primates*, California, Mayfield Publishing Company, pp. 250-269.

Fernández Casillas M. de L.

1996 "Modelo de un etograma empático", tesis de licenciatura en Biología, Facultad de Ciencias, México, UNAM.

Galef, Benett Jr.; Kevin N. Laland

2005 "Social learning in animals: empirical studies and theoretical models", en *BioScience*, vol. 55, núm. 6:489-500.

Goodall, Jane

1968 *The Behaviour of Free Living Chimpanzees in the Gombe Stream Reserve*.
Bailliére, Tindal y Casell, London.

Hartwig W. C.

1996 "Perinatal life history traits in New World monkeys", en *American Journal of Primatology*, 40: 99-130.

INEGI (Instituto Nacional de Geografía y Estadística)

1996 *Anuario Estadístico del Estado de Campeche*, Inegi, Gobierno del Estado de Campeche, Aguascalientes, Aguascalientes.

Izawa, Kosei.

1993 *Soil-eating by Alouatta and Ateles*. *Internacional Journal of Primatology*, vol. 14, núm. 2, pp. 229-242.

Lahitte H.B.; Ferrari H.R. et al.

2002 "Sobre el etograma, del etograma como lenguaje al lenguaje de los etogramas", en *Rev. Etol.*, vol. 4, núm. 2, pp. 129-141.

Lehman Shawn M. y John G. Fleagle

2006 *Primate biogeography. Progress and prospects*, Springer Science, New York, USA.

Martínez, E.; C. Galindo Leal

2002 "La vegetación de Calakmul, Campeche, México: clasificación, descripción y distribución", en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, 71:7-32.

Medeiros M. A.; Barrós, R.M.S. et al.

1997 "Radiation and speciation of spider monkeys, Genus *Ateles*, From cytogenetic viewpoint", en *American Journal of Primatology*, 42:167-178.

Nardi A. Bonnie

1998 "Concepts of Cognition and Consciousness: Four Voices", en *Asteriks Journal of Computer*, vol. 22:31- 48.

O'Malley Robert; Linda Fedigan

2005 "Evaluating social influences on food-processing behavior in white-faced capuchins (*Cebus capucinus*)", en *American Journal of Physical Anthropology*, 127: 481-491.

Perry, Susan y Joseph H. Manson

2003 "Traditions in monkeys", en *Evolutionary Anthropology*, vol. 12; 2, pp. 71-81.

2006 "What cultural primatology can tell anthropologists about the evolution of culture", en *Annu. Rev. Anthropol.* 35:171-90.

Quera-Jordana, Vicenc.

1997 "Los métodos observacionales en la etología", en Peláez del Hierro Fernando y Joaquín Veá Baro, *Etología bases biológicas de la conducta animal y humana*, Ediciones Pirámide, Madrid.

Ramos-Fernandéz, Gabriel; Denise Boyer et al.

2006 "A Complex social structure with fission-fusion properties can emerge from a simple foraging model", en *Behavioural Ecology Sociobiology*, 60:536-549.

2005 "Vocal communication in a fission-fusion society: do spider monkeys stay in touch with close associates?", en *International Journal of Primatology*, vol. 26, núm. 5, pp. 1077-1092.

Smith, Harriet J.

2005 *Parenting for primates*, Harvard University Press, Massachusetts.

Taylor, Nick y Tania D. Signal.

2005 "Empathy and Attitudes Towards animals", en *Anthrozoos*, 18 (1),18-27.

Teixidor, Patricia y Richard Byrne

1999 "The 'whinny' of spider monkeys: individual recognition before situational meaning", en *Behaviour*, 136: 279-308.

Tomasello, Michael.

1998 "The cultural origins of human cognition", en Marcelo Dascal (ed.) *Pragmatics and Cognition*, vol. 6. núm.1/2, pp. 48-93.

1998 "Social cognition and the evolution of culture", en Langer y M. Killen (eds.), *Piaget evolution and development*, Erlbaum, USA.

2007 "El papel de los humanos en el desarrollo cognitivo de los grandes simio", en Ojeda Martínez Rosa Icela y Roberto Mercadillo Caballero (coords.), *De las neuronas a la cultura. Ensayos multidisciplinares sobre cognición*, INAH-Conaculta, México.

Van Roosmalen, Marc; L.L. Klein

1987 "The spider monkey, Genus *Ateles*", en R.A. Mittermeir, A.B. Rylands, A. Coimbra-Filho y G.A.B. Fonseca (eds.), *Ecology and behaviour of neotropical primates*, Washington D.C:WWF.

Visalberghi, Elisabetta; Dorothy Fragaszy et al.

2007 "Characteristics of hammer stones and anvils used by wild bearded capuchin monkeys(*Cebus libidinosus*) to crack open palm nuts", en *American Journal of Physical Anthropology*, 132:426-444.

Whiten Andrew; Victoria Horner et al.

2003 "Cultural panthropology", en *Evolutionary Anthropology*, vol. 12:2., pp. 92-105.

MISCELÁNEA

Una aproximación antropológica a la comprensión de la eficacia realizativa de prácticas propiciatorias entre católicos de sectores medios en el Distrito Federal, México

Gabriela Sánchez Hernández
Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: *Dentro de la antropología religiosa, el estudio de lo que se ha denominado prácticas mágico-religiosas es amplio y muy diverso. Se trata de un tema prolífico y multivalente que incluso hoy su estudio muestra complejidades teóricas y metodológicas desafiantes para los antropólogos. El presente trabajo se desmarca de esta tradición y propone el concepto de prácticas propiciatorias, el cual, a partir de su definición, plantea un alcance heurístico más amplio que la señalada. Asimismo, el estudio busca comprender, desde una mirada antropológica, la fuerza y raigambre que muchas creencias y prácticas propiciatorias tienen en la vida cotidiana de profesionistas católicos de sectores medios que habitan en el Distrito Federal, México.*

Abstract: *Within the anthropology of religion, the study of what have been called magical-religious practices is large and very diverse. It is a prolific and multivalent issue until today; it shows theoretical and methodological complexities that are challenging for anthropologists. This work breaks away from this tradition and proposes the concept of propitiatory practices which from its heuristic definition raises broader scope than the one indicated. The study also seeks to understand from an anthropological perspective the force and the roots of many beliefs and propitiatory practices which takes place in the daily lives of professional middle class Catholics living in the Federal District, Mexico.*

Palabras clave: *prácticas propiciatorias, religión popular, sectores medios urbanos, eficacia realizativa.*

Keywords: *propitiatory practices, popular religion, urban middle class, performative efficacy.*

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo¹ se atisba en los deseos, aspiraciones y anhelos que dan sentido a la ejecución de prácticas propiciatorias.² Se entenderá la dimensión realizativa de éstas como construcciones intersubjetivas que sirven de intersección entre el desarrollo de vida de los individuos y la puesta en orden como resultado de la realización de dichas prácticas.

El sincretismo en las creencias y prácticas en cuestión entre católicos de sectores medios en el D. F. no sólo se circunscriben a la mezcla de distintas religiones, credos o filosofías, sino también, puedo decir, que se extiende a la conjunción de prácticas propiciatorias que pueden estar muy arraigadas en el tiempo. Estas prácticas antiguas que inculcaron las abuelas o nanas de muchos de mis informantes se fusionan con prácticas nuevas en tanto que recién las adoptaron el sujeto o la familia. La perdurabilidad de éstas, así como la incorporación de nuevas experiencias, está íntimamente ligada con la fe que el sujeto o la familia tiene en el cambio o modificación de la realidad por medio de la manipulación de signos y objetos.

A partir de esta observación resaltaré los siguientes puntos:

1. Rupturas y continuidades en los procesos de vida y el reordenamiento de las biografías por medio de la realización de prácticas propiciatorias.

¹ Este ensayo es una reflexión de mi tesis doctoral “Estrategias culturales de sobrevivencia: experiencia, subjetividad y esperanza. Un estudio antropológico sobre las prácticas propiciatorias entre católicos en el Distrito Federal, a principios del siglo xxi”, México, unam, 2010. Las entrevistas de campo con distintos informantes del D. F., se realizaron durante los años 2004 y 2005.

² Las prácticas propiciatorias constituyen una forma de pensamiento que convive con una serie de valores y principios de orden científico, con posturas seculares que les permite explicar y comprender el mundo social y natural en el que viven. Es decir, las prácticas propiciatorias constituyen uno de los componentes que intervienen —junto con la religión, los valores y postulados científicos, entre otros— en la conformación de la cosmovisión de los informantes estudiados y que le dan sentido de ser y de estar en la realidad que vive cada uno de los sujetos explorados. La definición de prácticas propiciatorias que emplearé en esta investigación es la que se refiere a la esfera semiótica y que se entiende como una manipulación de signos que se relaciona con la intención de cambiar lo real e inmediato y que, a su vez, implican un acto comunicativo por medio de la utilización de signos verbales y no verbales. Asimismo, las prácticas propiciatorias son acciones sociales engarzadas en un sistema de creencias, de valores y de acuerdos sociales contextualizados, que en muchas ocasiones al operar en un plano determinado, encierran significados distintos a los narrativos empleados en un ámbito común y corriente. Es decir, la expectativa, la esperanza o el anhelo de un cambio en una realidad establecida, hace del mensaje comunicativo un evento extraordinario y especial, pues la meta simbología de las prácticas propiciatorias contiene un sentido comunicativo que apela a la invocación.

2. La relación entre lo espiritual y lo material entendido a partir del aquí y el ahora (expectativas y deseos) de los informantes.
3. El carácter pragmático de la ejecución de las prácticas propiciatorias desde el aquí y el ahora como una manifestación de la religiosidad popular de sectores medios urbanos que se alejan de la ortodoxia institucional y central de la Iglesia católica.

Estos ejes están estrechamente vinculados con el objetivo general que guió la investigación, el cual consiste en conocer los móviles personales, los procesos de vida y los contextos sociales que detonan y condicionan la adopción y reproducción de lo que denomino prácticas propiciatorias en la vida cotidiana de los sujetos.

I. EN BUSCA DEL TIEMPO CERCANO

Retomo la noción que Calzato [2003] emplea sobre “*lo lejos y lo cerca*”, la cual consiste en la relación que se establece entre los niveles sociales de cualquier expresión mágico-religiosa y el nivel individual y privado de ellas. Este par dicotómico permite hablar de la lejanía y la cercanía en las experiencias religiosas y trasladar esta noción al campo de cómo los individuos viven dichas prácticas.

Para nuestro estudio, lo cerca es la experiencia próxima que los individuos tienen con sus santos o con las prácticas propiciatorias que ejecutan en la vida cotidiana, las cuales tratan de responder a necesidades concretas pragmáticas. Las oraciones, hechizos, conjuros y plegarias acompañan al individuo en el día a día.

En cambio, lo lejos se refiere a la experiencia institucionalizada de la religiosidad. Es la forma en cómo la historia y la tradición religiosa median subjetivamente entre la persona y su objeto de devoción. Es necesario clarificar qué entiendo por *experiencia*.

Según Díaz Cruz [1997, 1998, 2008], la noción de experiencia desde la antropología no ha sido un concepto definido por completo, más bien ambiguo, cuando no conflictivo. Pero si vemos esta noción tan importante desde el punto del *homo narrans*, es posible entenderla, sopesarla de manera diferente. Según el autor citado:

Cada experiencia que narramos o que nos narran es un episodio de una historia posible; es una forma de resaltar nuestra hondura y singularidad a través de medios intersubjetivos y, paradójicamente, muchas veces típicos [...] De aquí que, como apuntara más arriba, una vivencia o una expresión sean totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común

(de una estructura de experiencia [...] y cuya comprensión ha de partir de ello [Díaz Cruz, 1997:12].

Por tanto, existe una relación profunda entre nuestras experiencias y la expresión narrativa. Ambas se alimentan mutuamente. La primera transforma, enriquece de manera quizás tenue, pero continua, nuestras expresiones. Esto significa que también podemos conocer la vivencia de otros mediante sus expresiones narrativas que, a su vez, nos permiten examinar a fondo nuestras propias vivencias. Así, la forma de narrar el pasado, en el espejo de otras narraciones, de otros individuos, se convierte en provisional, no única, siempre contingente, inestable y a veces no muy clara.

La experiencia posee la particularidad de ser continua, inacabada, se encuentra abierta al futuro. En cierta manera, mediante la expresión y sus géneros se organiza y se le da un sentido y una estructura a este eterno fluir de la vida. Cómo se interpretan las experiencias también se encuentra sujeto a interpretación y a la reinterpretación continua, según lo que suceda. Lo narrativo se retroalimenta con base en la vivencia continua.

Ahora bien, la pregunta que se realiza Díaz Cruz [1997] es qué relación existe entre experiencia y drama social. Todo drama social (*drama fields*), basado en la concepción de Víctor Turner, se encuentra saturado de “experiencias”, lleva en su seno, como las prácticas propiciatorias, objeto de este trabajo, una suma de conflictos, deseos, enojos, anhelos, celos que se estructuran y que son expresiones de una identidad colectiva y personal. Este drama social lleva en sí mismo toda una serie de conflictos, situaciones de crisis y quiebres que lo caracterizan como una suma de experiencias.

Para ejemplificar lo anterior, tomo como muestra una de las prácticas que relataron los informantes, por cierto muy conocida dentro de lo que popularmente se conoce como magia negra. Esta práctica es utilizada para causar daño a un tercero:

Tabla 1.

Práctica propiciatoria: Provocar daño de muerte a persona objeto del odio	Se espera que la persona se seque en vida.
Lugar:	Se cava un hoyo en un jardín (o en un panteón). En el preciso momento de la salida del sol se coloca la foto de la persona en el hoyo, esparciendo azufre. Se le prende fuego, se le escupe tres veces y se le da la espalda violentamente.

Tiempo:	En cualquier momento del año, cuando las circunstancias lo ameritan.
Ejecutantes y su rol social, familiar, vecinal, barrial:	Individuo que desea la finalidad de la acción.
Objetos (metonimia y metáfora):	Azufre (destrucción, se asocia con el demonio, con el infierno debido a que el azufre brota de debajo de la tierra), fotografía. El panteón simboliza la muerte, la obscuridad: territorio del mal.
Proyectiles verbales (escritos, orales, gestuales, ademanes)	-----

¿Qué se puede decir de esta práctica? En primer lugar, la práctica propiciatoria forma parte de la experiencia de vida de un informante. Las prácticas propiciatorias entrañan una serie de conflictos y emociones: enojos, celos, odio, como sería el caso de quien utilice la práctica citada.

El deseo de causar daño a otro es la acumulación de experiencias negativas con el ser objeto de su odio. La relación social con la persona a la que se quiere dañar es un modo de solucionar ciertos conflictos. Pero la interpretación de ese acto no es unívoca, la misma actitud puede reinterpretarla el mismo propiciador, en el futuro, como una acción desacertada, o bien, reivindicarla como una experiencia positiva.

Esto significa que la práctica propiciatoria consiste en ordenar la experiencia. La ejecución y la realización de la práctica es una forma de narrar la experiencia: se ensaya un modo de conducta, se experimenta un modo de narración, se asume un determinado entendimiento de conflictos o situaciones tensas y difíciles para el sujeto. Las prácticas propiciatorias no existen aisladas, no son islas, son resortes que permiten la circulación de hechos y situaciones que dan, a su vez, fluidez a los procesos sociales, y en particular, a hechos que conforman la biografía de cada informante.

La intercesión de estas prácticas en términos de experiencias funcionan como canalizadores subjetivos que permiten entender, aceptar y resignificar un momento particular en la vida de un individuo, una vez que algún punto del proceso de vida es alterado repentinamente. El objetivo es permitir que la vida del individuo continúe su marcha, ya sea con el viejo orden de cosas o con la instauración de una nueva situación que implica, a su vez, un orden distinto pero que vuelve a dar sentido y certeza al individuo.

Las prácticas propiciatorias aluden a experiencias estructuradas desde la narración y evidencian contingencias que se tornan en dramas sociales o momentos de crisis en la vida de cada uno de los informantes. Las na-

raciones de sus experiencias se toman como una expresión que da orden, sentido y continuidad a las vivencias y narrativas a los momentos de crisis de los sujetos explorados. Por ello, la noción de tiempo, desde los planteamientos de Paul Ricoeur [2000, 2001, 2002, 2010], se contempla como un factor hermenéutico que deja ver los procesos de comprensión del antes y del después de un acontecimiento crítico en el curso de vida de los informantes

La noción de experiencia expresada por medio del relato es un concepto analítico que me permitirá entender la reconstrucción de los procesos de vida desde la voz de los informantes. Si se recuerda la definición de Shütz [1993, 2003] acerca de la experiencia, podemos ver que en este caso la noción de corporalidad se ha olvidado. Para esta corriente fenomenológica, como para aquellas derivadas del positivismo, la razón es uno de los modos del conocimiento. El pensamiento racional es el que permite conocer y entender la realidad. La noción de prácticas propiciatorias abre otras perspectivas. La consabida noción de la dicotomía mente/cuerpo desaparece. Las experiencias, sentires y subjetividades tienen su representación en lo corpóreo. En la realización de una práctica propiciatoria se juegan deseos, esperanzas, anhelos y expectativas. Si un informante somete su cuerpo a la limpieza de una sanadora, mediante un huevo o una aspersion, lo somete al ritual como el vehículo principal de sus acciones sociales. Es ahí donde se encuentra el resultado de sus acciones: el cuerpo es una forma de conocimiento del mundo exterior y su experiencia vivenciada mediante los sentidos sensoriales constituye un puente de conocimiento de sí mismo y del mundo con el que se está en interacción [Conquegood, 2006; Díaz Cruz, 2008].

II. DISCONTINUIDADES Y CAOS VS. ORDEN Y CONTINUIDAD: UN ANÁLISIS DESDE EL TIEMPO INTERNO EN EL RELATO ORAL COMO UNA FORMA DE ORDENAMIENTO DE LOS PROCESOS DE VIDA

Para entender la posición de Ricoeur [2000] se debe tomar en cuenta cuáles son las corrientes literarias y filosóficas desde las cuales toma distancia y cómo construye sus propios conceptos. El autor no parte de lo iconoclasta con respecto a escuelas distintas de su pensamiento, sino que mediante una dialéctica precisa enarbola en un mismo haz de conceptos, emanados de la filosofía del lenguaje, el estructuralismo y la fenomenología.

Desde el punto de vista literario el autor de marras toma distancia de las posiciones estructuralistas. Esta corriente realiza un análisis inmanente de los textos, donde al sujeto no se le considera. Desde el punto de vista social, el sujeto es un simple trasmisor, o un operador de algo mucho más

vasto ubicado por encima del individuo. Una vez compuesto el texto, éste ya no tiene influencia sobre lo realizado. Se desprende del mismo. Juega el papel de ajeno, donde la estructura del relato cobra importancia por sí misma. En este caso el hombre es un producto del lenguaje.

Por razones de orden epistemológico, la lingüística estructural se mantiene en el universo cerrado del signo. Del sistema como entidad autónoma de dependencias internas, deja de lado el lenguaje como acto del habla y esta metodología violenta, según Ricoeur, la experiencia lingüística. El lenguaje tiene una estructura y un plano de manifestación (su trascendencia); es un sistema atemporal, objetivo, cerrado, finito y es una función temporal-histórica, subjetiva, abierta, de producciones infinitas. Para el que habla el lenguaje desaparece como objeto, como código, queda como mediación, como fenómeno humano, a través del cual se expresa (se manifiesta) a sí mismo y expresa su relación con el mundo, se comunica, crea, proyecta, genera [Melano Couch, 1983:78].

Ricoeur no niega los aportes del estructuralismo. Incluso se sirve de ellos. Como filósofo del lenguaje, parte de la lengua, como estructura o sistema, para llegar al discurso. Su enfoque se encauza tras un riguroso rigor científico. Pero a diferencia de los estructuralistas, considera que la esencia del lenguaje se encuentra más allá de los signos, no se queda en ellos. Por lo tanto el significado del discurso no haya encerrado en el signo, sino que se encuentra más allá de él. El acto del habla, el acto de decir configura gran parte de su pensamiento.

Al respecto Melano Couch señala que:

Para Ricoeur no es cuestión de oponer una lingüística del discurso a una lingüística del lenguaje, sino de tomar en cuenta lo que señala la teoría del Speech-act [Actos de habla] sobre el significado del acto del habla que no es el significado del evento como tal sino el noema del hablar. Su finalidad es lograr una filosofía del lenguaje inclusiva en lugar de exclusiva, amplia en lugar de parcelada, que sea capaz de analizar el problema con que nos confronta hoy la ciencia: la unidad del lenguaje humano [Melano Couch, 1983:97].

Por lo tanto, el acto del habla está profundamente relacionado con lo ontológico. Ricoeur argumenta que el lenguaje es una de las formas de estar en el mundo.

El relato y las narraciones de las prácticas propiciatorias volcadas en experiencias de cada informante permiten reconstruir no sólo su identidad, sino también el significado de cada una de las prácticas ejecutadas durante los momentos de crisis. Una aproximación a la definición de experiencia podría partir de la conceptualización que surge de las vivencias particulares, así como de sus motivaciones y necesidades; las que pasan desde la conver-

sión de culto institucional a otro culto institucional, de aquí a la adopción de un santo popular, o la necesidad de contactarse por medio de la doctrina espiritista o mágica con algún familiar fallecido, y tantas otras formas y actitudes. Las expresiones de la experiencia obligan a ser precavidos al formular un concepto de ella. Es necesaria una definición que deje al descubierto los distintos rincones que fundamentan el accionar religioso, que a su vez, brindan significados acerca del mundo y de sus propias conductas.

De ahí la importancia de la narrativa como modelo de reconstrucción hermenéutica. La relación entre narración y temporalidad la ha analizado con detalle Paul Ricoeur. A diferencia de los análisis estructurales y semióticos, donde prevalece el análisis intratextual del contenido en sí mismo, la hermenéutica permite calibrar tanto el sentido como el nivel ontológico del discurso, que para el presente caso se tomará a partir de las entrevistas a profundidad realizadas con participantes en esta exploración. Ya Schütz [2003] definió al ser humano como una síntesis biográfica, donde se entremezclan tanto el universo simbólico construido antes de su nacimiento, y por lo tanto heredado, y las propias experiencias del individuo. En esta franja —algunas veces trazada de manera muy tenue, otras de manera grandilocuente— se instala el discurso y la narración del informante: su propio avatar. Entender la reconstrucción de los hechos acaecidos, la necesidad de colocarlos en una línea temporal, donde el relato cobre sentido y se estructure la experiencia y el relato acerca de los motivos de acercamiento al terreno de lo sagrado, son muy necesarios tanto para el investigador como para el informante. El primero lo requiere para entender el mensaje; el segundo, tanto para ordenar narrativamente su experiencia como para ordenar su experiencia vivida a través de la reconstrucción de su propia biografía: hecha siempre a partir del presente narrado que reconstruye, resignifica y reordena los acontecimientos vividos en el pasado que dan sentido y orientan simultáneamente los actos y los hechos del presente.

Esta situación dialógica no tiene otro fundamento que se pueda definir transversalmente: tanto a lo narrativo como a la temporalidad. Paul Ricoeur [2000] es el que define la profunda correlación entre el hecho narrado y su temporalidad. Establece una mediación entre la concepción agustiniana del tiempo (como punto de discordancia). San Agustín se pregunta en sus *Confesiones* qué es el tiempo y cómo lo podemos medir. Dice él mismo que si nos preguntan qué es el tiempo lo sabemos, pero si lo intentamos explicar no lo sabemos. Entiende al mismo, es decir, el presente, el pasado y el futuro como distensiones de la memoria, dado que todo ocurre en un presente inacabado. La discordancia se establece dado la pregunta del hombre acerca de su condición existencial. Por otro lado, la *Poética* de Aristóteles equilibra esa discordancia.

Las corrientes estructurales se caracterizan porque toman los textos de análisis en su constitución interna. El propio texto contiene su propia estructura y no es necesario salir de ella. El autor desaparece. Toda narración, dice Ricoeur, se organiza sobre la base de una temporalidad. Toda narración se construye, todo relato, historia de vida o biografía posee como sustento la temporalidad. Por lo tanto, podemos decir que el sentido de un texto no existe antes de ser construido. Se organiza en cuanto se narra. Nuestra vida, atendiendo a Marc Auge [1998] existe por medio del relato, de la interpretación del pasado, de la invención que podemos hacer sobre la base de lo vivido y de lo por vivir mediante las narraciones.³

El lenguaje contenido en las narraciones de los informantes es en realidad una serie de reflexiones e interpretaciones sobre la existencia del hombre (léase a cada uno de los informantes) y sus devenires, avatares, trazos y huellas.

³ De aquí surge la identidad religiosa, ese relato donde el informante construye paso a paso, con quién, dónde y cómo se relaciona consigo mismo y con su entorno. La identidad, que se construye mediante la narración, no escapa de su propia definición ontológica. La identidad es la casa de toda experiencia religiosa, cuando el relato y lo narrativo construyen paredes, piso y cimientos.

De la misma manera que la experiencia religiosa, la identidad tampoco es unívoca. Ésta se manifiesta de variadas maneras. El consiguiente peligro de toda definición de identidad es vincularla a hechos estrictamente individuales. Pero como bien lo aclara Ortiz Echaniz [1991], tanto lo personal y lo colectivo se interrelacionan. La personalidad se construye en el marco de lo social. Dicha autora, citando a Oliveira, afirma que la identidad se afirma por oposición y no de manera aislada.

Este concepto nos abre las puertas hacia otros caminos. Cuando narramos reconstruimos nuestra vida, tal como hemos explicitado. De la misma manera ocurre con la identidad. Lejos de ser un monolito infranqueable dispuesto a dar de tope, en cuanto algo se nos opone, la identidad se transforma a cada necesidad de verbalizar nuestras experiencias. Quizás el mejor ejemplo sea la plasticidad que lo identitario posee en su centro. De la misma manera, existen tantas identidades como experiencias relatadas. Un individuo puede poseer una identidad durante toda su vida, o varias durante el transcurso de ésta, la cual depende de las interacciones sociales que el mismo individuo construya. Las conversiones son aquellas donde la identidad se juega el todo por el todo. La adopción de una práctica propiciatoria donde se espera que ésta tenga efecto por medio de un pedido, la veneración a un santo, hacen que la identidad se moldee y transite el camino de su propia transformación. Quizá no sea el propósito de la práctica llegar a un punto férreo de identificación. Ésta sigue transitando. La identidad no posee un fin, sino su propósito sea, tal vez, proporcionar un equilibrio entre la personalidad y las interacciones sociales, por ende la intersección entre ellas.

Demás está decir que el sustrato o el sedimento preciso de la identidad es el tiempo. Sin la temporalidad la identidad no se construye.

...toda comprensión del sí deberá ir mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos en general: la comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica... Una de las conclusiones de este recorrido, que atañe de manera directa a la narración, es su tesis de que el ser del yo se contesta narrando una historia, contando una vida. Podemos saber, en efecto, lo que es el hombre atendiendo a la secuencia narrativa de su vida. La narración es ininteligible si no se la refiere a la experiencia humana temporal [Pampillo, 2005:129].

Las narraciones dan cuenta de experiencias que ordenan y confieren sentido a los procesos de vida, en tanto que permiten la continuidad de eventos que marcan un sentido determinado de la existencia humana. Asimismo, los relatos de los informantes se constituyen como una expresión coherente de la diversidad religiosa, que para la presente investigación se lee como una muestra más de las manifestaciones de la cultura católica popular urbana de nuestros días en el Distrito Federal.⁴

III. LO LEJOS Y LO CERCA: APROPIACIÓN Y RECREACIÓN DE LAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS

Este apartado dedicado a la noción de *"lo lejos y lo cerca"* [Calzato, 2003.], como una aproximación a la búsqueda concreta y terrenal de los conflictos cotidianos, aborda una característica de las prácticas propiciatorias, las cuales son para los sujetos una forma de apropiación de las prácticas mágico-propiciatorias. No solamente a partir de su ejecución y reproducción cotidiana, sino de su incorporación a las experiencias como apoyo y sostén emocional y espiritual, que permiten a los informantes transitar por diversos procesos y ciclos de vida, los que a la larga conforman su historia personal.

Para desarrollar el eje de la relación entre lo espiritual y lo material entendido a partir del aquí y el ahora (necesidades y deseos) de los informantes, retomaré la noción que Calzato emplea sobre *"lo lejos y lo cerca"*, la cual consiste en la relación que se establece entre los niveles sociales de cualquier expresión mágico-religiosa y el nivel individual y privado de ellas, que me permite hablar de *"lo lejos y lo cerca"* en las experiencias religiosas. Calzato [2003] desarrolla este par dicotómico a partir de las defini-

⁴ "En los relatos de vida, a medida que los entrevistados... construyan con acontecimientos más o menos dispersos de su vida una trama que la configura, y a medida que lo comuniquen a los que los entrevistan en una interacción dialógica, estarán construyendo su identidad por medio de la narración. [...] ... La comprensión de sí se da a través de la mediación de los signos, los símbolos y los textos" [Pampillo, 2005: 129, 165].

ciones de Geertz [1994] como experiencias próximas y experiencias distantes. La primera se refiere cuando alguien —que puede ser un informante, un paciente— puede emplear de manera natural explicaciones de las cosas que siente y experimenta, y que en las mismas cosas reconozca y explique su empatía con el prójimo entendiendo diversos aconteceres propios de la vida o esos mismos aconteceres. No necesita de otro poder le explique qué es lo que le acontece.

En el caso de las experiencias distantes, son aquellas cuando un sacerdote, líder político o persona representante de una institución explica en qué consisten esos aconteceres. Un ejemplo claro. El amor es una experiencia próxima, mientras que la explicación objetiva “clara y distinta” de un psiquiatra acerca de la función del amor es una experiencia distante. Incluso la religión como sistema es una experiencia distante, pero el acercamiento personal a un santo, popular o canónica es una experiencia próxima.

Lo cerca o lo próximo, ambos se refieren a las experiencias cotidianas de los hombres, lo que les acontece día a día. En este tipo de experiencias no media una institución o no requieren de alguna explicación objetiva. Se mueven entre las cosas de todos los días. Se queda reflejada en el aquí y ahora. Este mundo de las cosas proporciona un bagaje de conocimientos, sabidurías, prácticas que no es el sello de lo académico y lo institucional. No se definen por ese lado. La solución a los problemas cotidianos se busca no en los conceptos, términos o definiciones. Simplemente se vivencia. Parten de lo emocional y terminan en ella. En el ámbito religioso las prácticas propiciatorias brindan un significado particular a cada vivencia. Basta con el significado y la interpretación que el mismo ejecutante ejerce sobre ella y viceversa. A continuación algunos ejemplos.

Oscar⁵ se crió en un ambiente donde ambos padres, pese a ser ingenieros matemáticos, practican desde hace muchos años la regresión a través de la hipnosis. En este ambiente Oscar conoció profundamente y en extenso prácticas esotéricas. Una vez concluida su carrera universitaria se casó. Luego de un par de años de casado, acontecieron serios problemas en su matrimonio. Uno de ellos fue el engaño de su mujer con un ex novio. A punto de divorciarse, descubrió que ella estaba embarazada. Recurriendo a autoridades legales, Oscar solicitó una prueba de ADN para tener certeza sobre su paternidad biológica. La esposa se negó. Oscar por lo tanto recurrió a una curandera, conocida por su familia. Quien le dijo que el hijo no era suyo.

⁵ En el momento de la entrevista “Oscar”, tenía 34 años de edad y vivía en la colonia Roma. Es docente de licenciatura en la UNAM y es maestro en ingeniería informática.

Paralelamente al proceso legal de divorcio, al proceso penal de robo y al intento de homicidio que Oscar atribuye a su ex esposa, él no dejó de realizar una serie de prácticas propiciatorias: el uso del péndulo, la lectura de tarot, las sesiones de protección y limpiezas con Juanita, su curandera de cabecera. Todas sus prácticas propiciatorias están sustentadas en la idea de Oscar sobre el manejo de la energía

Oscar: Bueno, primero tienes que entender que la magia es, así como lo entiendo, es manejo de energía. Es un manejo de energía de, pero de un tipo de energía que no se tiene todavía entendido por las ciencias físicas ¿Sí? Pero que también se puede canalizar, se puede transmitir igual que las ondas electromagnéticas. Sin que necesariamente lo sean ¿sí? Todavía estoy en el proceso de tratar de entender qué tipo de energía es. Pero al igual que con los sistemas físicos tú no puedes provocar efectos que, a través de la magia, que provoquen efectos dramáticos ¿sí? Porque estás tú violentando cierto orden y estabilidad de sistemas naturales. Si tú llegas a incurrir, a tratar de violentar un tipo o, de efecto a través de magia, la misma naturaleza se encarga de tratar de provocar otros efectos para llevar todo otra vez a su cauce natural y es entonces cuando tú entras en cierto, en ciertas cuestiones caóticas ahí. Lo mismo que pasa, tú tienes un río fluyendo y quieres desviarlo a fuerzas ¿Mmh? Y te va a costar mucho trabajo, vas a invertir mucha energía en desviar el río y a lo mejor, a final de cuentas, el dique que tú pongas, las barreras que pongas se las puede llevar el río porque intenta volver a su cauce natural. Y en el dado caso de que tú logres desviar el río estás provocando otros cambios en tu sistema. Cambias el medio ambiente, la flora y la fauna también tienen, tienen efectos, lo mismo pasa con la magia.

Entrevistador: ¿Y tú crees que si haces algo?, porque ahorita eso como qué, bueno, es la siguiente parte de la pregunta. ¿Si haces algo que de alguna manera va a perturbar como el devenir natural de una energía? O, ¿tú crees que eso te va a generar un karma negativo o que eso te va a generar a ti una energía negativa?

Oscar: Mmh, vamos a poner aquí que la, la energía aquí en este caso, creo que es un poco ridículo hablar de positivo-negativo. Más bien, lo que es positivo-negativo es la intención con la que la diriges. Entonces, tú puedes canalizar la misma. Te voy a poner el ejemplo: cuando tú vas a misa y toda la gente está orando se está generando energía y esa energía, en un momento dado, tú la puedes canalizar para bastantes cosas. Para cosas buenas, pero aunque no lo creas y aunque estés en la iglesia también se puede canalizar para cosas malas. De hecho hay muchos brujos que hacen eso. Hacen sus trabajos a la hora de misa para poder tomar toda esa energía que muchas veces no tiene rumbo, pero que fue generada a través de todo lo que es el ritual de la misa y la oración y la toman, eh, la canalizan para otras cosas. ¿Mmh? Aquí eh, la cuestión es de, de la generación de karma es,

más bien lo puedes interpretar como que si tú provocas efectos negativos, o sea, estás tratando de violentar algo, el mismo orden natural puede hacer que esas cosas se regresen a la fuente que eres tú. Entonces este, de ahí se desprende una de las leyes mágicas que existen, este, que todo regresa a su fuente y se regresa multiplicado por siete o por nueve, dependiendo de la tradición.

¿Qué motivó a Oscar a asumir tal actitud? Las instancias legales no solucionaron su incertidumbre y desesperanza. En este caso, Oscar se encontraba de pie frente a una fisura sin explicación. Por lo tanto, recurrió a lo que le enseñaron de pequeño: la solución por vía de lo mágico. Ese es el mundo que le enseñaron: la magia fue una profundización de lo que siempre supo y vio en su casa desde que era un niño. Las soluciones no vienen de experiencias distantes, sino de lo próximo, del instrumento a la mano, del mundo de las cosas. Desde ahí comienza a interpretar el mundo sobre la base de lo aprendido. Lo adquirido de las instituciones no le permite encontrar una solución a la fisura que se encontraba cerca de sus pies.

Diego⁶ se crió en la Colonia San José Insurgentes, en el Distrito Federal. De muy niño comprendió, según atestiguaron los padres, que su casa estaba embrujada con todos los pormenores de esta situación. Pasados los años, olvidó esta experiencia y todo lo relacionado con brujerías. De adulto comenzó a trabajar en el Instituto Nacional de Antropología, en tareas administrativas, ubicado en la colonia Roma. Cierta día le encomendaron arreglar el altar de muertos que la institución armaba todos los años. Para esa ocasión fue invitado un chamán peruano. En medio del armado del altar él cruzó por delante de dicho chamán, quien invitó a Diego a hacerse una limpia, y comentó que lo necesitaba. Diego se negó rotundamente. Argumentó que su escepticismo no le permitía realizar tales prácticas, dado que se establecían relaciones de poder y clientelismo. El chamán insistió: "*Lo necesitas*". Diego se negó nuevamente. Pasados unos meses, Diego y su novia sufrieron un secuestro exprés dramático, en el que fueron retenidos contra su voluntad por varias horas y les fueron robados dinero de sus tarjetas y sus pertenencias. Luego de esta experiencia traumatizante surge en Diego una interrogante que ha tenido presente, por lo menos hasta el momento de las entrevistas: no puede desvincular al cien por ciento su secuestro exprés de la ayuda que le ofreció el chamán peruano y que él rehusó recibir.

⁶ La autora del presente trabajo conoció a "Diego" en febrero del 2003 en un curso del IIA-UNAM. En el momento de la entrevista dicho informante tenía 35 años de edad y vivía en la colonia Insurgentes Mixcoac, Delegación Benito Juárez. Es el segundo hijo de una familia de tres hermanos. Durante la entrevista se encontraba cursando una maestría con beca del Conacyt.

A Diego sus experiencias le han proporcionado una nueva explicación de las cosas. Atestigua que nunca fue igual luego del encuentro con el chamán. Ahí descubrió que en la vida cotidiana existen cosas, aconteceres, pormenores que a medida que se va viviendo e interpretando se encuentran nuevas explicaciones para cosas ya pasadas. A partir de la experiencia de su secuestro exprés y del vínculo que él establece entre éste y el interés del chamán peruano por realizarle una limpia, Diego ha entendido que desde el aquí y el ahora y desde lo cercano existen cosas “que van más allá de lo cotidiano”, de tal suerte que desde aquel momento se ha mostrado más sensible, abierto y respetuoso con respecto a las creencias mágicas y religiosas que sus padres y en general las personas tienen al respecto.

De esta forma, considero se pueden comprender mejor las necesidades sociales, familiares y personales de los sujetos, matizadas por la transversalidad de uno o más de los elementos que menciono como procesos de vida.

Como ya se mencionó, la practicidad es una característica de las prácticas propiciatorias que aluden a procesos de vida adscritos, a su vez, a roles y expectativas sociales que tienen como fin, en la mayoría de los casos, resolver un problema o tribulación del orden material, cotidiano. Asimismo, otras prácticas propiciatorias tienen una marca trascendental que aluden a temores, valores encaminados a resolver inquietudes, que si bien se manifiestan en coyunturas determinadas de los procesos de vida, tienen un carácter de orden existencial y ontológico que busca dar sentido a la existencia humana.

Por otra parte, una más de las características de estas prácticas propiciatorias es su orientación *local*, pues aunque muchas provienen de filosofías y religiones orientales o nativas, su interpretación, significación y utilización tienen un sentido local que apela a los usos y costumbres del grupo en cuestión.

Sin embargo, las prácticas propiciatorias guardan un aspecto diacrónico que pude observar a través del sentido pragmático manifestado por medio de sus usos sociales; es decir, si se analizan los motivos y las intenciones por los cuales se utilizan soslayando la discusión de su eficacia, puedo señalar que las causas han sido siempre las mismas: salud, dinero y trabajo, amor, armonía y buena ventura y protección; las cuales a su vez, están íntimamente relacionadas con procesos de vida, expectativas y ordenanzas sociales y culturales, como el género y las expectativas de vida según la generación (edad), los roles de pareja, las uniones conyugales, los divorcios, las pérdidas familiares y del trabajo, así como las relaciones sociales.

Muchas de las prácticas propiciatorias que fueron causa de delaciones y juicios ante la Inquisición en la Nueva España se relacionan con las condiciones de género, generación y procesos sociales y de vida mencionados.

Respecto a la situación actual, el cambio se registra en términos de cómo se manifiestan y objetivan culturalmente dichas prácticas mágico-religiosas; sin embargo, el sentido de pragmatismo y la percepción de “lo cerca” respecto de ellas puede concluirse que sigue casi igual.

Relacionando la idea de lo lejos y lo cerca, Gruzinski proporciona un ejemplo muy vívido acerca de la relación entre los devotos y los santos:

La presencia en la imagen y el santo no se comprende ni actúa sino a través del imaginario que les corresponde a éstos. El imaginario... anima deseos y esperanzas, informa y canaliza las expectativas, organiza las interpretaciones y las tramas de la creencia [...] algunos indios deseaban ser enterrados cerca del santo al que más veneraban. Esta proximidad física —el cuerpo del difunto asociado para siempre a la imagen— prolongaba la intimidad que el vivo había mantenido con el santo en el curso de su existencia; la adopción de la imagen cristiana no sólo implicó una antropomorfización de la divinidad sino que contribuyó a personalizar las relaciones y a manifestar en el imaginario una serie de lazos que la familia cristiana —restringida y monógama— supuestamente encarnaba y materializaba en la tierra. Se atribuyen a la imagen los comportamientos de un ser vivo, puede caminar, llorar, sudar, sangrar o comer. Al mismo tiempo que el nexo se personaliza, también se visualiza: el santo es exhibido, expuestos sobre el altar, paseado ante los ojos de todos en las procesiones y las celebraciones, mientras que los ídolos se quedaban en la sombra de los santuarios o en el fondo de los paquetes sagrados (Gruzinski, 1994:190).

Las prácticas propiciatorias existen en la medida en que los hombres les dan vida y significado desde el ámbito de la experiencia cotidiana. En esta perspectiva fenomenológica sería difícil encontrar una explicación fuera de la vivencia cotidiana. Es así como la subjetividad también crea realidades. Las subjetividades de los informantes explorados generan realidades que constituyen sus mundos de vida.

IV. EL SENTIDO DE LA PERIFERIA EN LAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS

Así, la relación de poder situada en el contexto institucional católico, entendida como la forma de nombrar, definir y determinar lo que sí es aceptado como religioso y “bueno”, asocia todas aquellas prácticas tipificadas como mágicas, supersticiosas y fetichistas con brujería y las cataloga como actos de menor valía que escapan al carácter formal, normativizado e incluso moral, cuya existencia está fuera de los límites establecidos por la institución.⁷

⁷ Los límites de lo establecido, el centro y la periferia obedecen a razones muy profundas. La realidad, para que ésta no se convierta en un caos al cual no podamos dominar, necesitamos ordenarla, darle un sentido preciso. Las clasificaciones sobre nuestro en-

Es decir, que cualquier práctica considerada como mágica, supersticiosa o de brujería no está considerada en el orden establecido por los cánones teológicos y místicos de la Iglesia católica.

Desde esta perspectiva católica institucional, su existencia se da al margen del centro, en la periferia o, más bien, en los límites de lo institucional. Para comprender esta relación de atracción y rechazo, de definición a partir de lo otro y de lo que no se es, recurriré a una estrategia que desarrolló Larissa Adler [1993], que a partir de las incorporaciones de la noción de entropía, anomia, orden y marginalidad se pueden entender fenómenos excluidos de un sistema, pero que logran sobrevivir y reorganizarse de una manera distinta a la ordenanza establecida.

La autora considera elementos teóricos y conceptuales de la teoría del caos para dar cuenta de fenómenos que subsisten y se autofortalecen dentro de la marginalidad, la informalidad y la ilegalidad.

La autora advierte:

...que aquellos los ámbitos que a primera vista parecerían sumergidos en la entropía y la anomia tienden a generar principios de orden y cómo ese orden fuera 'del gran esquema global' se expresa en una infinidad de organizaciones informales [...] subsistir y desarrollarse al margen o en los límites de lo formal y reglamentado [...] estos elementos excluidos quedan en la periferia de la estructura organizada, y no están fatalmente destinados a la entropía permanente, a la disolución o al exterminio [...] la disyuntiva es reorganizarse o perecer y por lo general la humanidad elige la primera opción. En segundo lugar porque es la orilla del caos en algún punto entre el orden jerárquico estricto y los procesos auto-organizativos relativamente azarosos, donde han evolucionado formas más complejas de vida (Adler, 1993:8).

torno llevan el fin de poner coto al caos. Mary Douglas [1973] afirmaba que donde hay suciedad, hay sistema. Las normas de conducta, lo bueno y lo malo, lo contaminado y lo no contaminado, ordenan nuestra conducta, organizan nuestro universo simbólico. Por medio de los sistemas clasificatorios, de esto a aquello, lo que podemos descartar o aceptar conforma nuestros pareceres.

La institucionalidad no escapa a este paradigma. Como bien señala Peter Berger [2003] con el concepto de habituación. Toda institución, en su sustrato más profundo, es el itinerario de una serie de costumbres que los hombres han construido. Esas costumbres pertenecen a la vida cotidiana. Las instituciones son la suma de esas costumbres. Una institución es un referente sumatorio de muchas de ellas. A medida que la sociedad se complejiza, los hombres no podemos repetir y construir todos los días las mismas actitudes. Las instituciones guardan en su seno las experiencias de vida que no necesitamos construir en nuestra vida diaria.

Pero la historia de esa habituación es el resultado también de lo seleccionado, lo desechado, el producto de decir sí o no, en suma de una clasificación. Las instituciones guardan también su seno los sí o los no de su propia historia y conformación.

Si pienso en las prácticas propiciatorias como la manipulación de un sistema de signos que se generan y reproducen en un contexto culturalmente católico, pero cuya existencia se manifiesta en los límites de la institucionalidad católica, considero que la propuesta teórica de comprender las prácticas propiciatorias como una estructura rechazada desde el centro de la Iglesia católica —que coexiste con la institucionalidad que a su vez es laxa, flexible y tolerante— es una adecuada esquematización de cómo estas prácticas han sobrevivido a lo largo del tiempo. Los grupos y estratos sociales seguidores de estas prácticas han encontrado resquicios para sobrevivir, adaptarse, reorganizarse y reproducirse.

Este planteamiento está muy vinculado con la perspectiva de Roger Bastide [Quezada, 1996], donde la religión dominante es la voz autorizada para nombrar, definir y catalogar aquello que no se ciñe al orden que ella ha establecido.

El rechazo a estas prácticas, sin embargo, no radica en la amenaza de excomunión o expulsión de los feligreses que las practican, sino en que la Iglesia católica no admite la existencia de poderes sobrenaturales asociados a cosas, objetos y animales cuyo objetivo sea, además de hacer el bien, producir lo que considera como el mal. Esto es, toda práctica propiciatoria que pretenda tener efectos prácticos sobre la modelación y orientación de un hecho de la vida cotidiana que no sea solicitado a Dios, o algún santo o virgen canonizado o reconocido por su fe popular, es considerada superstición, fetichismo o brujería.

V. LO SAGRADO Y LO PROFANO O EL CRISTIANISMO Y LO PAGANO: UNA RELACIÓN DE PODER, DOMINIO Y EXCLUSIVIDAD DEL DISCURSO

Con referencia a lo sagrado y lo profano, fruto del pensamiento de Emile Durkheim [2001], Taylor (2003:75) dice:

Por “lo sagrado” me refiero a ciertos lugares como las iglesias; ciertos momentos como las festividades importantes; ciertas acciones como officiar misas [realizar rituales de paso, etc.]; en los que estaba presente lo divino o lo sagrado. Frente a éstos, lo demás lugares momentos o acciones son profanos..

Recordando el pensamiento de Bastide, entiendo lo sagrado relacionado con el análisis del poder de una religión impuesta sobre otra.⁸ Es necesario señalar que la noción de magia no es unívoca, sino que la mediatiza el en-

⁸ “Cuando una religión triunfa sobre otra como es el caso, por ejemplo, del cristianismo suplantando al paganismo, el culto victorioso tiene costumbre de llamar mágicos los ritos del culto vencido” Roger Bastide citado en Quezada, 1996: 10.

torno donde se desarrolla, de ahí su reproducción y las prácticas que ella entraña. El concepto magia, dentro de la propia historia del cristianismo, manifiesta un polo de tensión. Desde el rechazo del judaísmo debido a las prácticas de hechicería y magia, definidas en el libro del Deuteronomio, los milagros en el Antiguo Testamento, donde se rechaza una explicación *mágica* y se entiende como una intervención de Dios, los milagros de curación y exorcismos en el Nuevo Testamento, la lucha del cristianismo desde san Ireneo hasta san Agustín contra la Gnosis, y los pormenores propios del Concilio de Trento contra Lutero, por la definición del sacramento y su contenido sagrado, hacen que debamos entender la *magia*, desde el punto de vista cristiano, como una definición de su propio conflicto. Se puede decir, corriendo el riesgo de un reduccionismo de la historia del cristianismo, que es una historia de la lucha de su propia magización con las ideas que otros grupos no católicos tenían al respecto, una lucha que se resume en que el mundo debe estar desencantado. Una representación de este conflicto interno de la Iglesia es la historia de la Conquista, donde aquellos conquistados se convirtieron en paganos, brujos, supersticiosos, ingenuos e ignorantes; donde el rechazo del otro se estigmatizó desde una concepción eurocéntrica, violenta y totalmente vertical. De esta forma, la definición de Bastide encuentra su significado. Pero esta estigmatización la debemos entender desde su fondo histórico.

Esto se puede observar claramente cuando la Iglesia católica denomina fetichismo, superstición y magia a ritos, peticiones basadas en la fe que los sujetos tienen en creencias y ritos que a su vez implican objetos, instancias o entidades que la Iglesia no reconoce. Sin embargo, acepta las creencias, los actos de fe, las acciones y los componentes de las ritualizaciones, ceremonias, plegarias y oraciones, así como el reconocimiento de fuerzas y poderes situados fuera del alcance humano.

El poder de una religión institucionalizada, léase para los efectos de este trabajo la Iglesia católica, es avasallador en el sentido de que sus estructuras mentales imponen un orden simbólico que repercute en la forma de percepción y del pensamiento del mundo. En ese sentido, Bourdieu [2006:36 y 37] al analizar la génesis y la estructura de un campo religioso, argumenta que:

...existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de las estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc., o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción

y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos.

Todo ello, según Bourdieu, se lleva a cabo a partir de la generación de procesos interdependientes y recíprocos trazados desde la conformación de un campo religioso que emanará, fomentará y reforzará una serie de necesidades de "moralización" y de "sistematización", ambas incluyen inherente-mente eventos de legitimación de las creencias y prácticas religiosas.

Por ello, al hablar de prácticas propiciatorias entre católicos de sectores medios que habitan en la Ciudad de México no pretendo entrar en la polémica sobre si aquellas prácticas son o no son sustentadas en el catolicismo, son o no son mágicas y si algunos ritos, veneraciones y prácticas de fe entre los creyentes católicos son mágicas o no desde el punto de vista de la Iglesia católica.

Mis informantes parten de un catolicismo estructural básico. Todos se definen católicos, militantes o no. De esta base surgen la mayor parte de las definiciones, conceptos y praxis devocionales que estos informantes desarrollan en su vida cotidiana. Aquí la tradición católica obra como columna señora. Esta columna en sí misma guarda la idea del Dios católico que estos informantes respetan y tienen como parámetro fundamental. Sobre la base de esta columna, y a la vera de la misma, surgen el pro y los contras, no de la idea de Dios. La idea de Dios nunca fue puesta en duda, ni tampoco su poder, entendiendo tal poder como necesario para abrirse caminos en la vida. Asimismo, su poder moral no se cuestiona, dado que Dios nunca puede desear el mal al hombre. Un examen atento de esta cuestión muestra que la distancia que en algunos casos se toma con la idea de Dios está mediada por la institución católica, como depositario exclusivo de lo sagrado. El campo religioso simbólico, según trasciende de los informantes, no es exclusivo de la tradición católica. Aquí se entra en otras dimensiones de lo sagrado. El quiebre parte de lo institucional.

Es clara y conocida la posición de Durkheim acerca de lo sagrado y lo profano, géneros separados. El primero involucra los mitos, las leyendas, los dogmas, la naturaleza de las cosas sagradas, las reglas de conducta que lo sagrado requiere. Una forma de dar sentido al mundo, al espacio, al tiempo, al cosmos. Mientras que lo profano es aquella dimensión que no guarda relación con lo sagrado, que puede ser afectado por ella, pero no pertenece a este ámbito. Aclara que aunque ambos poseen matices y contrastes, la división es universal. El pensamiento religioso entraña en sí mismo esta

división. Eliade llevó a su hermenéutica religiosa dicha división con el fin de definir los tiempos sagrados (hierofanías). Pero es necesario, a la luz de la complejidad social y la literatura antropológica, ponerlo en duda o por lo menos matizarlo a la luz de los nuevos componentes de nuestra sociedad, junto con el proceso de desencanto weberiano y la creciente secularización.

El monopolio de lo que significa *sagrado* lo ha tutelado la Iglesia católica. Pero la religiosidad popular, las manifestaciones culturales y los nuevos movimientos religiosos han sabido quitar la titularidad eclesiástica de lo sagrado e incluso de lo profano; de tal suerte que las tradicionales fronteras y divisiones hegemónicas e institucionales de lo sagrado y lo profano han sido movidas, desdibujadas, atenuadas, resemantizadas y por tanto (re) situadas en una infinidad de relativismos, sustentados según las experiencias cercanas de los sujetos

Los informantes, por medio de sus discursos, han mostrado que la plasticidad de la noción de lo sacro se encuentra sujeta a los vaivenes de sus propias contingencias cotidianas. La idea tradicional de Durkheim acerca de la distinción entre lo sagrado y lo profano, tratando de entenderla en el ámbito de la modernidad, donde predomina la secularización y la complejidad de las relaciones sociales, ya no puede considerarse que se refiere a entidades totalmente diferenciadas. Por el contrario, nos encontramos con un fenómeno de tipo *continuum* donde la frontera y los límites de ambos se encuentran diluidos, donde no es posible encontrar un espacio de diferenciación. Las esferas de lo sagrado y lo profano han dejado de pertenecer a ámbitos estrictamente separados.

Asimismo, en la actualidad se entiende que lo sagrado y lo profano no gozan de univocidad. Por el contrario, hoy se puede observar que ambos se traducen en una multiplicidad de evocaciones, en una amplia diversidad de representaciones, así como en una amplia gama de manifestaciones.

Cuenta Rosario:⁹

No, mira de alguna forma lo fui engarzando, todo, lo empecé, la religión que soy creyente católica, no me implica, no me afecta ¡Claro! No me afecta en lo más mínimo que yo, este, acuda a la santería o al palo que yo pertenezco a esta casa, por lo tanto (no hay nada que no haya encontrado) porque sí lo encontré, en los salmos, en la Biblia, yo encontré mucha tranquilidad o paciencia ...

⁹ Rosario contaba con 34 años de edad en el momento de la entrevista. Hija de una familia católica muy conservadora, se inició en la santería cubana (palo mayombe) luego de la muerte de un hijo. Como palera realiza tiradas de tarot y trabajos de santería. Esta disciplina afrocubana le ayuda, según ella, a mantener el contacto con su hijo fallecido. Sus ingresos provienen de la lectura de cartas, trabajos de protección y como promotora del PRI, en la zona sur del Distrito Federal.

Lo heterogéneo de lo sagrado, los ámbitos estrictos de la institucionalidad religiosa han perdido su normatividad. Es posible transitar en ámbitos tan diferentes como los salmos o la santería afrocubana.

El desencanto weberiano y la racionalización propia de las instituciones modernas, y su necesidad de definir lo sagrado de manera exclusiva, han logrado el surgimiento de reacciones que si no son contrarias, llevan en sí mismas la necesidad de una redefinición de lo sacro.

Sandra¹⁰ afirma sobre la institución católica:

Lo que mi familia rechazaba era la cuestión religiosa, de la Iglesia como institución. Entonces yo en un momento dado, cuando ya no tuve a mi papá, me llamó mucho la atención, como mucha curiosidad, pero como una cosa muy morbosa de ¿qué tiene la Iglesia que a tanta gente atrae? Debe ser algo chido. Fui porque no hace daño, no es el opio del pueblo, la gente va y pide y encuentra alivio y confort, pero cuando ves lo que representa la iglesia históricamente como institución, está medio canijo. Entonces como que sí me alejo de la Iglesia católica como institución. Pero eso hizo que me fuera acercando a otro tipo de creencias, el Islam, el taoísmo, la creencia judía, no hebrea, a eso me fui aventando. También ya cuando empiezas a leer sobre la generación de la ciencia, del método científico, me he dado cuenta que no es la neta, no es una realidad terminada, no es un conocimiento finito, sino que es una más de las explicaciones de la realidad. Entonces en lugar de desatar el rollo, por ejemplo, de la medicina tradicional de Bach. Hay que pensar que la ciencia y el conocimiento académico no han llegado a un tope, al contrario, cada día estamos conociendo muchas cosas. Entonces saber eso me hace voltear hacia el otro lado, hay que experimentar. Y mientras mis prácticas de prender la velita, me pongo a bailar, hago mis dibujos para equilibrar.

Oscar me comentó:

Creo que gran parte de mis cuestionamientos, inicialmente, eran por la religión organizada. La forma en cómo veía que se llevaban las actitudes de los mismos ministros o sacerdotes que no me parecía muy congruente a veces con lo que predicaban. O era sí como que muy tajante su posición, descartando que hubiera otras posiciones, actitudes frente a la vida. Y eso fue lo que me llevó a, primero, a cuestionar el hecho, bueno, si existen tantas religiones y todas dicen que son

¹⁰ Sandra, en el momento de la entrevista, tenía 29 años de edad, vivía con su mamá y se encontraba realizando un doctorado en antropología. Desde niña vivió en la colonia Narvarte. En su momento recibía una beca del Conacyt, como estudiante de posgrado. Complementa su ingreso con clases de danza. La influencia católica proviene de su abuela. Con el correr de los años vinculó las enseñanzas de su abuela con danza prehispánica (movimiento de la mexicanidad) y prácticas de santería, las cuales ha adoptado, específicamente, en cuestiones de medicina tradicional.

las poseedoras de la verdad y los demás, pues viven en el error. O casos más drásticos, que se van a ir al infierno y pierden su alma.

De nuevo Sandra:

Entrevistador: Cuando piensas en todas estas prácticas como mecanismo de trasgresión, ¿qué es lo que estás transgrediendo?

Sandra: Una visión hegemónica del mundo, con apellido occidental o protestante blanca o clasemediera. Finalmente, también transgredes al rollo del mercantilismo, de lo que ahora se valora como humano, aunque por el otro lado, estas practicas han generado mucho mercado, la gente compra, acumula, cambia. Pero me parece que se transgreden ese tipo de valores, de raciocinio, que te lo enseñan de la escuela, si transgredes eso te da la oportunidad de transgredir más cosas en un nivel más amplio y tener un mejor nivel de vida.

Las preguntas que surgen con base en los discursos estudiados son: ¿Cuándo surge lo sagrado? ¿Cuáles son las circunstancias que llevan a un católico de pronto a sumergirse en esferas de lo sagrado distintas a su catolicismo estructural? ¿Cuáles son los motivos del cambio? ¿Cuáles elementos y puntos de vista toman del campo religioso en general?

Uno de los puntos que surgen ante estas preguntas son, por lo general, situaciones existenciales puntuales: pérdidas de seres queridos, situaciones extremas que plantean un antes y después en sus vidas. Sin hablar de conversiones de manera específica, podemos ver un replanteo de sus vidas que los llevan a interpretar el pasado de éstas desde una perspectiva diferente. Una relectura de las situaciones vividas, con el objetivo de mirar hacia el futuro de manera diferente.

En el caso de los informantes explorados, la fuerza de las prácticas propiciatorias se vincula con momentos de crisis. Pero no debe entenderse que sucede en toda la población. No todo sujeto recurre a este tipo de prácticas para hallar soluciones a sus problemas. En el caso particular de los entrevistados, ellos han resuelto vincularse a dichas prácticas con el fin de encontrar un sendero para sus vidas.

De nuevo Oscar:

¿Mmhh? ¿Qué está buscando la gente? Está buscando resolver necesidades espirituales que la religión oficial, la que heredaron de sus padres, no les está resolviendo. Y ahí tú tienes, en parte el boom de las iglesias cristianas. Las iglesias cristianas, ¿por qué tienen ahorita todo este éxito? Porque están cobrando terreno, porque usualmente empiezan con comunidades muy pequeñas y el pastor, ministro, como se le llame, conoce a cada uno por nombre, sabe en qué trabaja, qué hace, qué problemas tiene. Hay una atención más personalizada ¿Mmhh? No todo el mundo

recurre otra secta o a una iglesia cristiana. Entonces, ¿qué es lo que hacen? O incluso a otra religión. Se empiezan a volver muy eclécticos, se vuelcan hacia New Age aunque realmente no saben que son New Age y empiezan lo mismo, empiezan a tomar de aquí, de allá... “no me dijeron que para armonizar mi casa, que ponga el espejito rectangular ahí en la entrada, o ponga una esfera facetada de cristal”.

De manera puntual, Margarita¹¹ narra:

O sea, me dijo de todos modos que mi mamá estaba entre la vida y la muerte. O sea, fue algo bien duro, digo yo... este... definitivamente creo que las personas como yo, Margarita, lo que has leído, no nada más que metafísica, he leído libros científicos también y (finalmente) creo que la gente pasa a otro plano, y que con la muerte, no, hay cosas que no puede... ¿Cómo se dice?... este... cambiar. Entonces, yo no creo que poniendo eso, haciendo eso. Fue muy de repente y mi mamá estuvo internada ahí y luego... este... nos la devolvieron y estuvo un mes todavía con nosotros, pero delicada y con oxígeno, entonces ya no recurre a nada porque ya son cosas científicas que te están diciendo, mira, lo estás viendo, tu mamá tiene deshecho el pulmón, tu mamá tiene problemas de coágulos, y también presión del corazón, el problema no es corazón, porque mi mamá tenía presión arterial pulmonar, con ciento sesenta, ciento ochenta (...) de (alcohol) en la sangre, son enfermedades graves, incurables, que no vas a... como que (...) hay cosas que tienes que respetar, fue muy doloroso, fue muy difícil, para mí todo, la vida ya no tiene color, vi toda la vida gris, pero no por eso recurrí a esas cosas ¿no? No lo entendí para mí fue un shock y así lo dejé, pero no... Le dije a mi mamá, me cayó el veinte, le dije a mi mamá que la amaba, tuve la oportunidad de decirle eso y despedirme bien de ella, por ese lado me siento bien y me duele. Yo creo que una de las pérdidas más dolorosas que pueda tener un ser humano es la pérdida de su madre, casado o no casado ¿eh?

Es necesario contextualizar esta dolorosa experiencia. En un mundo desencantado, donde a la muerte se la retira rápidamente del medio, donde no se la asume, donde no se la nombra, la muerte de un ser muy cercano obliga a que el sufriente concentre su dolor en forma privada, individual. De esta forma se sufre en lo privado. Esto lleva, en algunos casos, a que los sujetos busquen posibles respuestas en diversas prácticas propiciatorias.

¹¹ En el momento de la entrevista contaba con veintinueve años de edad. Es arquitecta y vive en la Colonia San Nicolás, de la Delegación Magdalena Contreras con su padre viudo y con una hermana casada y madre de dos hijos. En su momento realizaba sus labores en un Banco, como administradora de avalúo. Es aficionada al tarot (tanto como usuaria, como tiradora) y frecuenta de manera asidua a los Hare Krishna. Participa en su culto, asistiendo al templo como a sus procesiones. En su vida cotidiana lleva a cabo rituales New Age, para la protección de su casa, con el fin de ahuyentar las malas vibras.

El primer ámbito que favorece estos cambios es el movimiento denominado *New Age* (Rivera Carrera, 2003). Esta forma secular de espiritualidad, que posee su propia plasticidad, permite llevar en su propio morral cuestiones tan abiertas como la reencarnación, los ángeles, las terapias sanadoras, etc. La noción del universo como una gran energía impersonal, donde es necesaria la armonización, el equilibrio. Muchas de las prácticas propiciatorias esgrimidas en los discursos llevan el propósito de encauzar las malas energías que provienen de malos pensamientos, envidias y maldades que fuerzan el desequilibrio de esa energía cósmica. El ejercicio de las prácticas propiciatorias en la vida cotidiana de los informantes, en muchos casos, permite restablecer la armonía y la tranquilidad en sus propias vidas.

Aquí lo sagrado se transforma y lleva en sí mismo lo profano. Como bien sabemos, la modernidad ha tornado la vida privada el ámbito exclusivo de las propias realizaciones. Así como existen religiones privadas, los desarreglos se deben remediar dentro del ámbito cotidiano y no fuera de él. Incluso, tal como lo manifiesta la *New Age*, es posible contribuir a la armonización del universo orando muchas personas a la vez, pero cada una en su casa. La magia de los informantes se basa en el mismo principio. El aquí y ahora de los pedidos se concentran en un quehacer cotidiano que los define. Incluso los elementos empleados para tal fin son de todos los días, pertenecen a la naturaleza. En este caso se ausenta lo trascendente para dar a lugar a una visión terrenal y cotidiana, enfocada en la búsqueda de soluciones de los problemas de todos los días. En párrafos anteriores se mencionó la secularización. Ésta se define como el creciente despojarse de lo sagrado que surge a fines del siglo XIX. La tecnología, las nociones científicas en la vida cotidiana, el papel de la religión que ha dejado de ser central para tornarse periférico, y normativa secundaria de nuestras vidas, la distancia entre espacio y tiempo tan característicos de la sociedad postradicional, etc. La pregunta que surge es: ¿Las técnicas propiciatorias de los informantes están involucradas con la secularización? A todas luces, no es así. Dada la necesidad de encontrar otra vez, a través de lo mágico, una nueva interpretación de los acontecimientos cotidianos que llevan implícito lo económico y los avatares de todos los días. Podemos decir, por otra parte, que la secularización ha pegado muy fuerte en las instituciones, despojándolas de su carácter unívoco, de ser rectores de la vida de la gente, parámetros de normatividad. Esto ha tenido como consecuencia que los habitantes de este mundo secularizado hayan podido ser más plásticos en sus concepciones. Se puede discutir si realmente la secularización ha tocado el fondo religioso del hombre occidental [Mardones, 1998]. Es evidente que el resurgimiento de la religiosidad en América Latina puede poner en entredicho el núcleo

de lo secular. Un hecho innegable es que esta nueva forma de ver la vida, sin lo sagrado, ha golpeado con dureza la legitimidad de las instituciones. Si éstas apartan por sí lo sagrado, es necesario buscarla en otras dimensiones, quizás en el espacio de la privacidad y con nuevos conceptos.

Sandra comentó sobre las prácticas y creencias:

Porque si yo eliminara todas estas prácticas y creencias de mi vida, creo que me resultaría demasiado opaco el mundo. Me tendría que resignar a que el mundo es lineal, causa-efecto-causa-efecto y se me hace muy gris ese mundo. Es concebirme como un ser sin poder, de poder cambiar mi situación, está deprimidísimo.

Este pensamiento de Sandra me da la clave acerca de las condiciones que favorecen el cambio de supuestos religiosos y la necesaria apertura a otras formas y filosofías distintas de ver la vida, que a veces sin ser nuevas se toman y se transforman para darle un sentido diferente a las cosas. El mundo técnico-científico nos ha mostrado una faceta donde todo es explicable, y lo que no puede explicarse desde un punto de vista científico no tiene cabida.

ASEVERACIONES FINALES

Muchos de los informantes manifiestan que no poseen problemas en realizar prácticas de santería aunque se definen católicos. ¿Qué significa esto?

Es posible entenderlo como una ampliación de la noción de lo sagrado, donde los parámetros tradicionales han quedado atrás. Esta plasticidad permitió y permite a dichos informantes transitar su vida tratando de encontrar un sentido a sus pasos. La magia les permite entender el mundo desde otro lugar, pueden enriquecer sus propias vidas y la de sus semejantes más próximos de una manera plástica, donde la espiritualidad no se restringe a normas precisas, sino a ver todos los días cómo puedo entender esto que me ocurre, que va desde la muerte, la vida en el más allá hasta los problemas cotidianos en el trabajo y las contingencias afectivas y económicas. En este mundo de la vida es donde los problemas merecen solucionarse. La magia presenta esta disponibilidad *a la mano*, dentro del propio ámbito, sin recurrir a terceros institucionales. Si Durkheim definió la magia como a-institucional, esto se ha revertido, por lo menos desde su funcionalidad cotidiana; sigue siendo sumamente importante, para beneplácito de los informantes.

En una interpretación fenomenológica, el sentido de cada uno de los ejes y caminos construidos de las biografías de los informantes hasta ahora expuestas se sustenta en el orden de sus experiencias. Ese orden, a su vez,

les brinda un sentido, una orientación y una noción de certeza sobre el futuro, por lo menos en un plano inmediato. Cuando aparece el caos en algún aspecto de la vida de los informantes: amoroso, laboral, afectivo, entre otros tantos, las prácticas propiciatorias aparecen en esos momentos de crisis y desorden como herramientas que ellos mismos emplean para restaurar el orden y el sentido perdidos.

Las prácticas propiciatorias son, entonces, una forma de ordenación de la experiencia [Berger, 2003] y, a la vez, una vivencia que ofrece la posibilidad de dotar de sentido y certeza inmediatos; son una especie de promesa restauradora, de esperanza en momentos de crisis: la esperanza de la constitución de un nuevo o viejo orden que permita al sujeto seguir andando con sentido y con rumbo.

Berger afirma que la anomía se erige frente al individuo como una gran amenaza. La anomía se traduce en la vida de cada uno de los sujetos explorados en esta investigación como un momento de crisis que genera caos, desorden y discontinuidad en un plan trazado, prefigurado y construido con una serie de acciones en el pasado inmediato y en el pasado lejano.

La anomía, el caos y el desorden que confluyen en la ausencia de esperanza y sentido los sujetos explorados los atacan por medio de las prácticas propiciatorias; a través de la experiencia vívida en la realización de éstas el sujeto intenta y a veces logra reconstruirse, resignificar el momento de crisis para entender y darle sentido a su presente y, por supuesto, dotar de orden y de nuevo significado a los hechos que realiza en el presente para construirse en el futuro. En ese sentido, se puede afirmar que las prácticas propiciatorias también son mecanismos que prometen mantener a los sujetos dentro del *nomos* establecido, al mismo tiempo que marcan las fronteras de lo que es valorado como seguro frente a lo que se considera como incierto, caótico y anómico.

Basado en todo lo argumentado, puedo concluir que lejos de que las prácticas propiciatorias relatadas las catalogue el discurso institucional y hegemónico de la Iglesia católica como supersticiones, brujería y marginales o periféricas, resultan herramientas y mecanismos de supervivencia y defensa emocional ante momentos de crisis. Las prácticas mágico-propiciatorias muchas veces se vuelven centrales en la resolución de problemas y conflictos que se traducen como caos, desorden y anomía. Los informantes explorados han demostrado que no necesitan sanciones del discurso o mensaje oficial de la institución católica, pues ellos mismos se sienten con la libertad y la capacidad de buscar opciones que brinden sentido y esperanza a diversos aspectos de sus biografías, sin considerar que sus acciones son marginales o periféricas, sino todo lo contrario.

Las prácticas propiciatorias como estrategias culturales de sobrevivencia de la subjetividad en momentos de crisis, además de ser un detonador de posibles soluciones, fincan esperanza en la visualización del futuro, por lo menos al corto y mediano plazos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Adler, Larissa; Marisol Pérez Lizaur

1993 *Una familia de la élite mexicana, parentesco, clase y cultura 1820-1980*, Alianza, México.

Auge, Marc

1998 *Las formas del olvido*, Barcelona.

Berger, Peter L.; Luckman Thomas

2003 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre

2006 "Génesis y estructura del campo religioso", en *Relaciones*, vol. XXVII, núm. 108.

Calzato, Walter; Pablo Cirio

2003 "San La Muerte: "lo lejos y lo cerca", en *Actas de las III Jornadas de Patrimonio intangible: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*, Secretaria de Cultura, Buenos Aires, pp. 330-342.

Conquegood, Dwight

2006 "Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics", en Madison & Hamera (eds.), *The sage handbook of Performance Studies*, Sage Publications, USA.

Díaz Cruz, Rodrigo

1997 "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, 7, (13), UAM, México.

1998 *Archipiélago de rituales*, Anthropos, Barcelona.

2008 "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance", en *Nueva Antropología*, vol. XXI, núm. 69, julio-diciembre, 2008, INAH-Conaculta, México.

Douglas, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.

Durkheim, Emile

2001 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*, Paidós, Barcelona.

Gruzinski, Serge

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, FCE.

Mardones, José María

1998 *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Navarra. Editorial Verbo Divino.

Melano Couch, Beatriz

1983 *Hermenéutica metódica: teoría de la interpretación de Ricoeur*, Buenos Aires, CINAE.

Ortiz Echaniz, Silvia

1991 "El proceso de elaboración de una identidad; el caso del espiritualismo trinitario mariano", en Ana Bella Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvido*, México, UNAM.

Pampillo, Gloria

2005 "Narración y experiencia humana", en Gloria Pampillo et al., *Una Araña en el zapato. La Narración. Teoría, lecturas, investigación y propuestas de escritura*, Buenos Aires, Araucaria.

Quezada, Noemí

1996 *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM.

Ricoeur, Paul

2000 *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.

2001 *La metáfora viva*, Madrid, Trotta-Ediciones Cristiandad.

2002 *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE.

2010 *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE.

Rivera Carrera, Norberto

2003 *Jesucristo, portador del agua de la vida. Qué es "New Age"*, México, Diana.

Schutz, Alfred

1993 *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.

2003 *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

Taylor, Charles

2003 *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós.

Los pirindas de Michoacán: ¿Inicio de un proceso de etnogénesis?

Martha Delfín Guillaumin

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen: *Este artículo trata sobre el pueblo originario pirinda, también conocido como matlazinca, asentado en el actual estado de Michoacán desde el periodo Postclásico de la época prehispánica. Si bien los matlazincas poblaban en las cercanías del volcán Nevado de Toluca, parte de ellos se trasladaron a Michoacán durante la época de enfrentamiento entre los p'urhépechas y los mexicas. Como los pirindas se aliaron a los p'urhépechas, éstos les permitieron asentarse en su territorio. Actualmente los descendientes de los pirindas michoacanos solicitan que sean reconocidos sus derechos como pueblo originario.*

Abstract: *This article is about the Pirinda, an indomexican group also know as Matlazinca, located in what is now the State of Michoacán since the prehispanic Postclassic period. While Matlazincas populated an area close to the Nevado de Toluca volcano, part of the population moved to Michoacan during a period of conflict between the P'urhépecha and the Mexica. As allies of the P'urhépecha, they were permitted to settle in the frontier of the P'urhépecha (or Tarascan) State. Today the descendants of Michoacan pirindas request that their rights as indigenous people are recognized.*

Palabras clave: *Etnogénesis, pirindas, matlazincas, Charo, Huetamo.*

Keywords: *Ethnogenesis, pirindas, matlazincas, Charo, Huetamo.*

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en Michoacán actualmente hay cuatro pueblos indígenas, a saber: p'urhépechas, otomíes, mazahuas y nahuas; sin embargo, también existen descendientes de un pueblo originario conocido como *pirindas*, cuyo nombre en esa entidad era sinónimo del de *matlazincas*. ¿Por qué se piensa que ya no existen pirindas? Porque la lengua que hablaban, el matlatzinca, ya no forma parte del léxico

de ninguna comunidad en el estado de Michoacán; aun así, todavía hay indicios de su presencia histórica, por ejemplo: en el escudo municipal de Huetamo o en el nombre de sus barrios. Por otra parte, cuando se piensa en pueblos indígenas michoacanos, ocupan el primer lugar los p'urhépechas, más comúnmente conocidos como *tarascos* por la mayoría de los mexicanos. Si a los otros tres pueblos indígenas no se les asigna la importancia que merecen, mucho menos llama la atención el nombre de pirindas, aunque el poblado de Charo quede tan cerca de Morelia, la capital de esa entidad. Debe recordarse que Charo era una población pirinda que reubicaron los españoles durante la Colonia (siglo xvi) en el lugar que ocupa en la actualidad.

El término pirinda es un *etnónimo*, es decir, el nombre que los descendientes de ese pueblo originario utilizan con preferencia para que se les reconozca. Pasa lo mismo con los p'urhépechas, que desean ser nombrados de esta manera en vez de tarascos, o con los rarámuri en Chihuahua, conocidos por lo general como tarahumaras. Esto sucede en otros países de América, como en Ecuador y en Perú, donde los *shuar* amazónicos eligen que los llamen así en vez de *jíbaros*; como en Argentina, donde los descendientes de los *selk'nam* argentinos prefieren que los reconozcan así porque en el pasado se les nombraba *onas*, denominación que les dieron los europeos cuando los “descubrieron” en Tierra del Fuego; o como en los Estados Unidos, donde los *apaches* privilegian llamarse *ndee*, porque “apache” es el término con el que los indígenas pueblo *zuñi* los nombraban y en su idioma significa “enemigo”. Esto, probablemente, forma parte, a su vez, de una *etnogénesis* en la cual los sobrevivientes de un proceso de *invisibilización* determinan restablecer sus derechos socioculturales, políticos y económicos reivindicando sus raíces indígenas con orgullo y firmeza. Guillaume Boccara denomina como *etnogénesis* las “adaptaciones y resistencias creadoras de transformaciones que trascienden a menudo las conciencias individuales”. A su vez, este autor afirma que: “Por lo tanto no es una casualidad si reaparecen, en el contexto actual de pan-indianismo y de globalización, entidades étnicas que muchos pensaban desaparecidas para siempre”. Así, menciona los pueblos originarios que se suponía extinguidos desde hace mucho tiempo, como los *huarpes* en las provincias de San Juan y Mendoza, y que ahora han reaparecido y se han convertido en comunidades *neohuarpes* que “pretenden situarse en la continuidad aborígen de Cuyo” (Cuyo es el nombre de la región en donde se hallan las provincias argentinas de Mendoza, San Juan y San Luis); asimismo, explica cómo “algunos grupos mapuches argentinos, aunque aculturados desde un punto de vista antropológico tradicional, reivindican con vigor su identidad indígena” [Boccara, 2002:71-72]. Así, se observa que en México actualmente diversas comu-

nidades revaloran su ascendencia indígena: los pirindas en Michoacán son una de ellas.

¿Cómo se determina que una comunidad es un pueblo indígena?, ¿es exclusivamente la lengua lo que establece que ésta deje de representar a los pueblos originarios si ya no la utilizan? Los neohuarpes de Cuyo ya no emplean su antiguo idioma; no obstante, en Mendoza, Argentina, se sigue llamando Guaymallén a uno de sus departamentos, y ese es el nombre huarpe de uno de sus caciques cuando llegaron los conquistadores españoles a mediados del siglo XVI. En la misma región se continúa consumiendo el pan de algarrobo, llamado *patay*, de origen huarpe y usando la madera de este árbol para hacer muebles. Cabe recordar que el algarrobo era parte importante de la cultura de los huarpes, inclusive, se empleaba en las ceremonias mágico-religiosas. ¿El ser mestizo hace que uno ya no pueda reivindicar su origen indígena? Entonces ese problema lo tendrían los *neoselk'nam* de Tierra del Fuego, quienes ya no son indígenas "puros", sino mestizos que orgullosamente manifiestan que descienden de este pueblo originario. ¿Podría darse esto como pretexto para desaparecer a un grupo indígena y restarle todos sus derechos en ese sentido?, ¿no importan sus costumbres, sus creencias mágico-religiosas, su artesanía, su vestimenta, su gastronomía, entre otros elementos sociopolíticos, económicos y culturales vinculados con sus raíces? ¿Qué ocurre con sus propiedades comunales, con la relación con su tierra aunque se les señale como mestizos o ya no hablen su idioma como ocurre con los descendientes de los pirindas?

Es necesario comentar que los pirindas fueron los matlazincas que se ubicaron en el territorio michoacano en las inmediaciones del valle de Guayangareo durante el Posclásico. En el capítulo dedicado a Michoacán en la *Enciclopedia de los Municipios de México* se menciona que:

El territorio michoacano estuvo habitado por nahuas, otomíes, matlazincas o pirindas y tecos. En la región se hablaba, además del idioma tarasco, las lenguas coacomeca, xilotlazinca, colimote, pirinda, mazahua, sayulteco, mexicana y teca.

[...] Durante todo el periodo colonial, la economía estuvo concentrada en manos de los españoles, quienes acapararon grandes extensiones de tierras, dando origen a innumerables haciendas, así como a la explotación de los minerales en importantes poblaciones, como Tlalpujahuá, Angangueo y Huetamo.¹

¹ <http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/michoacan/hist.htm> Consultado el 27 de febrero de 2010.

Los matlazincas eran originarios del valle de Toluca; eso explica que durante el virreinato el poblado de Charo formara parte del Marquesado del Valle. El fraile agustino Diego Basalenque, cuando describe a los pobladores de Charo en la primera mitad del siglo XVII, menciona que:

La gente deste pueblo no es tarasca, y es de una lengua singular que se llama *pirinda*, por estar en medio de los tarascos, y por otro nombre se llaman *matlaltzinga* trayendo la denominación de Toluca, de a donde vinieron, y a los cuales los mexicanos llamaban *matlaltzingas*, porque les hacían las redes con que ellos pescaban en su lengua [...] En tiempos antiguos de la gentilidad hubo un rey Tzintzuntzan a quien llamaban *Characu*, que quiere decir el Rey niño, en cuyo tiempo le iban haciendo guerra y entrando por su reino por la parte del Poniente una gente llamada teca, y otros con ella diéronle tanto en qué entender, que tuvo necesidad de valerse de los vecinos extraños y envió a Toluca, que cono cidamente era gente belicosa y extraña de los mexicanos, aunque les pagaban tributo; pidióles socorro y salieron de Toluca seis capitanes, hechos conciertos de los que les habían de dar [...] Pelearon los *matlaltzingas* tan bien, que cono cidamente ellos alcanzaron la victoria [...] Llegado a la paga, los *matlaltzingas* como habían experimentado los buenos temples de la tierra y el agrado de los tarascos, trataron con el Rey que les diese tierras en su reino y le servirían en las guerras que se le ofreciesen. Túvolo el Rey a muy buena suerte, y dioles a escoger y escogieron desde los términos de *Tiripetío* hasta los de Andaparapeo. Concediólo el Rey con mucha voluntad, pues la familias más nobles fundaron en *Charo* por los tres ríos que le cercan, las menores nobles en Santiago Undameo, por gozar de aquel río, las ínfimas en los altos que llamamos agora de Jesús y Santa María; y por haber escogido el medio del Reino se llamaron los *pirindas*, y el Rey honró la cabecera poniéndole su mismo nombre *Charao*, que es tierra del Rey niño [Basalenque, 1989:164-165].

Basalenque, en 1642, dice que a los habitantes de Charo se les conocía como *charenses* y que su idioma era el *pirinda*, también llamado *matlaltzinga* o *lengua de Charo* [Basalenque, 1975:1].

María Noemí Quezada Ramírez, al referirse a la llegada de los matlazincas a territorio michoacano, además de tomar en cuenta las opiniones de Nicolás León y de Manuel Orozco y Berra, quienes a su vez se basan en lo escrito por fray Diego de Basalenque, comenta que:

Existen datos en el Archivo General de la Nación que nos hacen pensar en la existencia de otras migraciones de población matlatzinca hacia la zona tarasca por diferentes motivos a los señalados en Basalenque. Así, en 1635, tenemos la declaración que hace un indígena matlatzinca sobre el origen de su llegada a Michoacán: “y esto lo sabe porque de unos viejos a otros ha habido siempre tradición y han entendido que la venida de estos naturales a este pueblo fue

porque sus antepasados vinieron de Toluca por vejaciones que allá recibían y así entendieron que primero se vinieron los naturales de Santiago Necotlan, Jesús y Neutla que están en tierras de su Majestad y los antepasados de esta dicha Villa como hallaron este puesto desocupado se poblaron en él; y fueron aumentando hasta estar en mucha cantidad y así se ha ido continuando..." [...] En otra declaración dentro del mismo proceso dice que "...el bisabuelo de este testigo que era de Toluca con otros indios se vinieron huyendo de ella por los malos tratamientos que les hacía Moctezuma Emperador de México y llegados a esta Provincia el Rey de ella y Catzonci a quien pidieron les amparasen a lo este puesto [Charo] para que en el viviesen y estando ya avecindados enviaron a avisar a sus familiares y de su nación la buena acogida que habían hallado con que se vinieron casi trescientos y se avecindaron en esta dicha villa..." [Quezada, 1972: 21-24].

Asimismo, comenta que los pueblos otorgados por los p'urhépechas a los matlatzincas fueron San Miguel Cicio, el pueblo de Patámbaro (al cual pertenecían: La Asunción Brevio, Mexcala, La Asunción y Santa Mónica), Xaripeo, Cuiceo, Texcaltitlan, Maravatío y Onchécuaro, Tarímbaro, Tiripitío, Necotlan, Taymeo y Huetamo. Menciona que si se considera la versión de Basalencque, "los matlatzincas ya establecidos en Michoacán continuaron rindiendo servicio militar en los ejércitos tarascos [Quezada, 1972:24]. En el capítulo XXIV de la *Relación de Michoacán* de fray Jerónimo de Alcalá se menciona: "Aquí están los matlacingas, y otomíes y uetama, y cuytlatecas y escamoecha y chichimecas, que todos estos acrecientan las flechas a nuestro Curicaueri". [*Relación de Michoacán*, 1977:248.]

Quezada Ramírez informa que no sólo los matlatzincas emigraron a Michoacán, hubo también grupos otomíes procedentes de Toluca que se establecieron en Necotlan y Taimeo. Este traslado se debió a su rechazo al régimen mexica. Por otra parte, en "las *Relaciones de Necotlán y Taimeo* se menciona que el rey Chichispandaquare (sic) padre de Caçonci les otorgó terrenos para fundar sus poblaciones en tierra caliente posiblemente en la zona de Huetamo". Según la autora, las relaciones entre los p'urhépechas y los matlatzincas se remontan al tiempo de la conquista del valle de Toluca por Axayácatl; pese a que los matlatzincas se volvieron tributarios de los mexicas pudieron conservar cierta independencia que les permitió auxiliar a los p'urhépechas en contra de los mexicas. Así, según informa Quezada Ramírez, los matlatzincas fueron muy importantes "en relación a mexicas y tarascos a causa de la situación geográfica estratégica que ocuparon, pues para llegar a las costas del Pacífico rumbo a Michoacán y Guerrero tenían que pasar por la región matlatzinca. Esto es importante por las fuentes económicas, principalmente minas, que existían en estas regiones" [Quezada, 1972:24].

Por su parte, Roskamp menciona que, durante la década de 1640, el franciscano fray Alonso de la Rea: “escribió que los indígenas que poblaron en Charo eran prisioneros matlatzinca y tecos que los tarascos habían tomado cuando a principios del siglo XVI derrotaron a Moctezuma II”. Asimismo, hubo indígenas matlatzincas originarios de Toluca que se ofrecieron como vasallos a los p’urhépechas uacúsecha y a algunos de ellos se les otorgaron tierras en las inmediaciones de Cutzio; fue así como los pirindas se establecieron en San Juan Huetamo, “población que se encontraba pegada a Cutzio, situación que perdura hasta el presente”. Por otra parte, este autor comenta que “a finales del siglo XVI, los pobladores matlatzinca de Huetamo atribuyeron su migración a los ‘agravios y vejaciones’ que los señores de Toluca cometieron en contra de uno de sus principales”. Esto pudieron ocasionarlo problemas políticos internos de los matlatzincas, aunque Roskamp no descarta “una posible relación con las actividades militares de los mexicas” [Roskamp, 2003:67-69].

A su vez, Carlos Herrejón Peredo opina que:

...desde tiempos antiguos, antes incluso de la dinastía tarasca consignada en *La relación de Michoacán*, ocurrió la primera y más importante migración de matlatzincas a Michoacán, a la que corresponde la versión de Basalenque. Sabido es que ya había tarascos antes del ascenso del grupo que conformó el reino de Tariácuri. Algún rey o señor de esos tiempos anteriores fue quien recibió la primera oleada matlatzinca [...] Otras fuentes confirman que tanto Jesús del Monte como Santa María estaban ligados a Necotlán o Undameo y a Charo Matlatzinco [Herrejón, 2000: 25-26].

José García Payón, cuando proporciona los nombres de los lugares que poblaron los matlatzincas, menciona que:

todos los distritos al Sur del actual territorio del Estado de México fueron ocupados por ellos. Clavijero nos dice que su territorio abrazaba “además del Valle de Toluca, todo el espacio que media entre éste y Tlaximaloyan (hoy Taximaroa) frontera del reino de Michoacan”... Además por los que nos proporcionan Herrera, Sahagún, la *Relación de Michoacán*, etc., se llega a la conclusión que el territorio que ocupó dicha nación estaba situado entre Michoacán y el territorio de los Aztecas, siendo sus límites con el primero, la Sierra de Taximaroa (Tlaximaloyan) y la que se extiende al Oriente de Maravatío, quedando en la frontera Tarasca, las poblaciones de Quangaceo y Vasmao y con los segundos la cordillera que encierra por el Oriente el dilatado Valle de México. A este territorio tiene que agregarse la región de Indaparapeo hasta Tiripitío en Michoacán, que fue cedida a un importante núcleo de familias matlatzincas por el rey de los Tarascos Tzitzic-Pandácuare, sobre llamado Characú, por haberlo ayudado en

su guerra contra los Tecos; después fundaron pequeñas colonias en Huetamo y Undameo y fueron desde entonces designados indistintamente con los nombres de pirindas, charao, characo, charenses o matlatzincas [...] los Pirindas eran colmados de honores y dádivas por los Tarascos por su valiosa cooperación en la conquista de Zacatollan, Coliman, Zapotlán, Jalisco, Tonalán, etc.” [García, 1942:9-12 y 66].

Asimismo, comenta que al momento de escribir su libro, a principios de los cuarenta, los matlatzincas formaban pequeños núcleos en diferentes partes del Estado de México “y en Michoacán bajo el nombre de Pirinda”. Además, menciona que “el matlatzinca y el pirinda pertenecen al mismo pueblo y son sinónimos”. García Payón le da el honor al doctor Nicolás León por “haber sido el primer mexicano que clasificara el idioma matlatzinca al grupo que pertenece [...] y hoy ningún filólogo pone en tela de duda la filiación otomiana del idioma matlatzinca”. Para este autor, “los Matlatzincas pueden ser considerados como la rama más civilizada de la familia otomiana” [García, 1942:33-34 y 38].

Los españoles fundaron el poblado de Guayangareo en mayo de 1541, luego llamado Nueva Valladolid, y se le otorgó el rango de ciudad para convertirla en la capital de la Provincia de Michoacán a fines de 1577, o principios de 1578. Hacia 1598 había 414 tributarios de Charo Matalcingo en Valladolid, hoy Morelia; dice Herrejón Peredo que “Intramuros llegaban a ciento sesenta y un indios tributarios, mientras que en el contorno de una legua había doscientos cincuenta y tres”. Calcula, para finales del siglo XVI, unos dos mil habitantes en el conjunto de la población indígena del valle de Guayangareo [Herrejón, 2000:155, 211].

Jacques Soustelle, en 1937, luego de haber hecho trabajo de campo en México, escribió que la familia otomí-pame estaba dividida en otomíes, mazahuas, matlaltzincas o pirindas, ocuiltecas, pames y chichimecas [Soustelle, 1993:13]. Sobre los pirindas ofrece datos muy interesantes:

Los matlaltzincas del estado de Michoacán, en particular los de Charo, llevaban el nombre de *pirindas* en la época de la Conquista. En un documento de 1705, que se conserva en el juzgado de ese pueblo, se lee el siguiente mensaje: “... ante mí el Escrivano y testigos parecieron unos Yndios que mediante Pablo de Venses y interprete de la lengua *pirinda* que es la que hablan, entienden y practican los dhos [dichos] Yndios dijeron... etc.” En el mismo documento, el pueblo es llamado “Villa de Charo *Matalzingo*”. Se lee, en un documento de 1553, copiado en 1772: “...la Villa de Sn. Miguel de Charo *Matalzingo*...” y, más adelante: “...por tener la lengua *Matalzinga*, se nombraba así *Matalzingo*...”. Se advierte entonces que la designación local de *pirinda* ni siquiera remplazaba por completo la denominación general del grupo. Pero, ¿de dónde viene este

término de *pirinda*? Se le atribuye ora al tarasco, ora al matlaltzinca mismo, con el sentido de ‘en medio’, lo cual se explicaría por el hecho de que los pirindas se encontraban ‘en medio’ de los tarascos. Guevara da *pirinta* con el sentido de ‘en medio’, pero es imposible encontrar esta palabra en el matlaltzinca actual. Por otra parte, *pirinda* no parece demasiado tarasco, a menos que se trate de una palabra tarasca corrompida e irreconocible. Esta designación sigue siendo en consecuencia absolutamente oscura [Soustelle, 1993:16-17].

En cuanto al poblado de Huetamo, Juan Tavera Castro escribió en 1968 que éste fue “originalmente pirinda, según algunos historiadores, [y que] se fundó en el último tercio del siglo xiv siendo gobernante de Michoacán el rey Tariácuri, que por aquel entonces tenía establecidos sus poderes en Naranxhan, capital imperial de los purépechas” [Tavera, 1968:23]. El escudo de Huetamo homenajea a los pirindas, pues en su lado izquierdo tiene representado a un indígena de este pueblo originario para recordar el momento en que el agustino fray Juan Bautista de Moya llegó a Cútzio “que por aquel tiempo era el principal poblado, el 13 de diciembre de 1553, edifica un templo de zacate y vara de cueramo —primero en esta zona—, colocando en su altar a la Virgen de la Asunción, invitando por conducto del cacique de Pirinda para los actos del culto religioso, a los jefes de las tribus [...] Cuando el embajador regresó de su comisión, el fraile le preguntó por el número de representantes que asistirían al culto de la imagen a lo que el interpelado contesta: ‘¡Hue tamu!’. Estas palabras, traducidas al español, significan ‘vienen cuatro’ [...]. Desde entonces, Pirinda se llama Huetamo, en recuerdo de aquella expresión de su cacique” [Tavera, 1968:25-26]. Por otra parte, el nombre de *pirinda* lo conservaban, según este autor, un arroyuelo y un barrio de la ciudad: “Entre los arroyos con que cuenta Huetamo, tenemos el de Pirinda que nace al oriente de la Loma de las Rosas” [Tavera, 1968:15]. Hacia 1968 los habitantes de Huetamo eran en su mayoría mestizos, pero, según este autor, existían en ese entonces “pequeños núcleos de población indígena en algunos barrios del pueblo, así como en las localidades de Cutzio, Purechuchó, La Parota y Comburindio”, pero no existían “dialectos indígenas” en la región [Tavera, 1968:22].

Por su parte, Soustelle menciona que cuando él estuvo en Charo, en 1933, algunas personas le comentaron que:

...una rivalidad a propósito de tierras habría provocado una especie de migración; varias familias habrían abandonado el pueblo para instalarse en Huetamo (Michoacán) y el barrio en que viven en esta localidad aún llevaría el nombre de “barrio pirinda”. Estos indígenas por otro lado habrían dejado de hablar su lengua desde hace mucho tiempo. Este detalle me fue confirmado por un fun-

cionario que vivió en Huetamo; lo reproduzco con muchas reservas [Soustelle, 1993: 304].

En enero de 1886 el doctor Nicolás León publicó en la *Gaceta Oficial del Gobierno del Estado de Michoacán* el texto llamado *Origen, estado actual y geografía del idioma pirinda o matlatzinca en el Estado de Michoacán*. Son muy interesantes los datos que proporciona sobre este pueblo originario, incluso se pregunta si efectivamente el vocablo *pirinda* significa “los de en medio” en p’urhépecha, porque en el *Vocabulario Español-Tarasco* de Gilberti para “decir en tarasco el medio o la mitad del entero, tenemos la palabra clásica *Vecarecurita*”; en el mismo diccionario de Gilberti viene la palabra *pirani* que quiere decir “maíz verde”, esto hizo suponer al doctor León que ésta podría ser la traducción del término *nepintatuhui* que en idioma matlatzinca, según Basalénque, quiere decir “los de la tierra del maíz”. Recuérdese que este cronista religioso comenta que los matlatzincas en su lengua se decían *nentambati*, los “del medio del valle” o *nepintatuhui* “concertando ambas cosas con su residencia en el Valle de Toluca, y la muy abundante cosecha que de aquel precioso cereal allí recogían” [León, 1944].

Con respecto a la información que proporciona acerca de los hablantes del idioma pirinda en la década de 1880, es muy interesante la serie de datos que ofrece sobre el número de indígenas pirindas que había en Michoacán:

El Matlatzinca, llamado en tarasco *Pirinda* ó *Pirinta*, se hablaba en *Charo, Santa María de los Altos, Jesús del Monte, San Miguel del Monte y Santiago Undaméo*.

Todos estos pueblos, florecientes en la época de la Conquista, fueron decayendo poco á poco hasta el grado de ser hoy miserables caseríos.

Igual suerte ha corrido el idioma, pues en la actualidad solamente en *Charo, San Miguel del Monte y Jesús del Monte* lo hablan mal, y en el primero, pocos. En los otros pueblos ya ni su nombre es conocido.

Charo cuenta, según el censo más reciente, con 1528 habitantes, de los cuales, 500 son indios puros y hablan el *Pirinda*; Jesús del Monte tiene 335 habitantes, todos indios, y que hablan el idioma, y San Miguel del Monte 425. Tenemos pues, que 1260 indios son los que perpetúan en Michoacán, el *Matlatzinca*. El Sr. García Cubas asegura que actualmente hablan el *Pirinda* 5000 indios, diciendo: “Se encuentran en corto número en el Valle de Toluca, en el pueblo de *Charo* de Michoacán, en los de San Martín y Santa Cruz, del Distrito de Temascaltepec del Valle, en San Juan Atzinco de Ocuila, en San Mateo Mexicalzinco, Calimaya y San Mateo de Temascaltepec.” (*Cuadro Geográfico, Descriptivo é Histórico de los Estados Unidos Mexicanos*. México, 1884, p. 23.)

En la *Estadística del Departamento de México* por Don Tomás Noriega, léese que en la *Villa del Valle*, se hablan el “castellano, mazahua, matlaltzinca (sic) y mexicano”, sin que se vuelva á encontrar en toda ella mencionada esta lengua (*Anales del Ministerio de Fomento*, tomo 1º, , México, 1854 p. 248) [León, 1944].

En cuanto al idioma, Quezada Ramírez dice que en siglo XVIII en Charo, Michoacán, se predicaba en “lengua pirinda” y que en Huetamo se hablaba también “la lengua pirinda, que en castellano quiere decir hombre...”. Sostiene que la “desaparición del matlatzinca ha sido gradual y progresiva, ya sea por nahuatización, que se inició desde la época prehispánica, proceso que se continuó durante la Colonia, o bien por castellanización”. Menciona que a principios del siglo XX, Nicolás León afirmaba “que se hablaba matlatzinca en Charo, Michoacán, pero no tenemos referencias posteriores que puedan aclarar la época de su extinción” [Quezada, 1972:48-50].

Soustelle proporciona un dato muy importante sobre cuándo se habló el pirinda por última vez en Charo, Michoacán:

...el matlaltzinca sólo se habla en dos lugares, que pertenecen ambos al valle de Toluca: Mexicalzingo, cerca de Metepec (Estado de México), y San Francisco Oztotilpan, en el municipio de Temascaltepec. [...] En cuanto al pirinda, nombre que se da tradicionalmente al matlaltzinca del estado de Michoacán, pudimos verificar su desaparición al llegar a Charo. En efecto, por lo que nos dijeron en ese pueblo, el último anciano que hablaba pirinda había muerto a una edad avanzada un año antes de nuestra encuesta (1933) [Soustelle, 1993:303].

En su texto, Soustelle compara el matlatzinca-pirinda que aparece en la obra de Guevara (siglo XVII) con el matlatzinca que en ese entonces, década de los treinta, se hablaba en Mexicalzingo y San Francisco Oztotilpan; por ejemplo, la palabra *cabeza* se decía igual en los tres idiomas, es decir, *nu*. De esta forma comenta que:

Como puede verse, es muy grande la similitud entre el pirinda antiguo y el matlaltzinca actual, lo cual confirma con creces la colonización de una parte de Michoacán por los matlaltzincas. Los que se establecieron en Charo en el siglo XV bajo el reinado de Tzitzicpandácuare venían del valle de Toluca, y es natural que la lengua de Charo sea más parecida a la del valle que la que se habla en la sierra. [...] El pirinda antiguo y el matlaltzinca del valle de Toluca están por lo tanto estrechamente relacionados entre sí [Soustelle, 1993:326-327].

Asimismo, menciona cómo el pirinda se siguió hablando en Michoacán durante el período colonial e independiente:

Parece que en Michoacán la desaparición del matlaltzinca (pirinda) fue bastante lenta. Los españoles no introdujeron el azteca en esta región, donde nadie lo

hablaba; el tarasco y el pirinda permanecieron en pie de igualdad. Según León había aun en 1886, 1260 [sic] pirindas, de los cuales 500 estaban en Charo, 325 en Jesús del Monte y 425 en San Miguel del Monte. El pirinda se mantuvo por lo tanto hasta estos últimos tiempos en Michoacán [Soustelle, 1993:487. La suma correcta sería 1250, pero en el original figura 1260].

Como señalé al iniciar este escrito, actualmente existe un movimiento social —que podría pensarse en términos de etnogénesis— por medio del cual los descendientes de los pirindas en Michoacán desean recuperar su categoría de grupo indígena. El Gobierno de Michoacán, a través de la Secretaría de Pueblos Indígenas de esa entidad, realiza su mayor esfuerzo para que estos pirindas sean aceptados y respetados como tales, lo cual incluiría el reconocimiento del Inegi y la CDI como descendientes de ese pueblo indígena originario. El 14 de junio del 2009, el periódico *La Jornada* de Michoacán publicó una importante entrevista con el secretario de Pueblos Indígenas de Michoacán, Alfonso Vargas Romero, sobre este proceso de reivindicación pirinda. De esta forma, el secretario:

...explica que a partir del arribo de Vicente Fox Quesada a la presidencia de la República, se retrocedió un largo trecho en materia de derechos indígenas, ya que las políticas aplicadas se basaron en premisas “economicistas” dejando de lado la riqueza cultural de los pueblos originarios.[...] El funcionario criticó los criterios del Inegi para considerar como pueblo indígena a cierto grupo poblacional, ya que únicamente se basa en el aspecto del lenguaje, dejando de lado el amplio bagaje cultural: “estamos inconformes con el Inegi porque para definir el criterio de población a nivel nacional tomó solamente como indicador la lengua y nos redujo todos los demás aspectos como conciencia, territorio, costumbres, cosmovisión, entre otras cosas”.

Bajo este criterio, el Inegi argumenta que existen en Michoacán 121 mil indígenas, en tanto que la estimación de la propia spi es que el número de habitantes originarios es de alrededor de 400 mil 700: “y ellos nos dicen que solamente somos 121 mil indígenas hablantes en Michoacán. Fue una política intencionada por el sistema político mexicano para reducirnos al mínimo e integrarnos a los criterios de atención general; nosotros decimos que somos medio millón, pero los criterios de atención de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (cdi) nos reducen, nos dejan a la mayoría fuera de los beneficios de los programas con atención a pueblos indígenas”.²

² Gladis León González, “La errada política indigenista evidencia el desconocimiento de los pueblos originarios. La spi conviene con la UNAM censar la entidad más allá de enfoques economicistas”, domingo 14 de junio de 2009, <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2009/06/14/index.php?section=politica&article=005n1pol> Consultado el 5 de marzo de 2010.

Resulta preciso incluir esta nota aparecida en la página electrónica de la CDI el 24 de julio del 2009 vinculada con el proyecto de Ley Indígena en Michoacán que incluye a los pirindas de Huetamo. Esta información fue publicada un mes después de la entrevista recién citada:

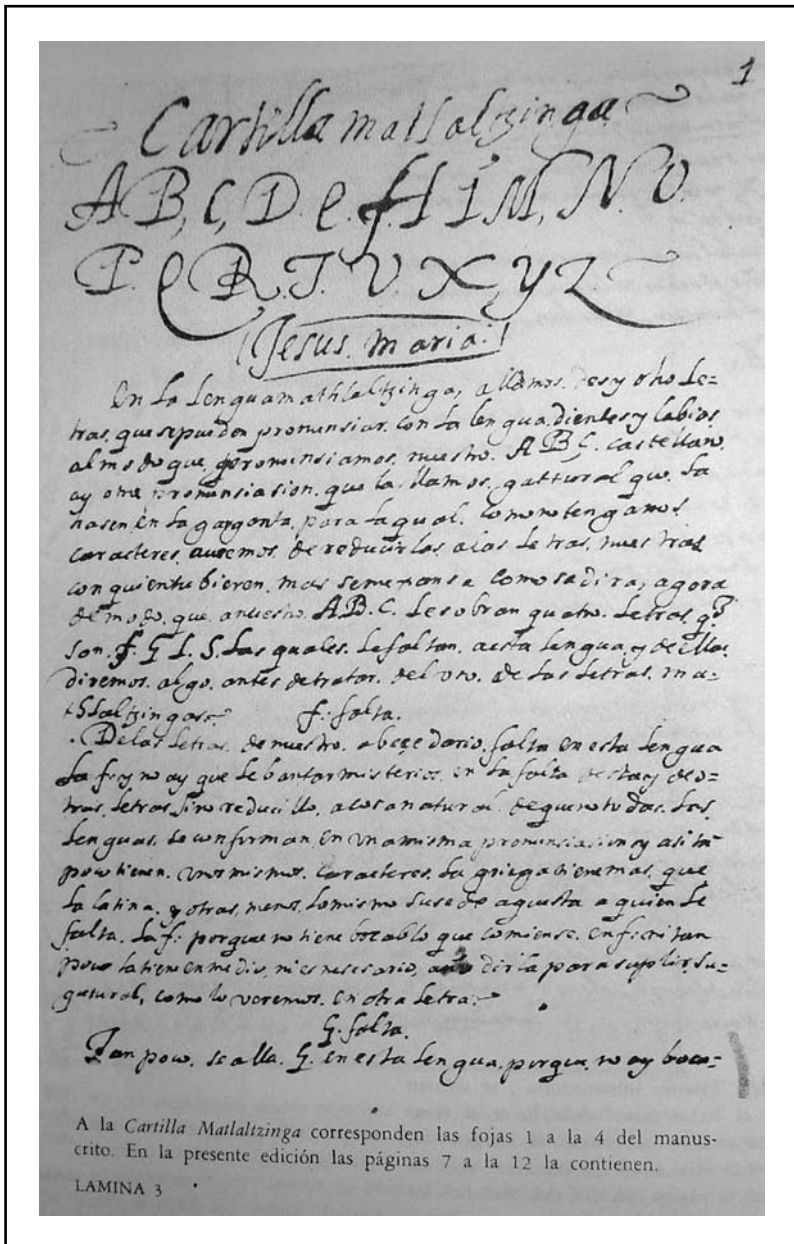
Avanza proyecto de Ley Indígena en Michoacán. Chilchota, Michoacán, México.- de América Latina que contribuya a reparar la deuda que se tiene con este sector de la población y así transitar a una sociedad más justa, plural y democrática, el gobierno del estado que encabeza Leonel Godoy Rangel, a través de la Secretaría de los Pueblos Indígenas realizó el segundo encuentro de discusión en este municipio. Las jornadas de trabajo se desarrollarán en siete etapas en las regiones Purépecha, Otomí, Mazahua, Nahuatl y Pirinda, estos últimos ubicados en Huetamo, bajo la de concluir los consensos el próximo mes de agosto y elaborar un proyecto final para su entrega al titular del poder Ejecutivo que a su vez remitirá el documento al Congreso del estado.³

Este año (2010) se han presentado en el Congreso de Michoacán las propuestas de ley para incluir a los pueblos indígenas michoacanos en las iniciativas de reforma constitucional.⁴ Lo interesante es que el pueblo pirinda forma parte de estas propuestas. Seguramente puede pensarse en un proceso de etnogénesis entre los descendientes de este pueblo originario.

³ http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=456:24-de-julio-de-2009&catid=17&Itemid=200008 Consultado el 8 de octubre de 2010.

⁴ H. Congreso del Estado de Michoacán de Ocampo, *Gaceta Parlamentaria*, LXXI Legislatura, "Iniciativa de Decreto que reforma y adiciona diversos artículos de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, presentada por el Titular del Poder Ejecutivo del Estado", tercera época, volumen VII, núm 148, 16 de marzo del 2010, http://www.congresomich.gob.mx/Modulos/mod_Gaceta/archivos/878_bib.pdf Consultado el 8 de octubre de 2010.

Figura 1.



Cartilla Matlaltzinga [Basalencue, 1975].

BIBLIOGRAFÍA

Basalengué, Fr. Diego

- 1975 *Arte y vocabulario de la lengua matlaltzinga vuelto a la castellana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- 1989 *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, Morelia, Balsal Editores (Colección Documentos y Testimonios).

Boccará, Guillaume

- 2002 "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas", en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos xvi-xx)*, Guillaume Boccará (ed.), Ecuador, Ediciones Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos (ifea).

Herrejón Peredo, Carlos

- 2000 *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 2ª edición corregida y aumentada, México, Frente de Afirmación Hispanista/El Colegio de Michoacán.

León, Doctor Nicolás

- 1944 *Origen, estado actual y geografía del idioma pirinda o matlatzinca en el Estado de Michoacán*, edición de homenaje al autor por su discípulo Joaquín Fernández de Córdoba, México, Talleres Gráficos de la Nación.

Quezada Ramírez, María Noemí

- 1972 *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, INAH.

Relación de Michoacán, 1541

- 1977 Morelia, Balsal.

Roskamp, Hans

- 2003 *Los códices de Cutzio y Huetamo. Encomienda y tributo en la Tierra Caliente de Michoacán, siglo XVI*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.

Ruiz Zavala, Fr. Alipio, O.S.A.

- 1984 *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*, México, Editorial Porrúa, (Colección Biblioteca Porrúa, 81).

Soustelle, Jacques

- 1993 *La familia otomí-pame del México central*, México, fce.

Tavera Castro, Juan

- 1968 *Huetamo. Historia y Geografía*, Morelia, Michoacán.

El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos

Miriam López Hernández

Jaime Echeverría García

Posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Resumen: *Con el fin de entender las concepciones sobre el cuerpo femenino nahua, el artículo parte de tres evidencias ideológicas que construyen la imagen corporal de los seres humanos: 1. Diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos; 2. Vida/muerte, y 3. Sangre. En específico, las connotaciones en torno a las mujeres en estado liminar —menstruación, embarazo, parto y puerperio— se explican por la sangre femenil involucrada en los momentos de tránsito.*

Abstract: *To understand the conceptions about the feminine Nahua body, the article begins by explaining three ideological evidences that construct the corporal image of human beings. These evidences are: 1. The anatomical and physiological differences of the human bodies; 2. Life/death, and 3. Blood. Specifically, the connotations with respect to women in the state of passage —menstruation, pregnancy, birth and puerperium—, are explained because of the feminine blood involved in the moments of transition.*

Palabras clave: *cuerpo femenino, nahuas, embarazo, maternidad, identidad, sangre menstrual*

Keywords: *Female body, Nahuas, pregnancy, maternity, identity, menstrual blood*

LA SOMBRA DEL CUERPO ES LA SEXUALIDAD

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con Arnold Van Gennep [1986:20], los ritos de paso marcan la transición de una fase de la vida a otra, ya sea biológica, geográfica o socio-cultural. Dicho autor divide los ritos de paso en: *a)* ritos preliminares o de separación del mundo anterior; *b)* ritos de margen, umbral o liminares, los cuales son de preparación para la alianza o agregación; *c)* ritos postliminares o de agregación al mundo nuevo. Estos rituales marcan públicamente a las personas.

Con respecto a los tipos de ritos de paso, nos interesan los del ciclo de vida, en particular los concernientes a las mujeres y a sus “crisis vitales”. Van Gennep indica que los rituales de embarazo y parto son una unidad. En cuanto al tiempo del embarazo, señala que la mujer es impura y peligrosa porque en este curso sufre un estado psicológico y social temporalmente anormal, nada más natural que tratarla como enferma [Van Gennep, 1986:53]. Además del tiempo del embarazo, consideramos que las mujeres están en momentos transicionales durante los días de su menstruación, en el parto, en el puerperio, e incluso durante la menopausia.

A su vez, Víctor Turner [1980:103] recupera el esquema tripartito de Van Gennep, pero acentúa que los ritos obedecen a un orden biológico y se ordenan con referencia a un orden natural. Al centrarse en la condición de liminaridad, revela que dichos individuos presentan un estado ambiguo y pueden ser vistos como impuros, contaminados.

Así, a partir de ambos planteamientos entendemos el estado liminar: momento en el que el individuo es percibido en un estado indeterminado, transicional y en desequilibrio. Debido a su indeterminación es potencialmente peligroso. En distintas etapas, las mujeres experimentan en su corporeidad dichos estados transicionales; no obstante, a partir de la interpretación de cada cultura se da una diferente valoración de estas etapas en la vida biológica de las mujeres.

Con el fin de entender las connotaciones elaboradas en torno al cuerpo femenino en estado liminar entre los nahuas prehispánicos, es fundamental comenzar estudiando las evidencias ideológicas¹ que construyen la imagen corporal de los seres humanos, y luego analizar el caso particular de la cultura nahua prehispánica.

Tres distinciones son pilares culturales y son útiles para adentrarnos en esta temática. La primera que abordaremos será la construida en torno a la diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos. La segunda y tercera se encuentran estrechamente vinculadas: vida/muerte y sangre a partir de la oposi-

¹ El término *evidencia ideológica* se entiende a partir de la siguiente propuesta: “La ideología como un nivel de ordenamiento presente en toda práctica e inmersa en relaciones de poder tiene el carácter de representación concreta en dos sentidos: primero porque se alimenta de la experiencia inmediata y segundo porque esto posibilita la acción. Esto se hace posible debido a que la ideología se fundamenta en evidencias socialmente significativas (...) las evidencias constituyen un presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre éstos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado” [Aguado y Portal, 1992:63].

ción dentro/fuera (sangre dentro/sangre fuera) y conservación de la sangre/derramamiento de ésta.²

Dichos pares de opuestos sirven como auxiliares en la interpretación que se propone en torno al origen de las creencias acerca del cuerpo femenino nahua en estado liminar —menstruación, embarazo, parto y puerperio—, debido a la construcción dual del pensamiento prehispánico. Con la primera menstruación (menarquia) en la vida de una mujer nahua se inicia la creencia de que se encuentra impregnada de ciertas fuerzas que inciden en la comunidad.³

Esta percepción de la femineidad parte de la creencia de que la mujer perturba el universo con su sangre mensual. En este mismo sentido, el embarazo, parto y puerperio representan peligro, pues la sangre femenina también está involucrada en estos procesos. En consecuencia, el cuerpo femenino, al pasar de un estado liminar a otro, buena parte de su vida se convierte en un ser poderoso ante el cual se deben tomar precauciones.

En el presente artículo se abordarán las connotaciones que los antiguos nahuas tenían sobre el cuerpo liminar. A la par, se exponen concepciones de otros grupos mesoamericanos y de indígenas actuales. Dicha información busca mostrar este conjunto de ideas que se han construido desde épocas pretéritas y que persisten entre los indígenas de la actualidad sobre la sexualidad femenina.

Partimos del supuesto de que los distintos grupos que se desarrollaron en Mesoamérica pertenecen a la misma área cultural y se relacionan mediante un origen común con raíces históricas. Asimismo, consideramos que el sistema cultural mesoamericano tuvo una integridad interna y coherencia que, a pesar de la ruptura de la conquista, se mantuvieron en algún grado distintas construcciones compartidas como las de la vida y la muerte.

Esa estructura o matriz del pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones las ha definido Alfredo López Austin [2001] como el “núcleo duro” en el pensamiento mesoamericano, revelando elementos unificadores para esta área —como en el pasado lo había hecho Paul Kirchhoff [1943]—, sin negar la particularidad de la concepción histórica de cada grupo —contexto temporal, cultural y socioeconómico.

² Comunicación personal de Carlos Aguado, noviembre de 2009.

³ El inicio de la pubertad, marcado con la menarquia, señala el comienzo de la capacidad reproductiva de la mujer. Es un momento de suma importancia pues a partir de él se tiene el poder de dar vida a otro ser. Los mexicas aprovechaban dicho poder de las adolescentes en las fiestas de las deidades de los mantenimientos como Chalchiuhcihuahatl y Chicomecoatl, en donde jóvenes púberes de doce o trece años representaban a las diosas (Durán, 2002, tomo II, cap. XIV: 142-143).

Las fuentes etnográficas contemporáneas son complementos y auxiliares para comprender el pensamiento antiguo donde las fuentes etnohistóricas son escasas. El establecimiento de relaciones en el tiempo lo justifica la persistencia de elementos ideológicos. Los elementos de la religión, la magia o cualquier otra forma de conciencia social tienen distintos tiempos de desarrollo. Dogmas, rituales, oraciones, tabúes, presentan diversos grados de resistencia a la transformación, a diferencia de otros aspectos culturales que pueden variar [López Austin, 1999:12].

Al aportar datos etnográficos buscamos contribuir a lograr una visión en conjunto de las construcciones en torno a las mujeres que estimamos cuentan con profundidad histórica. Así, se ha ganado en riqueza explicativa y ordenamiento sistemático. Igualmente, nuestro trabajo busca marcar algunas referencias ilustrativas que permitan plantear interpretaciones con respecto a la significación y configuración del pensamiento sobre lo femenino en el mundo indígena pretérito y contemporáneo.

LA PRIMERA EVIDENCIA: EL CUERPO

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. La constatación de dicha diferencia anatómica y fisiológica ha llevado a las sociedades a producir múltiples combinaciones simbólicas. Esta clasificación dicotómica, que aborda Lévi-Strauss,⁴ valora aptitudes, comportamientos y cualidades según los sexos; y se encuentra en cualquier sociedad. El lenguaje dualista es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones, de toda ideología considerada como la traducción de relaciones de fuerzas.

El par idéntico/diferente es fundamento de los sistemas ideológicos y está en la base de los sistemas que oponen uno a uno valores abstractos o concretos (caliente/frío, seco/húmedo, alto/bajo, inferior/superior, claro/oscuro, etc.), valores contrastados que vuelven a encontrarse en las tablas clasificatorias de lo femenino y lo masculino.

Este sistema de oposiciones tiene su origen en la observación primordial de la anatomía diferenciada de uno y otro sexo, los cuales deben unirse para engendrar. Dicha valencia diferencial expresa una relación conceptual, no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino, pero traducible en términos de peso, temporalidad (anterior/posterior) y valor [Héritier, 1996:23].

⁴ Lévi-Strauss [1997:130-131] percibió este “principio estructural” consistente en la unión de términos opuestos en el fenómeno del totemismo, el cual se compone de términos animales y vegetales.

A partir de esta diferencia se establece una serie de justificaciones que tocan todos los ámbitos: lo cosmogónico, lo económico, lo político, lo social, lo genérico. Con base en esta primera evidencia, las culturas producen cuerpos sexuados: masculinos y femeninos.⁵ Por tanto, dichos cuerpos son productos culturales pertenecientes al desarrollo histórico de un grupo.

Es preciso considerar las oposiciones binarias como signos culturales y no como portadoras de un sentido universal. El sentido reside en la existencia misma de estas oposiciones y no en su contenido [Héritier, 1996:221].

Lo significativo en estas construcciones es cómo se asume al otro, al diferente, al extraño. En torno a las anatomías distintas se elaboran papeles, conductas y atributos sociales diferenciados, simbolizaciones que cada cultura establece.⁶ No obstante, los cuerpos tienen experiencias sexuales indiscutiblemente diferentes como el que vive el femenino con el nacimiento de un hijo, proceso que involucra la menstruación, el embarazo, el parto, el puerperio y la lactancia.⁷

En gran medida, las connotaciones asignadas al cuerpo femenino derivan, en las distintas sociedades a lo largo de la historia humana, de su capacidad reproductiva. De esta diferencia radical provienen las expectativas que se tienen de ellas.

A partir de dichas expectativas, las niñas experimentan el peso de vivir culturalmente como madres desde muy pequeñas, pues lo femenino se ve en forma constante como equivalente de lo materno. Así, la vivencia del cuerpo de la mujer y su misma sexualidad —menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia— están dirigidas a la maternidad y ésta las rige. En consecuencia, la identidad —que parte de un proceso de reconocimiento/diferenciación— de las mujeres se encuentra estrechamente vinculada con su poder genésico; de manera que la maternidad se vuelve elemento central de la identidad femenina.⁸

⁵ Construcciones sociohistóricas que establecen las actitudes, prácticas, hábitos y discursos constituidos de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos, y las relaciones eróticas.

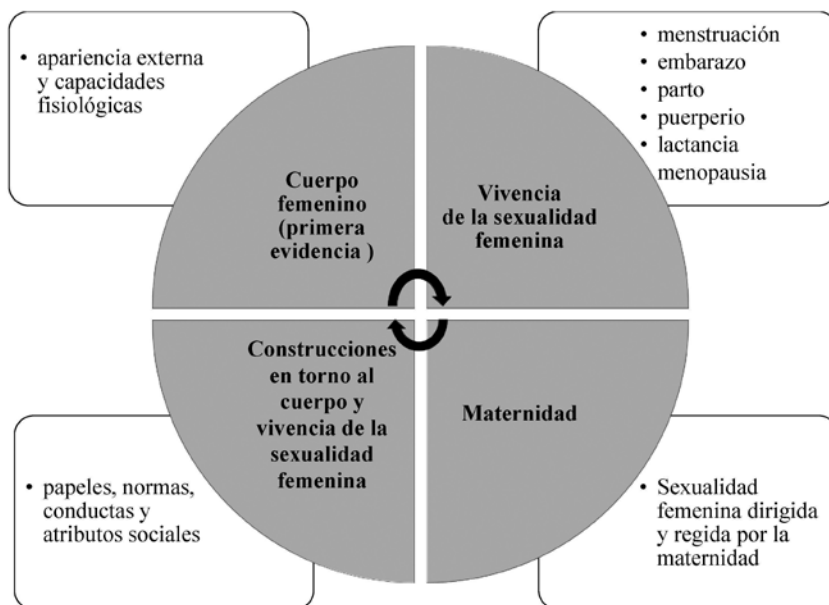
⁶ No olvidemos que la diferencia sexual nos estructura psíquicamente, pues modifica nuestra mente y cómo nos posicionamos, entendemos e interpretamos el mundo a partir de esta distinción.

⁷ La categoría de género explica de manera muy puntual este proceso de otorgar valores, usos y atribuciones diferenciadas a los cuerpos que moldean la percepción de la vida y los roles y responsabilidades distintivas. Igualmente, la formulación de Bourdieu sobre el habitus es importante, pues los esquemas de habitus están cargados de género y, a su vez, reproducen género; los cuales son adquiridos mediante la práctica, pero cargados de las ideas históricas del grupo [Bourdieu y Wacquant, 1995:83].

⁸ Cabe mencionar que la maternidad es la vía por excelencia de transmisión de la cul-

Esquema 1.

Construcción de la identidad femenina en sociedades históricas y tradicionales.



Dicho proceso femenino marca no sólo la experiencia de su sexualidad, sino también su vida. A lo largo de su ciclo vital su cuerpo transita por estados liminares cuyo eje es la maternidad. En primer lugar, la menstruación marca el tránsito entre la niñez y la adultez, cuya consecuencia es su cambio de estatus social y personal, y el inicio de su capacidad de procreación. El siguiente estado es el de la amenorrea; a continuación viene el abultamiento del vientre, movimiento fetal, y meses después, el parto marca el cambio del estado de embarazo al del puerperio. Todos estos estados son liminares, de tránsito. En tales, el cuerpo femenino experimenta transformaciones fisi-

tura. Desde el momento del nacimiento, la madre comienza la educación del hijo dentro de las reglas del grupo al que pertenece. A partir de esta etapa temprana, el niño interioriza la cultura. Así, la educación de los nuevos individuos se convierte en una extensión de la capacidad biológica de la procreación y se asume como responsabilidad de las mujeres.

cas importantes. Debido a ello, en estos periodos se le considera a la mujer en distintas culturas como un ser con una energía de vida/fecundante y con una energía de muerte.

Entre los antiguos nahuas, la interpretación del cuerpo humano y de la persona sexuada corresponde, como en todas las sociedades [Le Breton, 2002:27; Ramírez, 2000:28, 32, 34; Aguado, 2004:23], a una particular visión del mundo y de su funcionamiento.

El pensamiento nahua y, en general, el mesoamericano, no aceptaba la posibilidad de seres puros. Todo lo existente, aun los dioses, era una mezcla de las esencias de lo masculino y lo femenino, y el predominio de una de ellas determinaba la clasificación y el grado de pertenencia de cada ser a uno de los dos campos taxonómicos. Así, lo femenino se vinculaba a la oscuridad, la tierra, lo bajo, la muerte, la humedad y la sexualidad; mientras que lo masculino estaba ligado a la luz, al cielo, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria [López Austin, 1998:6].

Si la división era vertical, lo femenino quedaba abajo y lo masculino arriba; si era horizontal, en el eje este-oeste, lo masculino quedaba al este y lo femenino al oeste, mientras que en el eje norte-sur, el norte pertenecía a lo femenino y el sur a lo masculino [López Austin, 1998: 10]. Esta división nos permite ver la valencia diferencial de los géneros. Lo varonil era el paradigma, por lo tanto, su sistema de valores se consideraba el ideal del grupo.⁹ Por su parte, lo femenino tenía habitualmente una valencia negativa; sin embargo, ambas sustancias eran necesarias para el funcionamiento del cosmos y, por ende, para la reproducción de los ciclos.¹⁰

⁹ En una sociedad guerrera como la mexica, la distinción de paradigmas genéricos asignados al momento del nacimiento era clara. El cordón umbilical de la niña era enterrado a la orilla del fogón, y el del varón, en el campo de batalla, lo cual mostraba las futuras atribuciones para cada uno. Esta designación de espacios reafirmaba la identidad del niño y buscaba evitar su mutabilidad [Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXXI:618-620]. El paradigma masculino vinculaba una cadena de relaciones: fuerte-activo-valiente-penetrador-dominante-vencedor. En contraste, el femenino relacionaba los conceptos: débil-pasivo-cobarde-penetrado-sumiso-vencido. Al respecto, se sabe del temor que se propiciaba en los varones para que evitaran entrar en contacto con utensilios que no fueran de su género y les hicieran perder su virilidad y habilidad en el campo de batalla. Se les decía que no pusieran sus pies en el fogón —espacio femenino por excelencia— porque de hacerlo así serían desdichados en la guerra, caerían en manos de sus enemigos [Sahagún, 2002, tomo I, apéndice lib. V, cap. XIII: 463].

¹⁰ Noemí Quezada [1996:24] señala que lo femenino y lo masculino en la época prehispánica fueron concebidos dentro de un sistema genérico binario de opuestos, indispensable el uno para la existencia del otro, además de complementarios para formar la unidad cósmica y social que normaba a los sujetos.

Tabla 1.
Algunos pares de opuestos complementarios en la tradición nahua.¹¹

Femenino	Masculino
Diosa creadora	Dios creador
Diosas	Dioses
Tierra-inframundo	Cielo
Luna	Sol
Muerte	Vida
Energía negativa	Energía positiva
Abajo	Arriba
Viento	Fuego
Oscuridad	Luz
Noche	Día
Occidente	Oriente
Frío	Caliente
Blanco	Rojo
Húmedo	Seco
Debilidad	Fuerza
Dolor agudo	Irritación
Fetidez	Perfume
Menor	Mayor
Sexualidad	Gloria
Agua	Hoguera
Inframundo	Cielo
Mujer en parto	Guerrero en campo de batalla
Monogamia	Poliginia
Hilandera y tejedora	Gobernante y sacerdote

Las concepciones en torno a los cuerpos sexuados entre los antiguos nahuas incluyen la creencia de que se gestan en distintos tiempos, y que su materia es diferenciada, por lo tanto, sus calidades y naturalezas son incomparables.

En las fuentes históricas se menciona que en la formación de la pareja original del Quinto Sol, el varón nació al primer día de mezcladas las ce-

¹¹ Tabla basada en López Austin, 1996 (1980), I:59; 1998 y 2003:217-233; y Quezada, 1996.

nizas y el polvo del hueso dado por Mictlantecuhtli con la sangre de los dioses, mientras que la mujer tardó cuatro días en formarse [*Hystoyre du Mechique*, 2002:149].

Respecto a la materia diferenciada, se indica también en el relato del Quinto Sol, incluido en la *Leyenda de los soles*, que por un lado se tenían los huesos de varón y por otro los huesos de mujer, en consecuencia, se consideraba que su esencia no era la misma [*Hystoyre du Mechique*, 2002:181].

Asimismo, debido a esta idea diferenciada de los cuerpos también existe la connotación de poderes mágicos de distintas partes del organismo de mujeres muertas de primer parto. Ello lo explica la potencia intrínseca de la que se inviste a la sexualidad femenina, y más aún por las fuerzas ambivalentes que posee en estado liminar.

Los *temacpalitotique*¹² les cortaban el brazo izquierdo para proteger a los adúlteros en sus salidas nocturnas sin ser sentidos por los cónyuges o los padres. Igualmente lo utilizaban para robar y violar; con él desmayaban a los dueños de la casa y entraban [v. López Austin, 1966].

También se codiciaban sus dedos medios y cabellos, pues en tiempo de batallas los guerreros metían el cabello o el dedo en su escudo y con esto suponían que nadie los vencería. Se pensaba que el cabello y el dedo brillaban; así, encandilaban a sus enemigos aventajándolos en combate.¹³ Posiblemente lo anterior se creía producto del exceso de calor acumulado en el cuerpo [Sahagún, 1969:143-144]. Dicho calor podría provenir de la sangre materna que ya no se desechaba mensualmente una vez que la mujer quedaba encinta.

El calor era necesario para sustentar al ser en su vientre, pero también la embarazada se debía cuidar de no acercarse a cosas que lo acentuaran. Se le pedía que no se metiera en el temazcal muy caliente, de lo contrario, el niño se le pegaría en el útero [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605]; que no se le golpeará ni calentara el vientre pues el bebé moriría de calor [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605]; que no se calentase mucho la espalda ni con sol ni con fuego pues ello provocaría que el niño se cociera [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXVII:155-156; Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXVII:605].

Por otra parte, en una narración se relata el caso de unas ancianas reprimidas por Nezahualcoyotl, quienes tuvieron una aventura sexual con

¹² Cierta clase de magos.

¹³ El verbo en náhuatl aquí es *mihiyotia*: “brilla, irradia, respira calor” [Siméon, 2002:183].

unos jóvenes sacerdotes. Al ser interrogadas sobre cómo aún podían estar interesadas en el acto sexual, respondieron que los varones cesaban de viejos por haber abusado en la juventud de su potencia y haberse vaciado, pero las mujeres son una sima insaciable [Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXI: 574-575]. Ello corrobora nuevamente la materialidad disímil de los cuerpos sexuados, pues el femenino no sufría del agotamiento sexual con la edad.

En nuestra opinión, las concepciones acerca del cuerpo femenino en esta cultura parten de la creencia de las construcciones elaboradas en torno a la sangre menstrual. Tema en el que reflexionaremos a continuación.

LA SANGRE: VIDA/MUERTE

La sangre es la imagen de la muerte, pero al mismo tiempo es formadora de la nueva vida. Como se indicó al principio, la oposición vida/muerte está vinculada con el par dentro/fuera. La sangre dentro del cuerpo es el componente imprescindible para la continuidad de la vida. De manera que este líquido en el interior es la vida misma.

La interrupción del periodo menstrual es una señal inequívoca del comienzo de la gestación. Por tanto, la sangre que ya no se pierde sirve para la formación del feto [Roux, 1990:66]. En este sentido, entre los antiguos nahuas la vida uterina tenía su origen primigenio en una mezcla de espermatozoides y de sangre femenina, nombrados *oquichyotl* (líquido masculino) y *cihuaayotl* (líquido femenino) [López Austin, 1996 (1980), I:190].

En contraste, la sangre fuera del cuerpo es la imagen de la muerte, si no se la detiene, lleva inexorablemente al deceso. De ahí el temor al verla salir del organismo ya por una herida, ya por la vagina.

No obstante, de todas las hemorragias, la hemorragia periódica de la menstruación es la que más poderosa resonancia tiene sobre el psiquismo. Nada parece explicarla, y sin embargo se presenta una y otra vez a intervalos regulares, como una ley natural que, pronto se da uno cuenta, responde a la que rige el ciclo tan inquietante de la luna [Roux, 1990: 52].

En consecuencia, el desperdicio de dicha sangre está asociado con la muerte, pues la menstruación representa la ausencia de feto, ausencia de vida. Además, simboliza el peligro de la no continuidad del grupo.¹⁴

¹⁴Entre los antiguos nahuas, la reproducción del grupo era responsabilidad femenina. Se sabe que la esterilidad de una pareja se le imputaba frecuentemente a la mujer. Se consideraba que su incapacidad para engendrar hijos era razón suficiente para el divorcio. Asimismo, se pensaba que era culpa suya dicha condición por la imprudencia en el trato de su cuerpo [López Austin, 1996 (1980), I:345].

Figura 1.
Diosa Tlazolteotl



Se muestra en cuclillas, postura que se acostumbraba en el parto. Aplita. 20.2 × 12 cm. Dumbarton Oaks Research Library and Collections. Washington, D.C. Tomado de *Arqueología Mexicana*, 2003, edición especial, núm. 13:70.

Por otra parte, la menstruación es un hecho biológico inevitable que sucede a lo largo de un tercio o una mitad de la vida de las mujeres. Junto con la menopausia y el embarazo, la menstruación ocurre y es una representación significativa de la feminidad biológica. Alrededor del mundo y a través de la historia, se ha considerado que el aspecto menstrual de la feminidad tiene una influencia poderosa en el medio ambiente y sobre la gente alrededor [Atcheson, 1976:1].

Como se indicó con anterioridad, desde la menarquia se considera que la mujer está imbuida de un poder que acompaña el inicio de su vida fértil. Dicho poder está presente en los tránsitos que vive su cuerpo a partir de ese momento: menstruación, embarazo, parto, puerperio y lactancia.

Durante cada una de las etapas de la sexualidad femenina el cuerpo sufre determinados cambios fisiológicos que lo preparan para crear y mantener al nuevo ser. La amenorrea indica el inicio del proceso de transformación de la sangre, en el curso de casi diez lunas, en un ser humano, que saldrá a la luz en un baño de sangre [Tibón, 1984:203].

Como ya señalamos, la acumulación de sangre durante el embarazo provocaría el exceso de calor de la gestante, lo cual ocasionaría que irradiara fuerzas nocivas que afectaban a sus semejantes, los animales, las plantas y las cosas. Dicho calor o fuerza proveniente de la sangre menstrual lo emite tanto la embarazada como la menstruante.

Asimismo, la cantidad considerable de sangre que acompaña al parto —alrededor de 300 ml, más el líquido amniótico— ocasiona que en el grupo de mujeres peligrosas se incluyan tanto a la parturienta como a la recién parida. Esta última debido a que al inicio del puerperio, el cual dura aproximadamente seis semanas (40 días), la mujer experimenta pérdidas sanguinolentas —restos de la membrana caduca, pequeños coágulos extraídos de la llaga placentaria y de las pequeñas llagas del cuello y de la vagina. Más adelante, las pérdidas son serosanguinolentas y serosas. Finalmente, al cabo de seis semanas, se produce el retorno normal de las menstruaciones [Roux, 1990:68].

Al estar involucrada la sangre femenil en estos estados de tránsito, a la mujer se le consideraba en una condición trastornada, debido a la posesión de fuerzas ambivalentes de vida y muerte, las cuales perjudicarán a todo lo que esté a su alrededor, si no se toman las medidas necesarias.

TRASTORNOS PROVOCADOS POR EL CUERPO FEMENINO EN ESTADO LIMINAR

El contacto con la sangre femenina es peligroso, por tanto, las mujeres en un estado que involucra dicha secreción son atemorizantes, incluso su mirada puede provocar enfermedades. Primero, se indican los distintos tras-

tornos hallados entre los antiguos nahuas y que ellas causaban; en seguida, se señalan los encontrados en grupos indígenas contemporáneos:

- *Comedora de varones al final del ciclo de 52 años.* La última noche del ciclo de 52 años se apagaban todos los fuegos. En el inter del momento de oscuridad y el nacimiento del fuego nuevo se temía que bajaran del cielo las *tzitzimime*, y que las mujeres preñadas se convirtieran en fieras¹⁵ y se comieran a los hombres [Sahagún, 1969: 137; 2002, tomo II, lib. VII, cap. X:711-712].

Ante ello, los informantes de Sahagún señalan que se tomaban precauciones: “Y las preñadas se enmascaraban con [hojas de] maguey, tomaban sus máscaras de maguey. Y las encerraban en los graneros porque eran vistas con miedo” [Sahagún, 1969:137; 2002, tomo II, lib. VII, cap. X:711-712].

- *Perjudica los colores de los pintores y la cocción de las ollas.* Dice el *Códice Carolino* [1967, f. 201 rº:51] que la mujer preñada era de agüero porque dañaba los colores o tintes de los pintores o tintorero y atizaba el fuego del fabricante de ollas.
- *Echa a perder la bebida.* De acuerdo con los antiguos nahuas, el pulque servido por los esposos de las mujeres preñadas no embriagaba. Del estado o condición de la mujer también participa el esposo porque había estado en contacto con sus emanaciones [Sahagún, 1969:139].¹⁶
- *Los alimentos que cocina provocan daño.* Existe la prohibición de cocinar a mujeres menstruantes. Las Casas [1967, tomo II:359] señala que “ninguna persona gusta de lo que ellas traen”. Otro dato nos indica que los nobles nahuas tenían miedo de que los envenenaran o hechizaran mediante los alimentos, por ello se les exhortaba a que

¹⁵ Posiblemente porque las *tzitzimime* podían tomar posesión de sus cuerpos [López Austin, 1996 (1980), I:274].

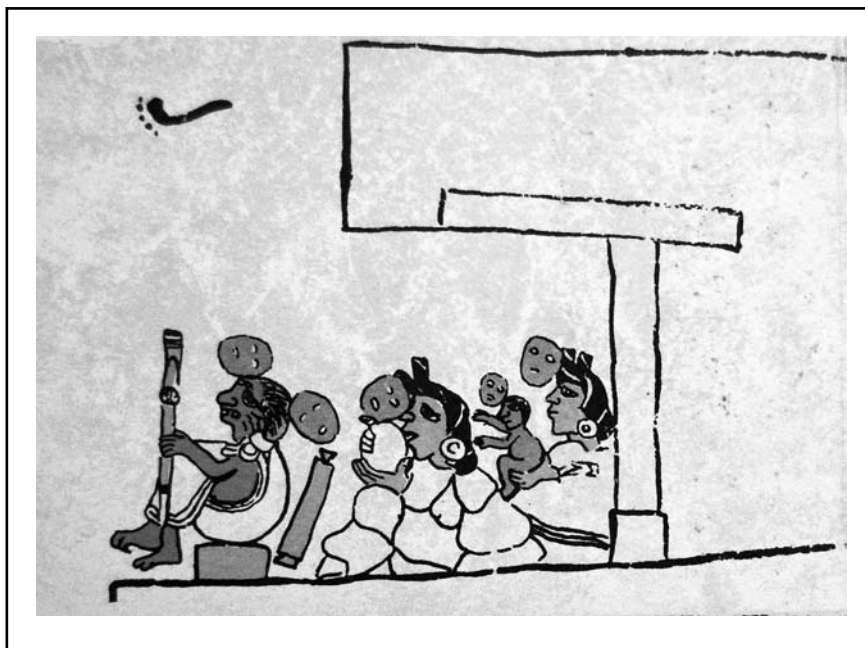
¹⁶ Con respecto a la comida, en otros grupos, como entre los sioux, se cree que la mujer menstruante al tocar los alimentos los echa a perder [Erikson, 1978:117]. Otro ejemplo lo tenemos en Brunswick, Alemania, en donde consideran que si una menstruante presencia la matanza de un cerdo le agusana la carne. La clase baja de toda Europa atribuye a la vista de mujeres con reglas la retirada de leche de las nodrizas, el agriamiento del vino y laafección de las salsas al cocinar [Casas, 1989:76]. En Borgoña, Francia, a las menstruantes no se les permite bajar al sótano donde se guardan las reservas familiares: carnes saladas, pepinillos, barriles de vino, aguardiente, etc. Si lo hicieran, arruinarían irremediamente los alimentos que tocaran. Por los mismos motivos, nunca se mata un cerdo en la granja durante este periodo. Y tampoco se hacen tortas, cremas ni mayonesas [Le Breton, 2002:27].

Figura 2.



En la ceremonia del Fuego Nuevo, los antiguos nahuas encerraban a las mujeres embarazadas en los graneros para evitar que se transfiguraran en fieras que se comían a los hombres [Códice Borbónico, 1993:lám.34].

Figura 3.



El temor a las mujeres encinta se muestra en la práctica de ponerles máscaras de pencas de maguey para que no se convirtieran en fieras de no prenderse el Fuego Nuevo [Códice Borbónico, 1993: lám. 34].

no comieran ni bebieran lo que proviniera de manos de mujeres, en especial de las malvadas (*ciuatlaueliloc*), las *aiuanime* (prostitutas), de las que se debía particularmente “vivir con miedo” (*mauh-canemi*), y de las mujeres, en general. Se decía que aquéllas podían mezclar en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conducía a la enfermedad, incluso la muerte [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. VI, cap. XXII:121, 125; Hernández, 1986, lib. I, cap. XVII:85].

Aunque en este último registro no se menciona a las menstruantes, disponemos de otros datos según los cuales las mujeres daban su menstruación en comida o bebida a sus maridos para hacerse amar y evitar la violencia doméstica. Aquí se da cuenta de una manipulación de la sangre menstrual en beneficio de las mismas mujeres [*Códice Carolino*, 1967, f. 170 vº: 45].

- *Afecta la salud de los niños*. Entre los nahuas, si se visitaba a mujeres que acababan de dar a luz los visitantes untaban con cenizas las coyunturas¹⁷ de sus niños con el fin de protegerlos de las emanaciones nocivas de las parturientas. Si no lo hacían les crujirían desde ese día en adelante. Al parecer, la ceniza protegía del calor [Sahagún, 1969: 73, 191; 2002, tomo II, lib. V, apéndice, cap. XI:462].
- *Peligro al tener relaciones sexuales con ellas*. Finalmente, están las creencias de peligro al tener relaciones sexuales con menstruantes, embarazadas o puerperas. Entre los nahuas prehispánicos se creía que el varón enfermaría si tenía relaciones sexuales con ellas [Hernández, 1959, vol. I, lib. IX, cap. XXXI:382].

López de Gómara [1922, tomo I:69, 103; tomo II:217], hablando de Nicaragua, sostenía que no tenían relaciones con mujeres durante su regla, ni preñadas ni paridas, hasta que pasaban dos años. A su vez, Alvar Núñez Cabeza de Vaca [1922, cap. XXIV:92] señalaba que en la isla del Mal Hado —frente a la costa de Texas—, los indios tenían por costumbre, desde el día que sus mujeres se sentían preñadas, no dormir juntos hasta que pasaban dos años de crianza de sus hijos.

Asimismo, otras fuentes indican que en un periodo —cuya duración se desconoce— las relaciones sexuales entre la parida y su marido no eran aconsejables. Decían que la cópula próxima al parto

¹⁷ Los codos, al igual que todas las coyunturas, podrían considerarse, como entre los antiguos nahuas [López Austin, 1996 (1980), I:217], un centro anímico menor, y por ello serían vulnerables a los ataques exteriores, dado que concentran parte de la fuerza vital del individuo dañado.

ocasionaba enfermedades tanto a la mujer como a su marido. De acuerdo con otros autores, el coito y, por tanto, la concepción, era evitada durante todo el tiempo que los niños lactaban [Motolinía, 1971:308; Las Casas, 1967, tomo II:417].

- *Postmortem, el cuerpo de la mujer muerta de parto continuaba poseyendo propiedades singulares.* Ya se indicó que su brazo izquierdo se utilizaba para proteger a los adúlteros, también para robar y violar. Igualmente se mencionó que sus dedos medios y cabellos eran codiciados para poder vencer en las batallas [Sahagún, 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXIX:611-612; 1969:145; v López Austin, 1966].

Este poder especial que parte del cuerpo femenino, tanto de su sangre menstrual como de su capacidad reproductora, tiene como centro emisor sus órganos sexuales. Dicha potencia de la sexualidad femenina la observamos en la siguiente narración. Durante la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco, cuando ya iba perdiendo ésta, enviaron Moquihuix y Teconal a mujeres con sus genitales y tetas desnudos: “se golpeaban sus vergüenzas”, “se alzaron otras mujeres las naguas y les mostraron las nalgas a los mexicanos”, “exprimiéndose la leche de sus pechos, la arrojaron a los mexicanos” [Durán, 2002, tratado primero, cap. XXXIV:318; Alvarado Tezozomoc, 1987, cap. XLV:392].¹⁸

Además de que podría entenderse como una ridiculización al ejército enemigo, podemos pensar que este pasaje también podría considerarse como un último recurso al que acudieron los tlatelolcas, el cual consistió en emplear la potencia —amenazante y peligrosa— del cuerpo y sexualidad femeninos para derrotar al enemigo.¹⁹

La misma idea la observamos en la utilización de rostros y figuras “espantables” que describe Pomar [2000, párr. 209: 199-200] y que tenían los soldados texcocanos en sus escudos. En el escudo de Nezahualcoyotl pintado en el *Códice Ixtlilxochitl* [1996: lám. 106r], de acuerdo con Nicolás León [1910:49], se encuentra representada

¹⁸ Aunque corresponde a un diferente contexto cultural, tiempo y espacio, no podemos soslayar un acontecimiento que retoma Enrique Casas [1989:94] de Ploss, que va en el mismo sentido: en la guerra entre albaneses y montenegrinos, las mujeres de los primeros se ponían en primera fila y alzaban sus faldas con la creencia de cegar a sus enemigos.

¹⁹ La utilización de prendas para cubrir el sexo femenino no sólo pudo tener fines pudorosos, sino que también pudo haber constituido un medio “para impedir que los efluvios peligrosos que del sexo (de la mujer) se desprenden alcancen a los demás” [Durkheim, en Casas, 1989:94].

Tabla 2.
Trastornos que provoca el cuerpo femenino liminar entre nahuas prehispánicos.

	Menstruante	Embarazada	Pariendo o recién parida
Comedora de varones al final del ciclo de 52 años.		✓	
Perjudica colores de los pintores.		✓	
Perjudica la cocción de ollas.		✓	
Echa a perder la bebida.		✓	
Los alimentos que cocina provocan daño.	✓		
Afecta salud de niños.		✓	✓
Peligro tener relaciones con ellas.	✓		✓
Postmortem.			✓

una vulva femenina, igual interpretación le da, el mismo autor, a la manta de Oyoyll con su cordel del *Códice Magliabechiano* [1970:lám. 8r].

Entre grupos indígenas contemporáneos también se considera que las mujeres en estado liminar, y la sangre involucrada en esos estados de tránsito, dañan a ciertas personas o provocan distintos trastornos. Ésta es una línea de investigación aún por explorar. Para los fines de este artículo deseamos proporcionar algunos ejemplos ilustrativos que nos permitan proponer explicaciones en conjunto:

- *Debilita a los varones y a la familia en general.* Entre los nahuas de Xolotla²⁰ existe un remedio similar contra los esposos violentos como el que se mencionó para la época prehispánica. Las mujeres para calmarlos les ponen menstuo en sus alimentos. Otra estrategia es poner, en la cabecera de la cama, ropa manchada con dicha sangre, pues su olor también es útil para este propósito. Ideas semejantes tienen los huaves [Rita, 1979:269].

²⁰ Toda la información relativa a esta comunidad de la Sierra Norte de Puebla la recopilaron los autores durante enero y julio de 2010.

En tanto, los nahuas del municipio de Mecayapan, en el sur de Veracruz, piensan que cuando un hombre se siente muy enamorado de alguien es porque ella le dio a beber de su menstruación [Sedeño y Becerril, 1985:74]. En esta lógica, sustancias negativamente valuadas como la sangre menstrual pueden manipularse para fines convenientes por aquellos que posean una potencia suficiente para revertir dicha valencia y hacerla positiva.

Con respecto a la sangre del parto, una práctica importante entre los nahuas de Xolotla y Naupan, en Puebla, es el “lavado de ropa” de la recién parida. Se piensa que las emanaciones contaminantes del nacimiento, que proceden de la sangre involucrada en él, deben eliminarse para evitar enfermedades en la familia. El lavamiento por lo general se hace en un río, donde el agua corra sin peligro; nunca lo deberán hacer en los manantiales [Báez Cubero, 2008:240]. También es importante esta práctica entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla [Ichon, 1973:329].

Asimismo, en este último grupo, la sangre del parto puede causar enfermedades, por ello, después del nacimiento, el petate sobre el cual ha parido la mujer se rocía con sangre de pollo y refino (aguardiente), se colocan sobre él algunas flores y un cirio y después se va a arrojar al monte [Ichon, 1973:329].

- *Peligro de estar cerca de ellas o tener relaciones sexuales con ellas.* En grupos nahuas actuales, como entre los de Xolotla, la sangre menstrual, la de la parturienta y la de la recién parida pueden provocar una enfermedad peligrosa que si no se le atiende lleva a la muerte. A este padecimiento se le conoce como *quemada*. El contagio tiene dos causas. La primera sería la falta de higiene personal de la mujer y de su entorno, y provocaría la enfermedad a su esposo e hijos.

La segunda causa se debe al incumplimiento del periodo de abstinencia durante los días de su menstruación y en el curso del puerperio, y haber tenido relaciones sexuales con su esposo. En este caso, el marido es el principal afectado. Esto parece la concepción que se tiene de la sangre en ambos casos: sangre de desecho, a cuyo olor se le llama *xoquia*.²¹ El quemado se hincha, su cara está negra y también tiene manchas en ella; se le cura dándole a tomar caldo de zopilote o de zorrillo. También se le baña en el caldo del zorrillo, se come su carne y el caldo.

²¹Del náhuatl *xoquializtli*, olor fétido, sofocante, hedor [Simeón, 2002:780].

La misma creencia se ha encontrado en el pueblo de Atla, comunidad vecina de Xolotla [Montoya, 2008 (1964):178] y entre nahuas del municipio de Cuetzalan, Puebla [Aramoni, 1990:115].

Por otra parte, los lacandones no tienen relaciones sexuales con mujeres en los días en que renuevan sus incensarios, e incluso duermen en una casa de hombres ante el temor de contaminarse con la sangre menstrual [Marion, 1991:254]. A su vez, los tzotziles suponen que relacionarse sexualmente con menstruantes provoca calambres [Laughlin, 1975:59].

Mientras que entre los huaves, aunque no están prohibidas las relaciones, prefieren abstenerse pues se cree que la blenorragia se contrae por la unión con una menstruante [Rita, 1979:269]. En tanto, los zoque-popolucas consideran que una de las causas del aborto es la relación sexual durante la menstruación [Báez-Jorge, 1970:53].

- *Empeora el estado de personas heridas o enfermas.* Los nahuas de Xolotla piensan que si un varón tiene una herida ésta se le infectará si se acerca a una mujer menstruante o embarazada. En otro caso, si una víbora te muerde, no debes de acercarte a una menstruante, promiscua o que viva en amasiato, de lo contrario no se curará la herida y podrás morir por ello.

Entre los zoque-popolucas de Veracruz, si una preñada camina junto a un herido o lo ve ello puede causar que le dé “cangrena” [Báez-Jorge, 1970:53]. Y si un hombre mordido por una víbora ve —o es visto— por una mujer preñada o menstruante morirá irremediablemente [Báez-Jorge, 1970:52].

Igualmente, los tzotziles piensan que por su condición caliente no es aconsejable que las embarazadas estén cerca de personas con afecciones de la piel o con heridas profundas, pues el solo hecho de que lo vea hará empeorar su enfermedad o herida [Freyermuth, 2003:273].

- *Provoca mal de ojo.* Las fuentes etnográficas indican que la mujer preñada daña con su fuerza, y a través de la mirada, a los niños que están próximos a ella [nahuas: Kelly, *et. al.*, 1956:104; tzotziles: Holland, 1963:164].

En Chenalhó se considera que las mujeres embarazadas tienen una condición caliente y que por tal motivo pueden transmitir el mal de ojo a los niños, sobre todo cuando éstos son del sexo opuesto al del que llevan en su vientre [Freyermuth, 2003: 273].²²

22. En Argamasilla de Alba, España, no pueden mirar ni tocar a un niño, estando con la

Tabla 3.
Trastornos que provoca el cuerpo femenino liminar entre indígenas contemporáneos.

	Menstruante	Embarazada	Pariendo o recién parida
Debilita a los varones y a la familia.	✓		✓
Peligro de estar cerca de ellas y tener relaciones sexuales con ellas.	✓		✓
Empeora el estado de personas heridas o enfermas.		✓	
Provoca mal de ojo.		✓	
Afecta el crecimiento, maduración y abundancia de los cultivos.	✓		
Seca las plantas.		✓	
Enferma a los animales.		✓	
Afecta las propiedades curativas de las plantas medicinales.		✓	

- *Afecta el crecimiento, maduración y abundancia de los cultivos.* Los mochós (Chiapas) consideran a las mujeres durante “su regla” como símbolos de estado impuro, y pueden “contaminar” o “cortar” el proceso de crecimiento en los campos de cultivo, y aun deben abstenerse de limpiar los granos de las mazorcas porque si lo hacen serán escasos [Petrich, 1985:130-131]. Por su parte, los tzeltales consideran que la fuerza calorífica tan intensa que poseen provocará que la fruta verde nunca madure [Hermitte, 1992:59].
- *Seca las plantas y enferma a los animales.* Entre los zoques de Chiapas occidental y entre los zoque-popolucas de Veracruz, la mujer encinta puede hacer secar las plantas y enfermar a los animales [Córdoba, 1975:200; Báez-Jorge, 1970: 52].

sangre, sin producirle mal de ojo [Casas, 1989: 76]. En Asia, la mirada de una mujer embarazada provoca en los niños que el calor de su cuerpo penetre en el de él, ocasionándole una enfermedad a la que la caracteriza una temperatura elevada [Ramírez, 2000:47].

- *Afecta las propiedades curativas de las plantas medicinales.* Los tzotziles de Chenalhó piensan que la mujer embarazada no debe recolectar plantas medicinales porque perderían sus propiedades curativas [Freyermuth, 2003: 274].

DE LA PARTE AL TODO

Contamos con distintos conceptos aplicados a ciertos ámbitos de la sexualidad femenina que nos ayudarán a redondear las connotaciones que se tenía de las mujeres en estado liminar. El primero de ellos es *cocoxqui*, “enfermo”, utilizado para designar a los genitales femeninos externos (vulva y vagina) [López Austin, 1996 (1980), II:148].

No resulta extraña la aplicación de este término a dichos órganos, pues de ahí emana el líquido que carga las energías negativas que lo infestan todo. Ese es el lugar original de la sangre menstrual y de parto, líquido nocivo ante el que nada ni nadie está inmune.

La raíz de *enfermedad* también se halla en dos de los nombres dados a la menstruación, *ciuacocolli*, “la enfermedad femenina”, y *cihuah incocoliz*, “la enfermedad de las mujeres” [Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 22v, Siméon, 2002:112; López Austin, 1996 (1980), II:146], los cuales aludirían al estado de peligro, de daño, de desequilibrio en el que se encuentra la mujer en estos días.

Con respecto a embarazarse, tenemos el verbo *ococox*, “haberse enfermado”, cuya raíz sigue siendo la misma. Otros términos relacionados son *itlacauhqui*, “cosa dañada o corrompida, o mujer recién preñada”, e *itlacauiliztli*, “corrompimiento tal o preñez de mujer” [Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 43r].²³ Como se pudo observar, este grupo de vocablos que designan ámbitos femeninos comparten un mismo eje de creencias.

Para concluir, sólo resta señalar que las connotaciones atribuidas a los cuerpos tienen una lógica cultural. En este caso, resulta claro que en el pensamiento nahua se pasa de la parte al todo. Primero, la nocividad del líquido femenino toca su centro emisor y de ahí perturba todo lo relacionado con la sexualidad femenina. En otro nivel, el propio cuerpo femenino contagiado por ese perjuicio irradia todo a su alrededor, convirtiéndose en un foco de peligro.

²³López Austin [1996 (1980), I:337] considera que el significado de estos dos últimos vocablos se podría explicar por la concepción de que la acumulación de semen en el cuerpo de la mujer se pudre si no se logra un nuevo ser. Con base en la interpretación aportada a lo largo del artículo, diferimos de su opinión pues consideramos que estos términos refieren al estado de embarazo entendido como un periodo en el que el cuerpo femenino acumula la sangre menstrual, la cual ayuda a la formación del feto.

En este mismo sentido, la mácula femenina se extenderá aun cuando la mujer no se encuentre en estado liminar, pues, ¿quién garantiza que la mujer, aun cuando no sangre, no conserve alguna huella de sangre en sus órganos genitales? Puesto que a veces (con frecuencia) la mujer se encuentra en una condición de peligro, se vuelve nociva de forma permanente. Es cierto que lo es menos cuando su cuerpo no se encuentra en estado liminar.

BIBLIOGRAFÍA

Arqueología Mexicana

2003 Edición especial, *Aztecas*, textos de Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís Olguín, núm. 13, 86 pp.

Aguado Vázquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM, IIA, Facultad de Medicina.

Aguado Vázquez, José Carlos; María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM.

Alvarado Tezozomoc, Hernando

1987 *Crónica Mexicana, precedida del Códice Ramírez*, Manuel Orozco y Berra (notas), México, Porrúa, pp. 223-712.

Aramoni Burguete, María Elena

1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta.

Atcheson, Louise Patricia

1976 "Menstruation: Myth, taboo, belief and fact. A psycho-anthropological study of evaluations of female role, character and behavior, as reflected in menstrual myths, taboos, beliefs and facts", Thesis of PhD, New York City, University of New Y6r2.

Báez Cubero, Lourdes

2008 "El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra norte de Puebla", en Silvia Limón (coord.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 219-246.

Báez-Jorge, Félix

1970 "La vida sexual entre los zoque-popoluca de Soteapan, Veracruz", en *Anuario Antropológico*, núm. 1, Xalapa, Universidad Veracruzana, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela de Antropología pp. 48-64.

Bourdieu, Pierre; L. J. D. Wacquant

1995 *Respuestas para una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Casas Gaspar, Enrique

1989 *El origen del pudor*, Barcelona, Editorial Alta Fulla.

Códice Borbónico

1993 *Manuscrito mexicano de la biblioteca del Palais Bourbon: libro adivinatorio y ritual ilustrado, descripción, historia y exposición del Códice Borbónico por Francisco del Paso y Troncoso, con un comentario explicativo por E. T. Hamy*, edición facsimilar, México, Siglo XXI.

Códice Carolino

- 1967 "Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina", Ángel María Garibay (presentación), en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, UNAM, IIH, pp. 11-58.

Códice Magliabechiano

- 1970 **Codex Magliabechiano**, edición facsimilar, Austria, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz.

Códice Ixtlilxochitl

- 1996 *Apuntaciones y pinturas de un historiador*, México, FCE.

Córdoba, Francisco

- 1975 "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango", en Alfonso Villa Rojas, José Velasco Toro *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, México, SEP-INI (Serie de Antropología Social del Instituto Nacional Indigenista, 39), pp. 187-216.

Durán, Diego

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tomos, México, Conaculta (Cien de México).

Erikson, Erik

- 1978 *Infancia y sociedad*, Argentina, Ediciones Hormé.

Florentine Codex, véase Sahagún, 1950-1969.

Freyermuth Enciso, Graciela

- 2003 *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, Ciesas, Comité por una Maternidad Voluntaria y sin Riesgos, Inmujeres, Instituto de la Mujer, Miguel Ángel Porrúa.

Gennep, Arnold van

- 1986 *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

Héritier, Françoise

- 1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, España, Ariel.

Hermitte, Esther

- 1992 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas.

Hernández, Francisco

- 1959 *Historia natural de Nueva España*, en *Obras Completas*, tomo II, México, UNAM.
- 1986 *Antigüedades de la Nueva España*, Ascensión H. de León-Portilla (ed.), *Historia 16 (Crónicas de América, 28)*.

Holland, William

- 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, Daniel Cazés (trad.), INI (Colección de Antropología Social, núm. 2).

Hystoyre du Mechique

- 2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (paleografía y trad.), México, Conaculta (Colección Cien de México), pp. 113-166.

Ichon, Alain

- 1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, INI, SEP.

Kelly, Isabel; Héctor García Manzanedo et al.

- 1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz: Cultura y salud*, México.

Kirchhoff, Paul

1943 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, suplemento de la revista *Tlatoani*, México, ENAH.

Las Casas, Bartolomé de

1967 *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, 2 tomos, Edmundo O'Gorman (ed., estudio preliminar, apéndices, índice de materias), México, IIH, UNAM.

Laughlin, Robert M.

1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*, Washington, Smithsonian Institution (Smithsonian Contributions to Anthropology, 19).

Le Breton, David

2002 *La sociología del cuerpo*, Argentina, Nueva Visión.

León, Nicolás

1910 *La obstetricia en México. Notas bibliográficas, étnicas, históricas, documentarias y críticas de los orígenes históricos hasta el año 1910*, Tip. De la Vda. De F. Díaz de León Sucrs, México.

Lévi-Strauss, Claude

1997 *El totemismo en la actualidad*, Colombia, FCE (Breviarios).

Leyenda de los soles

2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (paleografía y traducciones), México, Conaculta (Colección Cien de México), pp. 167-206.

López Austin, Alfredo

1966 "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, IIH, UNAM, pp. 97-117.

1996 (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA, UNAM.

1998 "La parte femenina del cosmos", en *Arqueología mexicana*, vol. V, núm. 29, enero-febrero, pp. 6-13.

1999 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, FCE, pp. 47-65.

2003 *Los mitos del Tlacuache*, México, IIA, UNAM.

López de Gómara, Francisco

1922 *Historia general de las Indias*, 2 tomos, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Grandes viajes, 21).

Marion Singer, Marie-Odile

1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, México, INAH (Colección Regiones de México).

Molina, Alonso de

2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (estudio preliminar), México, Editorial Porrúa.

Montoya Briones, José de Jesús

2008 [1964] *Atlas: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Antropológicas.

Motolinía, Toribio de Benavente

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, IIH, UNAM (Serie de Historiadores y Cronista de Indias, 2).

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar

1922 *Naufragios y comentarios. Con dos cartas*, Madrid, Calpe.

Petrich, Perla

1985 *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, México, UACH, Centro de Estudios Indígenas.

Pomar, Juan Bautista de

2000 *Relación de Tezcoco en Poesía Náhuatl I Romances de los Señores de la Nueva España*, Ángel Ma. Garibay (paleografía, versión, introducción, notas apéndices), México, IIH, UNAM, pp. 149-219.

Quezada, Noemí

1996 "Mito y género en la sociedad mexicana", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, IIH, UNAM, pp. 21-40.

Ramírez Torres, Juan Luis

2000 *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, México, UAEM, Programa de comunicación de la ciencia y la tecnología (Cuaderno de investigación 10).

Rita, Carla M.

1979 "Concepción y nacimiento", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, Oaxaca, México, INI, pp. 263-314.

Roux, Jean-Paul

1990 *La sangre: mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península.

Sahagún, Bernardino de

1950-1969 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 vols., Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (traducido del náhuatl al inglés, notas e ilustraciones) Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The University of UTAH

1969 *Augurios y abusiones*, Alfredo López Austin (introducción, versión, notas, comentarios), México, IIH, UNAM.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (estudio introductorio, paleografía, glosario, notas), México, Conaculta (Cien de México).

Sedeño, Livia y María Elena Becerril

1985 *Dos culturas y una infancia. Psicoanálisis de una etnia en peligro*, México, FCE.

Siméon, Rémi

2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Josefina Oliva (trad.), México, Siglo XXI.

Tibón, Gutierre

1984 *Los ritos mágicos y trágicos de la pubertad femenina*, México, Editorial Diana.

Turner, Víctor W.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.

Los derechos políticos de las mujeres en el sistema de usos y costumbres de Oaxaca

Verónica Vázquez García

Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo

Resumen: *El trabajo analiza el ejercicio de los derechos ciudadanos de las mujeres, en particular el de la participación política, en el sistema de usos y costumbres. Se discuten dos variables: 1. El tipo de cargos que asumen las mujeres en el aparato político comunitario; 2. Su forma de participación en la asamblea ciudadana. El análisis cubre 19 municipios usocostumbristas oaxaqueños. La información se obtuvo de dos fuentes principales: 1. Un catálogo municipal que describe los procedimientos para nombrar autoridades; 2. Una serie de entrevistas realizadas a mujeres que gobernaron dichos municipios (18) o aspiraron a hacerlo (una). Se identifican cuatro formas de discriminación de género en los procedimientos para nombrar autoridades. Se reporta una creciente pero aún incipiente participación femenina en asambleas, la cual está supeditada a su estado civil, los intereses de grupos en el poder y la asociación cultural entre hombres y poder político. Se concluye que la presencia de mujeres en la presidencia municipal ha dejado un legado positivo para transitar hacia un sistema más abierto hacia la participación de las mujeres.*

Abstract: *This paper examines native women's exercise of citizenship rights, in particular that of political participation, within the Custom and Practice system. Two variables are discussed: 1) women's posts in the community power apparatus; 2) women's participation in assemblies. Analysis is based on 19 municipalities of Oaxaca. Data was obtained from two main sources: 1) a municipal catalog describing electoral procedures; 2) a series of interviews with women who ruled such municipalities (18) or aspired to do so (one). Four forms of gender discrimination in electoral procedures are identified. Women's participation in assemblies is increasing but still embryonic, since it is subordinated to women's marital status, the interests of groups in power and the cultural association between men and political power. The paper concludes that the presence of 19 women in the municipal presidency has facilitated the transition towards a system which is more open to women's participation.*

Palabras clave: *género, ciudadanía, poder municipal, Oaxaca.*

Keywords: *gender, citizenship, municipal power, Oaxaca.*

INTRODUCCIÓN

La ciudadanía asume distintas modalidades. La política incluye el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros. La civil se compone de los derechos para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad, a establecer contratos válidos y derechos a la justicia. Finalmente, la ciudadanía social se refiere al mínimo de bienestar conforme a los estándares predominantes en la sociedad [Marshall en Ranaboldo *et al.*, 2006].

Una discusión importante en torno a estos conceptos es quién tiene derechos ciudadanos. Se argumenta que han sido otorgados al núcleo abstracto denominado *humanidad*. Sin embargo, las feministas apuntan que en realidad sólo los hombres gozan de ellos. Fueron necesarias varias décadas de lucha para que las mujeres los recibieran. La ciudadanía femenina sigue siendo de *segunda categoría*, de tipo meramente formal, colocada dentro de un sistema de poder androcéntrico y masculinizante con acceso diferencial a los recursos políticos. En este sentido, el feminismo sigue representando uno de los mayores desafíos de la democracia [Fernández, 1995].

Otros grupos humanos cuyos derechos ciudadanos son escasamente reconocidos son los pueblos indígenas. Se trata de derechos colectivos a la autodeterminación, a la diferencia cultural, incluso al territorio, uno de los temas más espinosos en este conjunto de reivindicaciones. Dentro de estos derechos colectivos es necesario reconocer el reto que implica garantizar los derechos humanos de todas las personas, al tiempo que se construye respeto a la multiculturalidad [Bunch, 2000].

La adquisición de derechos ciudadanos de parte de mujeres indígenas ha sido doblemente complicada, puesto que se trata de combatir dos tipos de desigualdad: la de género y la de etnia. Las mujeres indígenas viven discriminación no sólo en la sociedad dominante sino al interior de sus propias comunidades. Las indígenas enfrentan el dilema de la resignificación de los derechos ciudadanos desde contextos culturales específicos, con el fin de construir visiones emancipatorias que no descarten la diferencia cultural al tiempo que permitan discutir abiertamente las tradiciones. La clave está en que puedan promover la renovación de tradiciones sin negar su participación en la lucha de sus pueblos; y sin dejar de ser culturalmente distintas a otras mujeres [Artia, 2001; Young, 2004; Arboleda, 2005; Altamirano, 2004; Hernández, 2008; Sierra, 2009].

Dentro de este marco de derechos ciudadanos emergentes, recientemente adquiridos, o mejor dicho, todavía en proceso de construcción y

significación, se inserta la discusión de la participación política de las mujeres en los usos y costumbres (uyc), sistema de autogobierno regido por cuatro principios: obligatoriedad, servicio, reciprocidad y prestigio [Canedo, 2008]. Aunque tienen sus orígenes en tiempos coloniales, los uyc son instituciones híbridas que se han ido formando a lo largo de la historia en la interacción entre lo local y lo nacional [Recondo citado en Hernández y López, 2007:268].

El presente artículo se propone analizar los derechos ciudadanos de las mujeres en el sistema de uyc, en particular su derecho a la participación política. El estudio fue realizado en Oaxaca, el único estado del país donde existe reconocimiento legal a los uyc como forma de gobierno.¹ Para que un municipio sea considerado de uyc, de acuerdo con la ley debe cumplir dos premisas establecidas en el artículo 132 del capítulo primero, Libro IV del Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPPEO): 1. Manifestar formas de instituciones políticas propias para la renovación de sus ayuntamientos; 2. Reconocer a la asamblea general comunitaria como el principal órgano de consulta y designación de cargos para integrar el ayuntamiento. Actualmente, 418 de los 570 municipios de Oaxaca se rige por el sistema de uyc. El estudio fue realizado en 19 de estos municipios.

GÉNERO Y USOS Y COSTUMBRES: EL DEBATE

Hay una relación estrecha entre ciudadanía, género y derechos de propiedad en el sistema de uyc. No se puede disfrutar de una ciudadanía plena sin el acceso a la tierra o el ejercicio de derechos económicos [Deere y León, 2000]. Las mujeres no tienen un acceso equitativo a la propiedad de la tierra, por lo tanto ejercen una ciudadanía incompleta [Altamirano, 2004]. Las normas de matrimonio, residencia y herencia propias de Mesoamérica son virilocales y patrilineales. Al casarse las mujeres viven en casa de sus suegros, perdiendo privilegios en su hogar de origen y subordinándose a la jerarquía interna en su familia de adopción. Asimismo, la tierra se hereda del padre a los hijos varones [Robicheaux, 2005]. Los hombres son con-

¹ En 1990, la Constitución de Oaxaca, en su artículo 16, reconoció la “composición étnica plural” de este estado. El Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (cippee) fue reformado en 1995 para incorporar los usos y costumbres (uyc) como forma de elegir autoridades municipales, y por segunda vez en 1997 para prohibir la intervención de partidos políticos en los procesos electorales de los 418 municipios regidos por uyc. Las reformas al código electoral fueron acompañadas de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas aprobada en 1998 por el Congreso local.

siderados responsables de la unidad familiar y deben asistir, participar y votar en asambleas, no así las mujeres [Bonfil, 2002]. En pocas palabras, la identidad comunitaria está dada por la posesión de la tierra. La afiliación de las mujeres a su comunidad es indirecta, está mediada por los hombres. Éstos son considerados de facto los *jefes de familia* y representantes de sus intereses ante la comunidad.

Algunas autoras señalan que los UYC conducen a la “reproducción del poder masculino” porque las mujeres ceden su estatus ciudadano al hombre mediante el matrimonio. Los hombres pueden asumir cargos altos en la jerarquía y “acceder a otros beneficios de orden económico como la posesión de tierra, simbólicos, como pasar a ser miembro pleno de la comunidad, y potenciales, como poder participar en la toma de decisiones” [Rasgado, 2004:231]. Críticas de esta postura argumentan que la preponderancia de los hombres en los cargos del ayuntamiento no necesariamente significa la exclusión de las mujeres del espacio público, ya que éstas ejercen influencia sobre sus parejas y son las guardianas de la buena imagen masculina, de forma tal que no necesitan participar de manera personal en lo público porque su pareja representa los intereses familiares. Una tercera postura apunta que, aunque es importante reconocer que la vida pública de las mujeres indígenas se entremezcla con redes de parentesco y es más amplia que lo que en general se acepta, esto no significa que haya armonía entre los sexos y que la toma de decisiones al interior de la familia sea equitativa [Velásquez, 2003].

En Oaxaca hay factores de cambio que están abriendo las posibilidades de participación femenina en la vida política de sus municipios, por ejemplo: la migración masculina [Perry *et al.*, 2009]. Zafra [2009] menciona además el incremento en el número de cargos comunitarios (demandados por nuevas escuelas, clínicas, programas gubernamentales) y la reforma municipal de 1983 que condujo a la profesionalización de algunas actividades en la gestión municipal. Dalton [2005a:61] coincide al resaltar algunas características para desempeñarse en el cargo: la importancia de conocer el mundo externo “para poder responder a las condiciones dispuestas por el gobierno central”; la creciente valoración del conocimiento administrativo y contable; y el enorme peso socialmente otorgado al nivel educativo de los que aspiran al poder. Esto hace que las mujeres que han migrado o estudiado tengan mayores posibilidades de ser aceptadas en el medio político local. Sin embargo, la creciente presencia femenina en el poder local no debe magnificarse, porque sería “como decir que porque se ha llevado a varios seres humanos a la luna, ya podemos vivir en la luna” [Dalton, 2003a:90]. Puede darse el caso de que las mujeres sólo conserven la ciudadanía de

sus esposos al tiempo que acumulan responsabilidades para ellas mismas [Velásquez, 2002].

En lo que queda del artículo analizamos los derechos políticos de las mujeres en 19 municipios oaxaqueños regidos por uyc. Se analizan dos variables de participación femenina: 1. El tipo de cargos que asumen las mujeres en el aparato político municipal; 2. Su presencia en la asamblea, el espacio ciudadano donde por lo general se nombran dichos cargos.

LOS MUNICIPIOS ESTUDIADOS

Los datos fueron obtenidos de dos fuentes principales, una secundaria y otra primaria. La primera es la obra de Aquino y Velásquez [1997] sobre los procedimientos de elección de autoridades en los municipios regidos por uyc en Oaxaca. Sus datos emanaron “de las respuestas directas de un cuestionario que se envió a cada ayuntamiento para ser respondido con total libertad y sin la mediación de encuestador”. Reconociendo que se trata de una fuente no tan reciente, es preciso decir que es extremadamente valiosa: es la única que existe sobre el tema que abarca a todos los municipios usocostumbristas del estado. La segunda fuente fue una serie de entrevistas realizadas con 19 mujeres del estado (cuadro 1), cuya única característica en común es que fueron nombradas presidentas en algún municipio usocostumbrista desde que los uyc fueron legalmente reconocidos (18); o fueron aspirantes a dicha presidencia (una, Eufrosina Cruz). Las mujeres fueron identificadas mediante una extensa revisión de fuentes [Dalton, 2003b; Barrera, 2006; Sistema Nacional de Información Municipal, 2008; *Enciclopedia de Municipios de México*, 2008; Instituto Electoral del Estado de Oaxaca, 2008] y entrevistadas en distintas ocasiones a lo largo de 2009 y 2010.

La muestra de 19 municipios es un reflejo de la diversidad de Oaxaca. Representa a cinco grupos indígenas (mixteco, zapoteco, mixe, chocholteco, chontal, mazateco) y los más numerosos del estado (mixtecos y zapotecos) contribuyen con un mayor número de presidentas. La ubicación de los municipios es variada: desde el noroeste del estado (frontera con Puebla y Veracruz) hasta el océano Pacífico; desde 30 hasta 2000 metros sobre el nivel del mar.

Datos del Sistema Nacional de Información Municipal (SNIM, 2008, la cual utiliza fuentes oficiales como Conapo, Inegi e Inmujeres) permiten las siguientes comparaciones. Todos los municipios tienen población indígena, salvo Villa Alta. Hay variedad en la cantidad de personas que conservan el idioma, desde Yucunama, Camotlán, Cansecos o Mixtepec, donde está prácticamente perdido, hasta Ayutla o Acatepec, donde la mayoría de la pobla-

Cuadro 1.
Mujeres entrevistadas por región, municipio y periodo de gobierno

Región	Municipio y periodo	Nombre de la mujer entrevistada
Mixteca	Santa Catarina Tayata, 1999-2001	Estela Reyes Ortiz
Mixteca	San Pedro Molinos, 2002-2003	Herminia Celia López Juárez
Mixteca	San Pedro y San Pablo Tequixtepec, 2002-2003	Genma Abigail Morán Morales
Mixteca	Santiago Yolomécatl, 2002-2003	Tomasa León Tapia
Mixteca	San Agustín Tlacotepec, 2002	Cecilia Lucrecia Sánchez Castro
Mixteca	San Pedro Yucunama, 2005-2007	Francisca Cruz García
Mixteca	Santa María Camotlán, 2005-2007	Isabel Mari H. Herrera Ramírez
Mixteca	La Trinidad Vista Hermosa, 2009-2010	Balbina Hernández Díaz
Sierra Norte	Santa Catarina Lachatao, 2002-2003	Rosa Hernández Luis
Sierra Norte	Guelatao de Juárez, 2008-2009	Gloria Rojas Solano
Sierra Norte	San Pedro y San Pablo Ayutla, 2007	Irene Hernández de Jesús
Sierra Norte	San Ildefonso Villa Alta, 2002-2004	Adela Isabel Sandoval Pérez
Valles Centrales	San Martín de los Cansecos, 1999-2000	Elsa Lara Mendoza
Valles Centrales	Santa Cruz Mixtepec, 1999-2000	Fabiola Gómez García
Valles Centrales	Tlalixtac de Cabrera, 2008-2010	Rafaela Hernández Chávez
Sierra Sur	San Carlos Yautepec, 1999-2001	Sofía Castro Ríos
Sierra Sur	Santa María Quiévolani, 2007 (no concretado)	Eufrosina Cruz Mendoza
Cañada	Santa Cruz Acatepec, 2008-2010	Martha Sara Pereda Hernández
Istmo	Santiago Astata, 2005-2007	Carmela Barrera Fermín

Fuentes: Dalton, 2003b; Barrera, 2006; Sistema Nacional de Información Municipal, 2008; *Enciclopedia de Municipios de México*, 2008; Instituto Electoral del Estado de Oaxaca, 2008.

ción habla su lengua materna. En todos los casos, son las mujeres quienes la conservan en mayor proporción. La mayoría de los municipios tiene niveles muy alto (cuatro) o alto (once) de marginación; sólo Guelatao tiene un nivel muy bajo, seguramente por la deuda histórica del Estado mexicano con la cuna de Benito Juárez.

En todos los municipios las mujeres presentan mayores tasas de analfabetismo que los varones. En la Mixteca las cifras varían bastante pero algunas comunidades (Vista Hermosa, Tlacotepec) presentan brechas de hasta 25% en detrimento de las mujeres. En la Sierra Norte destaca Ayutla, con un diferencial de 17%. Los Valles Centrales tienen la brecha más estrecha, siendo la más alta la de Mixtepec con 14%. En Yautepec y Acatepec hay una diferencia de 17%, y en Astata de 15%.

La mayoría de los municipios (14) tiene menos de 3000 habitantes, con un promedio de 2373 para toda la muestra. Astata y Ayutla rebasan los 3000 habitantes pero no llegan a los 5000 (3642 y 4319, respectivamente) y sólo dos municipios rebasan los 5000 habitantes pero sin alcanzar los 10 000: Tlalixtac (8378) y Yautepec (9857). Más de la mitad de los municipios (11) presentan tasas negativas de crecimiento poblacional.

El acceso femenino a los cargos

Velásquez [2003:156-159; cursivas nuestras] ubica a las mujeres en cinco espacios político-comunitarios. Primero, se asume que cuando se nombra a un hombre para un cargo su esposa (por ejemplo, la de un mayordomo) también adquiere responsabilidades, al punto de que ésta hace "*posible el convivio comprometido en el cargo*". En segundo lugar están los cargos de "*gestión para el desarrollo*" relacionados "con la salud y la educación, precisamente los campos de mayor incidencia de las políticas de gobierno trazadas para las mujeres". En tercer lugar están los cargos vinculados a "*la organización social, religiosa y festiva*", por ejemplo: ligas deportivas femeniles, patronatos, comisiones para eventos sociales, cargos de colaboración para el mantenimiento del templo (cantoras, catequistas). *La organización productiva* es el cuarto espacio. Pueden ser organizaciones impulsadas por el gobierno o tener carácter autónomo. En quinto y último lugar el "*poder público*", en donde la participación de las mujeres es baja, pero no por ello nula", ya que los cargos de presidente, síndico, regidor, son asignados a varones, con ciertos avances en la presencia femenina. En 1998-2001 fueron nombradas 32 concejales en 27 municipios; en 2002-2004 el número casi se duplicó (54 concejales pertenecientes a 41 municipios). En promedio, 8.5% de los municipios usocostumbristas tenían alguna concejala en el ayuntamiento [Velásquez, 2003]. Datos más recientes de Barrera [2006] identifican 54 regidoras nombradas bajo el sistema de UYC para el estado de Oaxaca.

A esta lista hay que añadir los *cargos administrativos* del gobierno municipal [(secretario(a), tesorero(a)] que pueden ser nombrados en asamblea o designados por el ayuntamiento en sesión de cabildo. A medida que los municipios se profesionalizan, estos puestos son asignados a personas que saben leer, escribir y contar, entre ellas algunas mujeres.

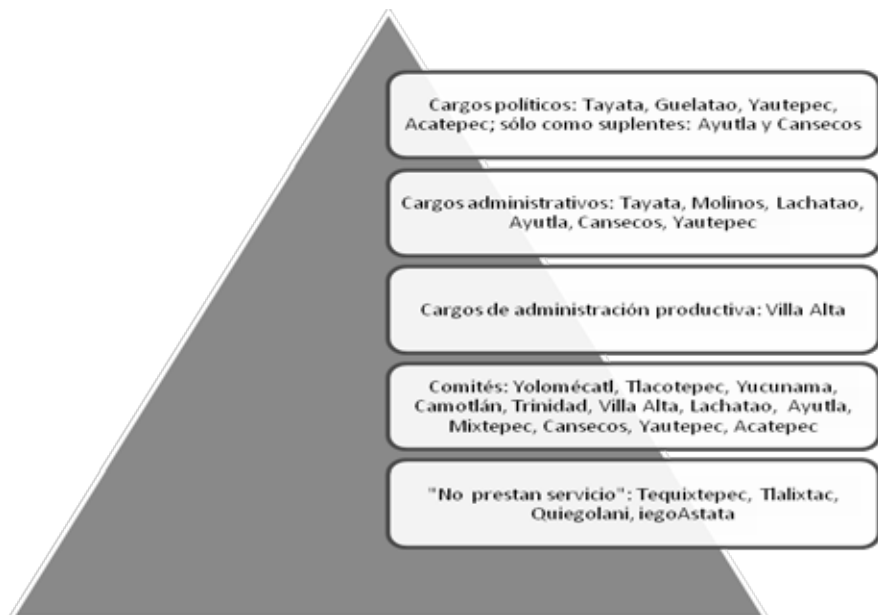
En los 19 municipios estudiados se identificaron cuatro formas de discriminación de género: vertical (la pirámide); horizontal (segregación de género); discriminación por estado civil (contra las mujeres con pareja); y la discriminación sin adjetivos, donde las mujeres no hacen ningún cargo por razón de su sexo. A continuación se explican cada una de ellas.

La figura 1 muestra que en cuatro municipios las mujeres no prestan cargos; en doce participan en comités; los cargos de administración productiva sólo fueron mencionados en Villa Alta (el único municipio mestizo); en seis municipios las mujeres ocupan cargos administrativos; y propiamente cargos políticos, ya sea como concejales o presidentas, sólo en cuatro. En dos casos más pueden hacerlo pero en calidad de suplentes [Aquino y Velásquez, 1997]. Se trata de un ascenso en pirámide; las mujeres abundan en la parte inferior y se presentan en menor medida en la superior. En esta pirámide, *los que mandan* (los concejales del ayuntamiento) son en su mayoría hombres; *las que ayudan a mandar* son mujeres; y las que *participan pero casi no mandan* son en su mayoría mujeres [IIDH, 2008; cursivas nuestras].

La composición actual del gobierno del municipio de Lachatao ilustra la metáfora de la pirámide. En marzo de 2010 había 43 cargos en el municipio, de los cuales más de la mitad (26) eran mujeres. Pero su distribución no es equitativa. Todos los concejales (cinco) son hombres mientras que los cargos administrativos y de comités (38) son mayoritariamente femeninos (26), a una proporción de dos mujeres por un hombre (cuadro 2).

Este fenómeno se presenta no sólo en Lachatao, sino en la mayoría de los municipios estudiados. Según Francisca Cruz, “se busca el apoyo de la mujer en otras actividades, por decir algo en la Conasupo... pero en actividades de cargo del municipio, no mucho”. Balbina Hernández coincide: “ellas se encargan de cumplir carguitos, no de la presidencia, como un comité del agua potable, comité del jardín de niños o de alguna otra institución educativa, pero ya cargos como estos pues no, lo que es el comisariado, lo que es la autoridad, no ha habido ninguna mujer hasta ahorita”. Cuando hay mujeres en cargos del poder público, éstas no siempre tienen poder de decisión o su labor es obstaculizada. Según Cecilia Sánchez “se han abierto las puertas, por ejemplo ahorita hay una regidora de salud y Caro que está de tesorera, sin embargo les dan cargos sin importancia porque no pueden tomar decisiones”. Las mujeres participan en los comités “con mayor fre-

Figura 1.
La pirámide de los cargos



Fuente: elaboración propia a partir de Aquino y Velásquez [1997].

cuencia. Si hace falta gente para ocupar una regiduría, sólo las nombran para cubrir el espacio" (Elsa Lara). A la única regidora que ha habido en Yucunama "la trataron de aburrir a como fuera, hasta que se fue... escasos dos meses estuvo, y de ahí no se contó con ninguna otra participación de mujeres en la política del pueblo" (Francisca Cruz).

El término "carguitos" utilizado por Balbina Hernández y el contraste que ella y otras presidentas hacen entre estos cargos y "la autoridad" ejemplifican varios puntos importantes: el bajo reconocimiento otorgado a las actividades femeninas; el escaso poder de decisión de las mujeres que las realizan; y su falta de acceso a cargos políticos del municipio.

Cuadro 2.
Cargos de hombres y mujeres en Lachatao, marzo 2010

Organismo	Hombres	Mujeres	Total
Concejales del ayuntamiento	5	0	5
Puestos administrativos	0	1 (secretaria)	1
Comité de salud	2	3	5
Comité de educación	1	2	3
Comité aula abierta	2	2	4
Comité del templo	1	2	3
Comité de Oportunidades	0	4	4
Comité de turismo	2	1	3
Comité del DIF	0	3	3
Comité Princesa Donají	0	3	3
Comité de cómputo	1	2	3
Comité de Centro de Asistencia Infantil	1	2	3
Comité de transporte	2	1	3
Total	12	25	43

Fuente: datos de campo, marzo 2010.

La pirámide tiene la función de techo de cristal para las mujeres.² Rafaela Hernández dudó mucho llegar a ser presidenta porque no había tenido ningún cargo y “tal vez tenía que demostrar, ser regidora”. Define su muni-

² La expresión “techo de cristal” se utiliza para nombrar las barreras que impiden a las mujeres llegar a los puestos más altos de dirección. Ejemplo de esta sólida y transparente barrera es el hecho de que del total de parlamentario(as) en el mundo, sólo 13% son mujeres. Mientras que ellas representan 40% de las afiliadas sindicales, sólo cuentan con la dirección del 1% de los sindicatos [Huerta, 2001].

cipio como un lugar donde “los comités pues ya están muy acostumbrados a que [las mujeres] participen, pero ya participar dentro de lo que es el cabildo es algo muy dado a los señores” (Rafaela Hernández).

Hay una segunda forma de discriminación además de la pirámide: la segregación de género, entendida como la intensidad en la que mujeres y hombres se encuentran separados entre sí en la estructura ocupacional [Cervini, 1999] o, en este caso, el sistema político comunitario. En los municipios usocostumbristas existe una asociación directa entre los roles tradicionalmente apropiados para las mujeres y el tipo de cargos que éstas pueden desempeñar. En los municipios donde las mujeres sí han asumido cargos de poder público, en general se trata de regidurías de salud y educación. Este es el caso de Yautepec y Acatepec. En el primero se encontró una regidora de salud, de profesión enfermera. En Acatepec, su presidenta en funciones señaló que algunos cargos son más factibles para las mujeres. La sindicatura y la presidencia implican, entre otras cosas, atender asuntos jurídicos y medir terrenos, tomar decisiones sobre conflictos sociales y el manejo de recursos naturales. En cambio, las regidurías de educación, salud y hacienda tienen que ver con escuelas, clínicas y operaciones contables, actividades consideradas más adecuadas para las mujeres.

Esta situación se presenta no sólo en la cúspide de la pirámide sino a todo lo largo de ésta. En Yautepec no sólo ha habido una regidora, sino también tesoreras, mientras que en los comités la participación femenina se concentra en comités de salud y del DIF. En Acatepec “las mujeres prestan su servicio en los comités de educación, de obras, de salud” [Aquino y Velásquez, 1997].

Guelatao y Ayutla son los dos únicos municipios donde se habló de topiles femeninos. La función de un topil es vigilar, cuidar y mantener limpio el palacio municipal; son entre policías y mensajeros, por lo que en realidad hay más hombres que mujeres en estos cargos. Las topiles de Guelatao enfrentan el inconveniente de tener que pasar la noche en el palacio. “Ahorita están tres mujeres de topil” y “vienen en el día, se están en el día, pero en la noche ya buscan a alguien para que se quede” (Gloria Rojas). Las de Ayutla se las ingenian de otra manera: “los hombres son los que se quedan a cuidar el palacio municipal y las mujeres, depende, [hacen] la limpieza del ayuntamiento o los trabajos donde pudieran, por su condición de mujer” (Irene Hernández). En ambos casos, los estereotipos de género (limpiar *versus* vigilar) le dan forma a los cargos femeninos.

La tercera forma de discriminación tiene que ver con el estado civil como condicionante para que una mujer acceda a un cargo de poder público. Estrictamente hablando, el término *comunero* se refiere a la tenencia de la tierra.

Un comunero es alguien que tiene derechos a ésta y puede participar en las asambleas de *bienes comunales* donde en general se tratan asuntos de límites de terrenos y validación de derechos. Por su parte, el término *ciudadano* alude al ámbito de la autoridad civil, propiamente la del ayuntamiento. Su labor es ejecutar las decisiones que se toman en asambleas *ciudadanas* sobre la distribución del presupuesto federal, el cual debe destinarse principalmente a obras de infraestructura básica: clínicas, escuelas, calles, alumbrado, etc. El estatus de ciudadanía está íntimamente asociado a la tierra. Es decir, el comunero es *de facto* ciudadano. La representación en ambos tipos de asambleas es a nombre de la familia y son los varones quienes asisten a los dos espacios: sus derechos a la tierra se traducen en derechos ciudadanos. Por el contrario, al no tener derechos directos a la tierra, las mujeres no gozan de derechos ciudadanos. “Cuando hay hombre en la casa, él es el comunero, y cuando no hay, pues uno es la comunera”, dice Rosa Hernández. Irene Hernández coincide: “cuando son matrimonios acude el esposo... y cuando no tienen esposo, es la mujer la que desempeña el cargo”.

Las mujeres pueden asumir cargos en calidad de representantes de una familia cuando el varón está ausente, ya sea por defunción, migración o separación. Se trata de un “estado de ánimo de pareja” que tiene que ver con “el poder que ejerce el hombre en su casa” (Sofía Castro). Las mujeres no participan en política porque “algunos esposos son celosos... como [yo] soy sola, soy viuda, por eso, pero las que tienen esposo no creo que las dejen... andar así como ando, y por eso no pueden aunque quisieran” (Martha Pereda). Tomasa León coincide:

las personas de las que te hablo que han sido regidoras, una es... divorciada, ya estaba divorciada cuando la llamaron a desempeñar el cargo, la otra es... madre soltera que... no tiene marido, no tiene obligación y yo que también soy madre soltera y me he dedicado más al trabajo, a la administración pública... no tengo problemas... de que me digan no [Tomasa León en Dalton, 2005b].

En Guelatao las mujeres son nombradas “como concejales (regidoras o síndico)” (sic), “de acuerdo a su desenvolvimiento cultural” [Aquino y Velásquez, 1997]. Pero son las viudas o madres solteras las que acceden a ellos: “si [las mujeres] tienen pareja... no las nombran” (Gloria Rojas). En el caso de que tuvieran una pareja no originaria de la localidad, las mujeres pueden conservar sus derechos ciudadanos cumpliendo con cargos administrativos, no políticos: “las nombran secretarías, las nombran otras cosas que sí pueden hacer” (Gloria Rojas). Darles cargos con mayor poder de decisión puede ser arriesgado, pues se trata de mujeres que ha establecido lazos familiares con un hombre que nació fuera de la comunidad.

Con esto no queremos decir que las mujeres sin pareja tengan fáciles las cosas. Aquellas que viven en el hogar paterno se quedan en una situación de minoría de edad, con las consecuencias negativas que esto conlleva. Su participación en cargos de la base de la pirámide no necesariamente se traduce en un mayor reconocimiento por parte de la asamblea comunitaria. En pocas palabras, las mujeres sin pareja tampoco están en condiciones de ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.

Finalmente están los cuatro municipios donde de manera formal se señala que las mujeres no asumen cargos, porque así es la costumbre: “no tienen la obligación de cumplir cargos”, pero pueden hacerlo “si son propuestas y apoyadas por el voto ciudadano” (Tequixtepec) o “en actividades propias de la mujer” (Quiévolani). “Por el momento [las mujeres] no prestan servicio” (Tlalixtác). “Las mujeres no tienen la obligación de cumplir cargos ni prestan servicio” (Astata) [Aquino y Velázquez, 1997]. La participación en el trabajo comunitario (tequio), la contribución para las festividades y la disponibilidad para el desempeño de cargos son requerimientos obligatorios para poder elegir o ser electo autoridad local. Al decir que las mujeres “no están obligadas” a hacer ninguna de estas cosas se justifica su estatus incompleto de ciudadanía [Hernández y López, 2006]. Eufrosina Cruz lo confirmó para el caso de Quiévolani, donde “no existe una lista de ciudadanas... nada más... de ciudadanos”.

Las presidentas señalaron la importancia de que las mujeres participen “en todos los puestos”. Sin embargo, lo hicieron desde un discurso esencialista que reivindica una supuesta superioridad moral femenina, cualidades innatas de gestión, mayor sentido de la responsabilidad, en lugar de los derechos políticos de las mujeres. “Las mujeres somos hábiles para la gestoría, insistentes y persuasivas”; tienen “poder de convencimiento” (Estela Reyes). Las mujeres son más dedicadas, conciliadoras, honestas (Tomasita León). La mujer es responsable, sensata y ahorradora (Gloria Rojas). La mujer “es más cuidadosa de los dineros, los distribuye bien” (Rosa Hernández). “Las mujeres somos más trabajadoras, le echamos más ganas” (Irene Hernández). Una mujer es “menos corrompible que un hombre” (Adela Sandoval). “La mujer es más comprensiva y accesible, además de tener la habilidad de solucionar problemas” (Fabiola Gómez). “La mujer es más responsable” (Elsa Lara).

La reivindicación de los derechos políticos de las mujeres está en función de su papel como educadoras de los demás y no de sus propias necesidades y derechos: “las mujeres somos las trasmisoras de la cultura, tenemos que practicar la igualdad de derechos y obligaciones” (Gloria Rojas). “Nuestra misma naturaleza nos ayuda, la condición innata de las mujeres

de velar por el bienestar familiar se traslada a nuestras comunidades con la intención de procurar la prosperidad de sus habitantes” (Estela Reyes).

Demandar el acceso de las mujeres a cargos de poder desde una posición esencialista o en función de sus papeles como madres de familia tiene consecuencias negativas para la equidad. Es sin duda una forma de justificar la entrada de las mujeres al espacio político, un lugar que a todas luces les es prestado [Hidalgo, 2000]. Pero es inconveniente afirmar que las mujeres poseen cualidades de superioridad moral, porque esto las condena a reproducir estereotipos de género y cierra toda posibilidad de debate sobre las diferencias entre las mujeres [Fernández, 2003]. Es necesario reclamar el legítimo derecho de las mujeres a compartir el poder con los hombres, sin tener que demostrar que son mejores que ellos.

LA PARTICIPACIÓN FEMENINA EN LAS ASAMBLEAS CIUDADANAS

La asamblea es el espacio ciudadano donde se decide sobre la mayoría de los cargos, por lo que no es ocioso preguntarse si la baja presencia de mujeres en cargos tiene algo que ver con su escasa participación en asambleas. En 10% de los municipios usocostumbristas de Oaxaca las mujeres no votan y tienen nula o escasa participación política; en 9% no votan pero ocupan cargos comunitarios; en 21% sí votan pero su nivel de participación es escaso o nulo; finalmente, en 60% sí votan, ocupan cargos y participan en la vida política de sus comunidades [Velásquez, 2003:153].

Según los datos que recabaron Aquino y Velásquez [1997], las mujeres participan en condiciones de equidad en las asambleas de la mayor parte de los municipios estudiados. En general, el texto señala que en éstas “participan todos los ciudadanos varones y mujeres mayores de 18 años”. Sólo en Molinos y Mixtepec se menciona como requisito el estado civil de las mujeres: sólo participan las casadas y viudas mayores de 18 años.

Las presidentas entrevistadas precisaron esta información; describieron el tipo de participación femenina que se presenta en sus municipios o especificaron los momentos en los que la comunidad se fue abriendo a ella. Por ejemplo, Francisca Cruz señaló que cuando ella fue nombrada “pocas mujeres habían, muy pocas, estaba a reventar, creo que ni había mujeres... puros hombres”. En el tiempo en que Herminia López fue presidenta había “un poquito de mujeres, mucho si eran veinte, porque las mujeres no tenían presencia, las mujeres nunca se acercaron al municipio”. Sofía Castro señaló que cuando ella fue nombrada las mujeres no asistían a la asamblea y mucho menos votaban. Para Eufrosina Cruz “es un sueño que [las mujeres de Quiogolani asistieran a la asamblea], estamos en esa lucha”. El día

en que se interrumpió la elección donde ella era aspirante a la presidencia “todos los que estaban votando por mí eran hombres, no mujeres... ni yo misma pude votar por mí”. Ese día se violaron “dos derechos humanos, mi derecho como mujer y de las demás... compañeras, y los derechos de los hombres que estaban apostando por una mujer”.

En algunos municipios la participación femenina en asambleas se incrementó precisamente cuando la presidenta asumió el poder, o cuando las mujeres vislumbraron la posibilidad de que una de ellas pudiera ser nombrada presidenta. Con su paso por la presidencia “ya las mujeres empezaron a participar”, señaló Herminia López; las mujeres “ya participan... yo creo que sí sirvió de algo”, dijo Elsa Lara. Sofía Castro creó “proyectos productivos para las mujeres” con el fin de “lograr la inserción de mujeres... en la lista de ciudadanas activas, porque el ciudadano activo es aquel que aporta, que contribuye, que da su aportación en tequio, en algún comité, en algún servicio que no sea retribuido económicamente”. Eufrosina Cruz ha seguido una estrategia similar, aunque no desde un cargo de poder municipal. En su municipio “arrancaron seis proyectos productivos exclusivos para las mujeres... de engordas ponedoras, una farmacia, una panadería, uno de corte y confección, uno de marranitos”.

Las mujeres de Mixtepec comenzaron a votar cuando Fabiola Gómez fue nombrada presidenta, específicamente un grupo de cerca de cien del cual ella formaba parte: “antes no participaban... no iban, pues pero a partir de que yo estuve, fue mi grupo [el] que más me eligió”. En Tlalixtac el voto femenino fue crucial para que Rafaela Hernández llegara a la presidencia, porque ella no había tenido otros cargos en el ayuntamiento. Según algunas mujeres de este municipio, varias “se lanzaron a la asamblea”, “había más mujeres que hombres”; éstos “ya sabían lo que se estaba preparando”. Cuando alguien la propuso para la terna, “todas aprovecharon” para convertir a Rafaela Hernández en la primera presidenta municipal de Tlalixtac.

Todos éstos son cambios paulatinos y recientes. Los especialistas [Bautista *et al.*, 2007; Morales, 2007; Vásquez *et al.*, 2007; Hernández y Carreño, 2007] indican que la participación de las mujeres en asambleas lleva cerca de una década, en algunos casos gracias al trabajo de los Centros Eucarísticos de Base que han resignificado el discurso eclesial sobre la justicia social, alentando la participación de las mujeres.

Las presidentas lo confirmaron. Las mujeres de Trinidad Vista Hermosa han comenzado a tomar la palabra en los últimos años: “anteriormente como que se les callaba más, pero ahorita en el poco tiempo que llevamos las mujeres sí tienen participación, piden la palabra y también preguntan” (Balbina Hernández). Esta presidenta lo atribuye a la migración masculina:

“cuando los esposos salen a trabajar lejos... quien asume el control es la mujer”. Martha Pereda indica que las mujeres de Acatepec “poco a poquito se van despertando... las mujeres, ya las que vienen sí se van preparando más o menos, vamos ganando lugar las mujeres”. Fabiola Gómez fue de la misma opinión: “muchas mujeres ya están organizando grupos... antes no hablaban en las reuniones... pero ahorita ya participan, al menos esa satisfacción me quedó, las mujeres ya empiezan a despertar”. Carmela Barrera igualmente señaló que “ya en los últimos años sí votaban las señoras”. Según Irene Hernández, las mujeres “ya llevan como 15 años participando... en las asambleas”. Rosa Hernández indica un periodo similar: “ya tienen muchos años que participan, desde el 90 o 93”.

La presidenta Cecilia Sánchez habló de movilización en razón de causas proselitistas: las mujeres “sí votan... incluso ya asisten a la asamblea, porque como les dan Progresá sí van, pero había alguien que las manejaba, esa es otra historia”. Algunos autores [Recondo, 2006; Hernández y López, 2006; Hernández y Carreño, 2007] coinciden con esta apreciación, al describir municipios donde las mujeres son invitadas a votar o al contrario, no se les permite hacerlo, dependiendo de los intereses del grupo en el poder. Las mujeres son vistas como botín más que como sujetas con capacidad de decidir por cuenta propia. “La participación de algunos sectores excluidos en los procesos electorales depende de los intereses de los grupos políticos que aspiran al poder, que según las circunstancias pueden promover o inhibir la participación de algún sector que tradicionalmente ha estado excluido, como las mujeres o los habitantes de las agencias” [Hernández y López, 2006:367].

A estos atenuantes hay que agregar el hecho de que el estado civil también es una limitante para que las mujeres participen en asambleas ciudadanas. Las mujeres de Guelatao se integraron “a las asambleas comunitarias desde el momento [en] que adquirimos la responsabilidad de representar a la familia, si somos viudas, madres solteras”. Actualmente “las puertas de las asambleas están abiertas para que todas y cada una de las mujeres expresen sus ideas”, aunque “claro, hay mujeres que no asisten porque ya sus esposos están representando a la familia, también es válido”. Vuelve entonces el argumento de que el hombre representa a la familia y que al participar en “comisiones, como ser parte del comité de escuela... o integrante de la comisión de festejos de la fiesta patronal, las mujeres, los hombres, niños y niñas participamos en el desarrollo comunitario”. No hay una reflexión sobre el distinto poder de decisión y prestigio social que implica cada cargo, ni de cómo se estructura una pirámide social donde las mujeres abundan en la parte de abajo y están ausentes en la de arriba.

Para el caso de Cansecos, Elsa Lara señaló que sólo participan “las [mujeres] que están solas, las que están casadas no, porque pues está el marido, dicen”. Eufrosina Cruz relató el caso de mujeres que “no tenían derecho a una letrina, a un piso firme, a un programa o a un proyecto... Las mujeres viudas... me decían, es que el presidente me dijo que primero tengo que buscarme un marido y después a ver si me lo da”. Las mujeres de Yautepec que poco a poco fueron adquiriendo estatus de ciudadanas también eran viudas y solteras: al cabo de “dos años cuatro meses ya había yo metido a las mujeres... a viudas, solteras”. Estela Reyes, de Tayata y Francisca Cruz, de Yucunama, señalaron que para poder votar en asambleas, las solteras y viudas deben tener hijos(as), es decir, no cuentan con derechos ciudadanos a título propio.

La falta de presencia femenina en asambleas comunitarias tiene consecuencias importantes. Rafaela Hernández describe una conversación que tuvo con mujeres que se quejaban de no poder participar en las asambleas de su municipio:

cuando hacen las asambleas autorizan cantinas, pero no autorizan el centro de salud, no autorizan las obras de beneficio... pal pueblo... y... es cierto, tienen una escuela primaria que... daba lástima... tenían un jardincito de niños, no tenían secundaria... decían las mujeres, es que ahí deciden los hombres (Rafaela Hernández).

CONCLUSIONES

Este artículo se propuso analizar el ejercicio de los derechos políticos de las mujeres bajo el régimen de UYC que opera en 418 de los 570 que conforman el estado de Oaxaca. Se estudiaron 19 municipios, recurriendo a dos fuentes principales: el catálogo municipal elaborado por Aquino y Velásquez [1997], en el cual se describe el procedimiento de nombramiento de autoridades; y una serie de entrevistas realizadas con mujeres que actualmente gobiernan o han gobernado estos municipios. El artículo se concentra en dos variables: 1. El tipo de cargos que asumen las mujeres; 2. Las formas en las que éstas participan en la asamblea ciudadana.

En relación con la primera variable, se detectaron cuatro formas de discriminación de género: vertical, horizontal, por estado civil y sin adjetivos o por razón de sexo. La tendencia es que las mujeres participen en cargos administrativos, que pueden ser o no ser asignados en asamblea (tesorera, secretaria); o en comités (de gestión del desarrollo) que generalmente sí lo son pero que tienen poco poder de decisión y reconocimiento social. En

esto consiste la pirámide de género, o discriminación vertical. La horizontal tiene que ver con la segregación de género en función de estereotipos femeninos. Los cargos de las mujeres constituyen extensiones de los roles de cuidado tradicionalmente asignados a su sexo, lo cual las encasilla en visiones esencialistas que prestan poco servicio a la lucha por la equidad. Se detectó también la incapacidad de concebir a las mujeres como personas individuales, autónomas, aun dentro de su propio colectivo. Sus derechos políticos están subordinados a su estado civil y condición de maternidad, lo cual constituye la tercera forma de discriminación. La cuarta y última tiene que ver con la exclusión de las mujeres de los cargos y el servicio comunitario en razón de su sexo. Son cuatro los municipios donde no tienen obligación de cumplir cargos y no prestan servicio: Tequixtepec, Tlalixtac, Quiévolani y Astata. Esto constituye 21% de nuestra muestra.

Las implicaciones de esta discriminación son múltiples. Las mujeres realizan innumerables labores para el desarrollo comunitario, pero son poco reconocidas y tienen escaso poder de decisión. Los roles tradicionales de género no sólo no se transforman, sino que se reproducen cotidianamente. Las mujeres rara vez llegan a puestos de poder, y para ejercerlo se tienen que declarar moralmente superiores a los varones. Hace falta mucho trabajo para derribar, una a una, estas formas de discriminación, que están profundamente enraizadas en la política de cada municipio.

Sobre la segunda variable, la participación de las mujeres en la asamblea ciudadana, hay que resaltar lo siguiente. Existe una gran discrepancia entre lo que dice el catálogo y lo que señalaron las entrevistadas, entre lo escrito en papel y la experiencia vivida. En el catálogo se afirma que las mujeres adultas participan en las asambleas independientemente de su estado civil. Pero las mujeres señalaron que la participación femenina en asambleas es un fenómeno reciente, todavía en gestación. Dijeron que ellas habían sido nombradas presidentas por una asamblea meramente masculina; que sólo las madres solteras y viudas con hijo(as) pueden asistir a las asambleas; que su participación suele subordinarse a grupos de interés, en general masculinos; que no hay lista de ciudadanas, sólo de ciudadanos. El tono positivo estuvo en el legado que ellas mismas dejaron con su paso por la presidencia o por la candidatura. En un tercio de los municipios (Molinos, Cansecos, Mixtepec, Tlalixtac, Yautepec, Quiévolani) las presidentas dijeron que las mujeres habían comenzado a asistir a asambleas o a votar a partir o después de su gestión.

Es cierto, una golondrina no hace verano, pero al menos anuncia las primeras gotas de lluvia. Queda pendiente seguir definiendo los mecanismos que favorezcan la participación femenina en el sistema de UYC. Hay

que realizar un ejercicio que rescate los mejores elementos de dicho sistema (la democracia directa, la noción del cargo como servicio, la capacidad para gobernar que se demuestra con trayectoria y hechos) al tiempo que se amplíen las definiciones de quién puede dar tal servicio. Este ejercicio forma parte del accionar de las mujeres que han llegado al cargo presidencial a pesar de los numerosos obstáculos aquí relatados. Cómo se convirtieron en presidentas (18) o en aspirante (una) al cargo más alto del ayuntamiento; cómo se mantuvieron en el poder; qué legado dejaron para que otras siguieran sus pasos, es una larga historia que por motivos de espacio tendrá que contarse en otros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

Altamirano Jiménez, Isabel Herrera

2004 "Ciudadanía y mujeres indígenas en Oaxaca: las paradojas de la tradición", en Edmé Domínguez (ed.), *Women in México: towards a new type of citizenship in the 21st century*, Finlandia, Haine Series, Nordic Network of Research on Women in Latin America, pp. 286-304.

Aquino Centeno, Salvador; María Cristina Velásquez

1997 *Usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca*, 5 vols., Oaxaca, Ciesas (Unidad Istmo), Instituto Estatal Electoral.

Arboleda, María

2005 *Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi*, Estudio RIMISPIEE, Quito [ref. abril 2010]. Disponible en web: www.sur.iucn.org/ces/documentos/documentos/998.pdf.

Artia, Patricia

2001 "Desatar las voces, construir las utopías. La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca", tesis de maestría en Antropología Social, México, Ciesas.

Barrera Bassols, Dalia

2006 "Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección. El caso de Oaxaca", en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* vol. 3, núm. 1, pp. 19-38.

Bautista, Juan Antonio; Javier Ramírez et al.

2007 "El sistema de usos y costumbres bajo el poder económico y político local en el municipio de Matatlán, Oaxaca", en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI editores, pp. 131-150.

Bonfil Sánchez, Paloma

(2002 "Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia", en Dalia Barrera (coord.), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, México, GIMTRAP, pp. 67-98.

Bunch, Charlotte

- 2000 "Rutas feministas hacia los derechos humanos en el siglo XXI", en Charlotte Bunch, Claudia Hinojosa y Niamh Reilly (eds.), *Los derechos de las mujeres son derechos humanos*, México, Edamex, pp. 241-251.

Canedo Vázquez, Gabriela

- 2008 "Una conquista indígena. Reconocimiento de municipios por usos y costumbres en Oaxaca (México)", en Alberto Cima Damore (comp.), *La economía política de la pobreza*, Buenos Aires, Clacso, pp. 401-426.

Cervini, Héctor

- 1999 "Medición de la segregación en la distribución del trabajo por género en México: 1960-1990", en *Análisis económico*, vol. XIV, núm. 30, pp. 113-144.

Dalton, Margarita

- 2003a "Zapotecas, chinantecas y mestizas: mujeres presidentas municipales en Oaxaca", en *Anthropológicas*, vol. 14, núms. 1-2, pp. 73-94.
- 2003b "Las presidentas municipales en Oaxaca y los usos y costumbres", en Dalia Barrera y Alejandra Massolo (comps.), *El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, México, GIMTRAP e Instituto Nacional de las Mujeres, pp. 237-280.
- 2005a "La participación política de las mujeres en los municipios llamados de usos y costumbres", en R. Angélica Castro Rodríguez (coord.), *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*, México, Educa A.C., pp. 51-84.
- 2005b *Presidentas de la comunalidad*, video, México, Ciesas, Frente Chatino de la Sierra A.C. y Fundación Ford.

Deere, Carmen Diana; León, Magdalena

- 2000 *Género, propiedad y empoderamiento. Tierra, Estado y mercado en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Ed., Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Enciclopedia de los Municipios de México

- 2008 [ref. diciembre 2008]. Disponible en web: www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/ELOC_Enciclopedia

Fernández, Anna María

- 2003 *La política, la sociedad y las mujeres*, México, Instituto Nacional de las Mujeres-UAM-Xochimilco.

Fernández Poncela, Anna María

- 1995 "Participación social y política de las mujeres en México: un estado de la cuestión", en *Las mujeres en México al final del milenio*, Anna María Fernández Poncela (comp.), México, El Colegio de México, pp. 23-84.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.)

- 2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Ciesas, PUEG/UNAM.

Hernández Díaz, Jorge; Anabel López Sánchez

- 2006 "La construcción de la ciudadanía en la elección de autoridades municipales: el caso de Concepción Pápalo", en *Estudios Sociológicos*, vol. 24, núm. 71, pp. 363-396.

2007 “El régimen electoral de usos y costumbres: una reproducción del régimen de partidos, el caso de Chiquihuitlán de Benito Juárez”, en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI editores, pp. 268-293.

Hernández Díaz, Jorge; Graciela Ángeles Carreño

2007 “Cuando la costumbre se hace ley. El caso de Santa Catarina Minas, Ocotlán”, en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI editores, pp. 294-327.

Hidalgo, Antonieta

2000 “Mujeres priistas destacadas: Algunas estrategias de ascenso y legitimación política”, en Dalia Barrera (coord.), *Mujeres, ciudadanía y poder*, México, El Colegio de México, pp. 295-342.

Huerta, María

2001 “Aún impenetrable el techo de cristal”, en CIMAC [ref. 8 de agosto de 2001]. Disponible en web: <http://www.cimac.org.mx/noticias/01ago/01080806.html>

Instituto Electoral del Estado de Oaxaca

2008 [ref. septiembre 2009]. Disponible en web: <http://www.iee-oax.org.mx/>

Instituto Interamericano de Derechos Humanos

2008 *Guía de capacitación de derechos humanos de las mujeres*, San José, Costa Rica, IIDH.

Morales Canales, Lourdes

2007 “Conflicto electoral y cambio social: el caso de San Miguel Quetzaltepec, Mixes”, en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI editores, pp. 151-174.

Perry, Elizabeth; Nishma Doshi et al.

2009 “Between here and there: ethnicity, civic participation and migration in San Miguel Tlacotepec”, en Wayne Cornelius, David Fitzgerald, Jorge Hernández Díaz y Scott Borger (coords.), *Migration from the Mexican Mixteca: a transnational community in Oaxaca and California*, San Diego, University of California, Center for Comparative Immigration Studies, pp. 207-235.

Ranaboldo, Claudia; Gilles Cliche et al.

2006 *Participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales: Bolivia, Colombia, Guatemala y Perú*, República Dominicana, INSTRAW.

Rasgado, Alfredo

2004 “Importancia de los rituales en las identidades étnicas y genéricas de los chanaleros”, en Mercedes Olivera (coord.), *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez*, UCACH, Conacyt y UNACH, pp. 221-253.

Recondo, David

2006 *Las costumbres de la democracia: multiculturalismo y democratización en Oaxaca* [ref. septiembre 2008]. Disponible en web: www.usosycostumbres.org/pdf/Multiculturalismo_2006.pdf

Robichaux, David

2005 "Principios patrilineales en un sistema bilateral: Herencia y residencia y el sistema familiar mesoamericano", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 167-272.

Sierra, María Teresa

2009 "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde a interculturalidad y los derechos", en *Desacatos*, núm. 31, pp. 73-88.

Sistema Nacional de Información Municipal, SNIM

2009 *Indicadores por municipio*, Instituto Nacional de Federalismo Municipal [ref. diciembre de 2009]. Disponible en web: www.inafed.gob.mx/snim.html

Vázquez de la Rosa Hernández, Miguel Ángel, Marcos Arturo Leyva Madrid et al.

2007 "Santiago Ixtayutla", en, Jorge Hernández Díaz (coord.). *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI editores, pp.250 - 267.

Velásquez Cepeda, María Cristina

2003 "Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas", en Paloma Bonfil Sánchez y Elvia Rosa Martínez Medrano (coords.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, México, Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 151-170.

Velásquez Cepeda, María Cristina

2002 "Migrant communities, gender and political power in Oaxaca", en Jonathan Fox y Gaspar Salgado-Rivera (coords.), *Indigenous Mexican migrants in the United States*, Estados Unidos, Center for U.S.-Mexican Studies, pp. 1-17.

Young, Iris Marion

2004 *La justicia y la política de la diferencia*, Valencia, Cátedra.

Zafra, Gloria

2009 "Por la ley o la costumbre: obstáculos en la participación política de las mujeres en el sureste mexicano", en Víctor Leonel Juan Martínez y Katya Salazar (coords.), *Derecho y sociedad en Oaxaca indígena. Logros alcanzados y desafíos pendientes*, Estados Unidos, Fundación para el Debido Proceso Legal, pp. 63-73.

Alteridad, etnografía y estereotipos de lo fantástico en la frontera México-EUA

Miguel Olmos Aguilera
El Colegio de la Frontera

*Here, we all do what has to b done.
Here, mixture is the root,
And the root that we bear within
simultaneously leaves its mark
with every step we take.
Here, we all do what has to b done.*

Bustos y Wickert, 2006, Aquí estamos... ya nos vamos

Resumen: *Debido a su heterogénea composición sociocultural, la frontera norte se ha convertido en una de las pocas sociedades con un mayor número de representaciones de alteridad. En este sentido, el presente artículo reflexiona sobre la relevancia del estudio de la alteridad en tanto dimensión fantástica de representación, y como fenómeno de reconocimiento desde la representación del otro como juego de espejos. Mediante el análisis de algunos de los componentes del imaginario histórico y cultural de la región fronteriza, y en particular de la ciudad de Tijuana, este artículo intenta explicar el fenómeno fantástico como un componente etnográfico de interpretación.*

Abstract: *The northern border has become one of the few societies with a greater number of representations of otherness due to its diverse cultural composition. In this sense, this article reflects the relevance of studying otherness as a fantastic dimension of representation, as well as a phenomenon of recognition through the representation of the other as if it was a set of mirrors. By analyzing some of the components of the cultural and historical imagery of the border region, and in particular, of the city of Tijuana, this article attempts to explain the fantastic phenomena as an ethnographic component of interpretation.*

Palabras clave: *alteridad, imaginario fantástico, etnografía, frontera.*

Keywords: *Otherness, fantastic imagery, borderline, ethnography.*

INTRODUCCIÓN

La frontera México-EUA es un escenario prolífico en fantasías, trastornos y delirios producto de una cultura inaprensible y vertiginosa en apariencia. En la región fronteriza se generan las representaciones imaginadas y los estereotipos más intensos de la vida binacional, desde lo exótico fronterizo hasta los mitos de indígenas y mestizos, incluyendo las trágicas historias de migrantes muertos en su travesía hacia Estados Unidos. Dichas representaciones se manifiestan en el contexto moderno y tradicional con múltiples facetas que van desde lo trágico-cómico, hasta lo religioso, político y estético como parte de este “intercambio global” con el vecino país del norte.

Este artículo tiene como objetivo de analizar y plantear una serie de reflexiones sobre el imaginario fantástico de diversas culturas que componen la sociedad fronteriza de México-Estados Unidos, destacando la dimensión imaginaria y estereotípica de la cultura como ficción y representación fantástica a partir de las evocaciones culturales sobre lo exótico. Por consiguiente, se aborda de manera muy general la construcción histórica de la alteridad y sus repercusiones en los mitos regionales contemporáneos. Una preocupación que genera la redacción de este escrito es la ubicación epistémica de los aspectos fantásticos de la etnografía, a los cuales se ha tenido acceso mediante investigación de campo, realizada inicialmente en las sociedades tradicionales indígenas y luego en la sociedad fronteriza tijuanaense, donde predomina la cultura popular del mestizo migrante. Así, las reflexiones siguientes no tienen otro objetivo que servir de hilo conductor para investigaciones más amplias sobre la dimensión imaginaria fantástica del estudio de la alteridad. Es posible encontrar representaciones materiales del *otro* de manera que converjan con las construcciones imaginarias entre culturas; dichas representaciones imaginadas de la alteridad se encuentran sobre todo en los estereotipos que cada cultura construye en su devenir histórico. (Entendido este estereotipo como un conocimiento colectivo, cuya operación mental proviene de un referente inmediato que libera al significante, sin mediar una posición razonada de su contenido.) Se parte del supuesto que tanto la identidad como la alteridad, y en especial esta última, si bien son fenómenos de construcción colectiva, ambos se elaboran como procesos inconscientes para cuyo análisis es necesario tener una estrategia deductiva.

En este sentido, la línea fronteriza tiene una representación real y legal para todos los que pretendemos cruzarla; no obstante, la población fronteriza ha construido una estructura imaginaria en torno a esta línea divisoria, que a su vez fundamenta otros rasgos de la cultura material propia de su

Figura 1.
Frontera México-EUA



Foto: Alfonso Caraveo

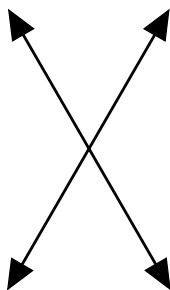
Cuicuilco número 50, enero-abril, 2011

conjunto social, situado a menudo en ambos lados de la frontera. Ejemplos al respecto son las expresiones artísticas plásticas y musicales de los grupos migrantes, creadas bajo un régimen mítico imaginario propio de esta región cultural.

Según menciona MarcAugé (1997), el régimen ficcional de la cultura fronteriza plantea múltiples identificaciones imaginarias sobre nuestra alteridad en relación con la identidad y alteridad del otro. Las identidades producidas en espacios culturales con una matriz aparentemente cambiante son resultado del desgaje identitario que a menudo puede definirse como un conflicto cultural entre grupos que habitan el espacio. Así, a diferencia de la ficción forjada a partir de la relación con el otro, la ilusión se genera a partir del imaginario individual que no deja de nutrirse, en cierta medida, de los sueños generados en colectivo; suponer que la línea fronteriza es una línea imaginada, en tanto que representación onírica de migrantes, es útil para situar los ejes de representación real de los mitos modernos y tradicionales, generados desde hace siglos y que hoy continúan su desarrollo propio.

Para el migrante reciente de población mestiza, el purépecha michoacano o mixteco oaxaqueño, el transitar en los límites culturales de la sociedad fronteriza significa acceder a una etapa entre lo fantástico-desconocido-peligroso y lo real-conocido-seguro. La pérdida de referencias culturales que sufre un sujeto al llegar a una cultura extraña presupone, de entrada, un peligro al desajuste de sus valores. Por esta razón, el migrante se representa al otro de acuerdo con sus parámetros imaginarios, fantásticos y culturales.

Peligro/Imaginario-Fantástico



Seguridad/Real-Material

Sin embargo, estas oposiciones se establecen de acuerdo con los referentes culturales colectivos e individuales que ha tejido la urdimbre simbólica de su cultura, y sus antagonismos e intersecciones dependen de las relacio-

nes entre el sujeto y su entorno. Por consiguiente, en el espacio constituido entre la realidad cultural propia y la representación cultural-fantástica ajena se define el terreno de la ficción, elaborada a partir de la diferencia cultural. Al respecto, Augé refiere:

...Si definimos los otros como una suerte de ficción (en la cual, no hay que olvidar, intervienen múltiples personajes raros: dioses, espíritus, brujos...), nosotros nos definimos por lo mismo como observadores objetivos, atentos por demás a no dejarnos arrastrar por las historias de los otros, a no dejarnos imponer un rol; al hacer esto, no pensamos en las ficciones que vivimos nosotros mismos (Augé: 1998-46).

Antes de exponer algunos ejemplos de la representación fantástica de la frontera, quiero precisar la noción de *representación* y de *fantasía* (Olmos, 2001), y su relación con la experiencia etnográfica. En la filosofía griega, la representación era una categoría recurrente. Este concepto ha tenido un sentido equívoco de manera constante. La etimología latina *praesentatio* alude al hecho de presentar, mientras que la *re-praesantatio* a “hacer venir, como poder-de-hacer-venir-a-la-presencia” (Derrida, 1980:13). El uso que Jacques Derrida (*ibidem*) le da al concepto de *representación* nos “re-envía” a dos sentidos diferentes. Por una parte, el de “hacer volver a” de manera repetitiva, y de *dejar volver*; y por otra, el *poder de repetir*.¹ Por otro lado, Frere (1980:194) señala que en francés la palabra *fantasía* ha sido a menudo traducida como *representación*. Dicho concepto también ha sido asociado entre los estoicos con la imagen mental; en particular, en los criterios de certeza de la percepción del objeto representado (*ibidem*). En efecto, la imagen es la base de la fantasía o la fantasmagoría (*fantastique* = ilusión), de la misma manera que el sentido de representación tenía relaciones sensibles en tanto que imágenes (*eidolon, eikon*) o representación imaginada. Por otra parte, la representación en Platón tomó el sentido de *imaginación creadora*, la cual generaría después el desarrollo de la teoría de la *mimesis* en su acepción de *presencia repetida*, es decir, una copia debilitada de las cosas (Ricoeur, 1980:51).

En este contexto, la discusión sobre la noción de lo real en etnografía es pertinente para el análisis del sentido de la representación fantástica fronteriza. En cambio, la definición de la etnografía tradicional como la “descripción” de culturas alejadas en tiempo y espacio ha pasado a ocupar un lugar diferente en los últimos 50 años. Si bien esta etnografía refiere el conjunto de técnicas y métodos de registro de una cultura, también ha vinculado las nuevas especificidades de las sociedades contemporáneas donde el investigador se involucra con la alteridad y su mismidad. Al interior del trabajo etnográfico, esta cultura intangible a la que pertenecen los sueños,

los goces y las fantasías, requiere de técnicas distintas a la descripción de la cultura material. Al respecto, he realizado una etnografía de las ficciones fronterizas en el contexto de la cultura regional, enfatizando las relaciones fantásticas que derivan de la necesaria relación entre el contexto cultural mexicano y el estadounidense.

Sin embargo, como veremos más adelante, la representación del *otro* es un proceso complejo, ya que la construcción de lo fantástico no depende de la elaboración que la población haga sobre sí misma, sino de la construcción que de ella se haga desde el exterior, lo cual marca la pauta para producir los estereotipos más fascinantes, que pese a no tener ningún vínculo con la cultura originaria, y ser sólo invención, son perfectamente reales en términos de significación (Hobsbawm, 2002). En este sentido, es preciso diferenciar entre la representación fantástica de los oriundos y la representación fantástica del exterior sobre la cultura fronteriza (figuras 2 y 3).

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD EN EL NOROESTE DE MÉXICO

De la misma manera como el salvaje aparece en el imaginario europeo nutrido de las crónicas e informes de misión, en la región fronteriza y del noroeste mexicano se gesta un proceso análogo en otros niveles. Antes de las incursiones de los misioneros jesuitas y militares provenientes de Europa, en Mesoamérica ya se concebía la idea de que el norte lo habitaba gente bárbara y salvaje, con una forma de vida muy diferente a la población que ocupaba el altiplano mesoamericano. En las crónicas del padre Kino, Pérez de Rivas y Cabeza de Vaca, entre muchos otros, ya se cultivaba la noción de alteridad como la sorpresa que se establece al confrontar los hábitos y pensamientos propios y civilizados frente a los ajenos o salvajes, más aún, cuando se tiene el prejuicio de que los otros pertenecen a un estatus inferior de la cadena evolutiva. Esta preconcepción sobre el salvaje se prolonga durante siglos como preludeo a la creación de la sociedad mestiza de la región. Así, a medida que proliferan grupos sociales el sentimiento sobre el otro se diversifica también en los mismos sujetos.

En los inicios de la colonización de lo que hoy llamamos el noroeste, el otro era identificado plenamente con el indígena, mientras que con la llegada del mestizaje y de las familias novohispanas que colonizaron del sur de Estados Unidos, en particular el sur de Nuevo México, las castas se acentuaron y proliferaron las diferencias culturales. Ahora el concepto *otro* ya no sólo se aplicaba al indígena o civilizado, sino que cada grupo comenzaba a construir sus referentes de identidad y alteridad con respecto a grupos ajenos.

Figura 2.
Emblema tijuaneño



Foto: Alfonso Caraveo.

CONSTRUYENDO AL OTRO, DE LA HISTORIA AL MITO

El examen sobre la identidad histórica, como parte de una experiencia de la diferencia cultural, nos remite a la revalorización de nuestra cultura y a un análisis exhaustivo de la identidad y valores de reconocimiento propio. Todas las sociedades están envueltas en el imaginario de su cultura en una época particular. A cada etapa de la historia de un país o una región la caracteriza un régimen imaginario específico. La realidad fantástica o imaginada es tan eficaz como la realidad material. Así, los mitos de los indígenas regionales son episodios que, sin estar situados en la historia, nos remiten al encuentro mismo del hombre con la naturaleza y su domesticación. De tal forma que en una secuencia temporal sería posible restituir el imaginario de las fases subsiguientes a la conquista española, o a la recomposición cultural de la región (Olmos 1999). Sin embargo, más allá de la sincronidad de los mitos como fenómenos ahistóricos, puede pensarse que la globalización de la sociedad contemporánea implementa tentáculos de poder y control ideológico, ligados inicialmente a los mitos para luego adjudicarles un hecho histórico particular. Tal como la estructura que soporta la diferencia, la identidad irrumpe en una dimensión no temporal; por ejemplo, en el mito los hechos articulados con la explicación de las diferencias culturales pueden ejemplificarse temporalmente.

Tal es el caso de la región septentrional del país, concebida como foco de atracción fantástica desde el siglo xvi. Esta línea cultural del norte de México comienza a dibujarla Cabeza de Vaca, quien, al terminar su odisea en el norte de la Nueva España, difunde las míticas imágenes donde abundan las aventuras, la riqueza y el desengaño identitario. A pesar de que el conquistador se convierte en generador de los mitos del noroeste, éstos se propagarían también mediante otros relatos y otras antiguas fantasías en las que intervienen hermosas mujeres Amazonas, siete cuevas y ciudades de oro, entre otros. Por otra parte, llegado el siglo xix, se descubre el oro californiano como un mito adicional que se incorpora también a la textura fantástica de los mitos norteros. Así se arriba al inicio del siglo xx, al cual lo caracteriza primero el paraíso de Capone después de la Ley Volstead o ley seca, que impedía en particular la venta y el consumo de alcohol en Estados Unidos. Décadas más tarde, la situación se caracterizaría por la migración masiva de miles de mexicanos que, con la esperanza de encontrar mejoras económicas, se contrataron para las actividades agrícolas en el vecino país del norte.

En el noroeste de México y la región fronteriza, la experiencia civilizatoria contemporánea se intensifica con la movilidad de personas establecidas lejos de sus lugares de origen. Actualmente, estos grupos se muestran

en un desfile de identidades en la que cada grupo expresa sus lazos de pertenencia más idealizada, la cual se confronta con sus referencias de alteridad. Todos los grupos incluidos —indígenas, migrantes u originarios poseedores de una tradición milenaria y que no sobrepasan el millar de individuos— se ven envueltos en un sistema mágico de identificaciones. La mejor manera de construir al otro a partir de nuestra propia subjetividad es recurrir a los mitos que contamos sobre su persona genérica. En todas las culturas se presenta la misma situación: la representación estereotipada de un informante o aventurero sobre una cultura desconocida dará, en forma recurrente, la pauta para que se invente la realidad sobre la cultura misma; en general, los mitos dan mayor información sobre el productor que sobre el sujeto que refieren. En esta región noroeste algunos de los relatos históricos se han ido mitificando, por lo que han alcanzado una dimensión histórica que los inmoviliza en el tiempo.

EL OTRO CONTEMPORÁNEO EN LA REGIÓN

El otro contemporáneo no es el mismo que el otro del siglo XVII o XVIII en el norte de México. La heterogeneidad cultural que ha impulsado la situación económica nacional, en el caso de los migrantes, además de los grupos indígenas originarios y la división política nacional, nos enfrenta con una gama por demás extensa de la ubicación de la alteridad. Las variantes indígenas, y mestizas, sumadas al otro no nacional inducen, por lo menos en las principales ciudades de frontera, como Tijuana, Mexicali o Ciudad Juárez, una visión cambiante de la alteridad que no se observa en otros países. Sin embargo, esta situación no se puede generalizar, ya que en el centro de los estados norteros —Sonora, Chihuahua y Sinaloa— y en territorios aislados de la sierra o e3 desierto el otro sigue siendo el indígena, el blanco o el mestizo.

En este sentido, el otro se sitúa de acuerdo con la posición que se asuma como sujeto colectivo. Para el indígena migrante, no sólo en la frontera con Estados Unidos, sino incluso en los prósperos campos del Yaqui o del Mayo, “el otro” lo representa el mestizo que lo explota y la cultura que debe aprender es aquella que paga su mano de obra. El extraño en el sistema social mexicano es invariablemente el indígena, que no sólo soporta la exclusión económica, sino el estigma de traer consigo hábitos y costumbres poco civilizados.

LOS ACTORES CULTURALES

La frontera norte y la ciudad de Tijuana a lo largo de su historia han construido una serie de representaciones fantásticas de los grupos que llegan a su te-

ritorio. La incorporación, deconstrucción y construcción de las identidades relativas y efímeras de la población migrante son los materiales elementales para las ficciones y fantasías culturales al interior del territorio fronterizo.

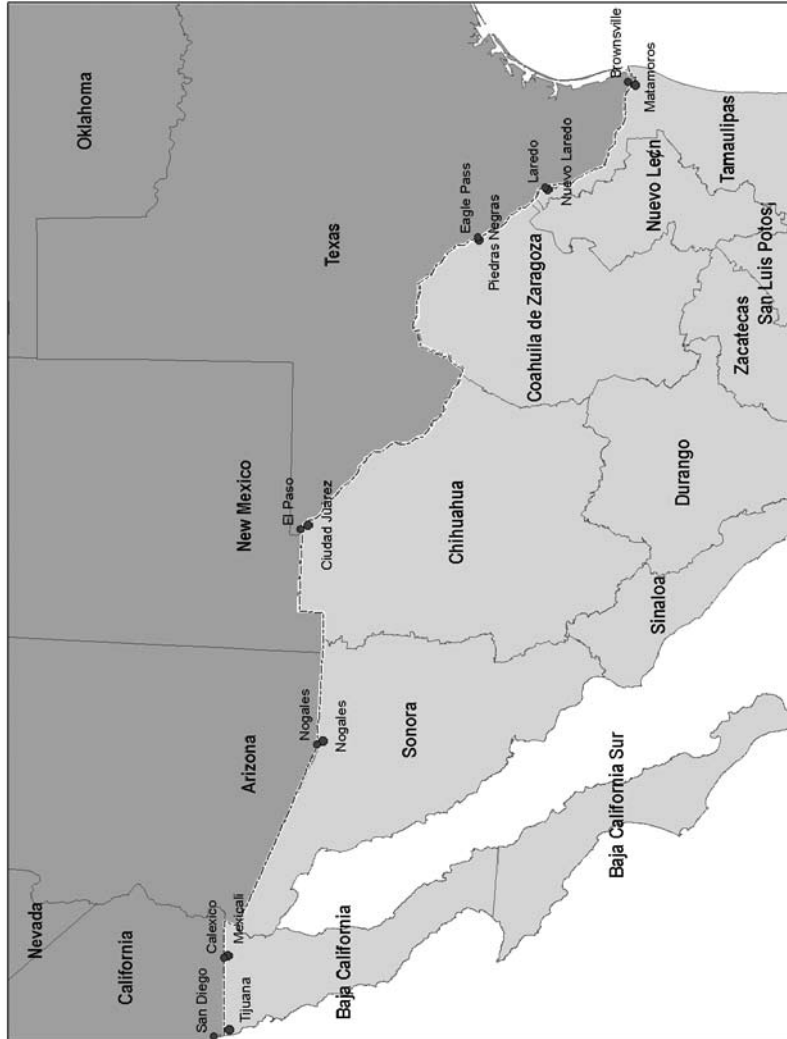
La heterogeneidad y cosmopolitismo de la región fronteriza forman parte de la fascinación que ejerce este espacio cultural. Tanto los llamados gringos como chicanos, migrantes mestizos, indígenas originarios y otros grupos de migración reciente han encontrado su lugar de asentamiento en ambos lados de la frontera. Todos en conjunto construyen un régimen imaginario con el que identifican a los otros de la moderna sociedad fronteriza.

El conjunto imaginario de los diversos grupos urbanos se construye de manera distinta al que generan las sociedades tradicionales. En la sociedad urbana este régimen abre referentes de reconocimiento que en un sistema cultural *tradicional* formarían parte de necesidades internas de un conjunto homogéneo. En oposición a lo que sucede en la cosmovisión de las sociedades tradicionales, donde a veces el enriquecimiento imaginario se genera como necesidad de elementos externos, a partir de las necesidades internas —en la lógica suburbana o subtradicional de la sociedad fronteriza— el intercambio de símbolos y personajes es tan intenso que el elemento externo se convierte en un patrón necesario, generador de identidades cambiantes y abiertas. Este tipo de sociedades modernas expanden anárquicamente sus representaciones simbólicas, tanto a partir del núcleo identitario como en torno a las identidades periféricas.

Por otra parte, al interior de este caótico intercambio cultural se encuentran casos donde la experiencia de alteridad depara violentos desajustes en las conductas y las referencias culturales sobre la realidad, la normatividad y las fronteras del otro. La representación fantástica se convierte así en una representación suficientemente *tergiversada* como para trastocar y violentar la percepción de la cultura de frontera. De acuerdo con algunos especialistas, estos estados delirantes agudos propios de esta región han sido definidos como *psicosis fronterizas*. Bajo estos estados límite, la población migrante encuentra en la religión alivio a sus carencias afectivas y a la frustración de sus anhelos. Para el migrante los puntos de referencia se trastocan de manera inmediata, tanto más cuando el individuo proviene de un núcleo o comunidad con lazos culturales más fuertes, como las comunidades indígenas, que los establecidos en la sociedad mestiza.

La supuesta globalización impone ahora, como nunca, un régimen de proliferación fantástica que en ocasiones trastoca los ejes de identificación, y en otras, refuerza los lazos identitarios ya construidos. Por esta razón, intelectuales, polleros, empresarios, indígenas y mestizos se ven envueltos en un sistema mágico de identificaciones y de alteridades de la ciudad fronteriza.

Mapa 1.
Región fronteriza



LOS MITOS DE LO FANTÁSTICO DE LA IDENTIDAD FRONTERIZA

En esta movilidad imaginaria los individuos viven sus propios mitos y reconfiguran paulatinamente la representación fantástica del *exótico*. Esta serie de representaciones permite a la población migrante asimilar el conjunto de obstáculos encontrados a lo largo de su trayecto. Sin embargo, este fenómeno mítico fantástico no se genera en un único grupo social, ni en un solo sentido. Para el mexicano asentado en Estados Unidos, el mito de la mexicanidad aumenta exponencialmente con la distancia física y temporal. El componente de solidaridad imaginado, así como el mito de origen de los hijos de Aztlán (lugar de donde partieron los aztecas como primeros mexicanos en el discurso nacional) se sublima con el pasar de los años.

Por el contrario, para el gringo la representación fantástica del mexicano evoca sobre todo la anarquía, la corrupción, la holgazanería y la libertad exótica. Estos elementos estereotipados siguen alimentando la visión de generaciones que se encuentran en la frontera estadounidense. La incertidumbre y temor de cruzar la línea fronteriza no sólo se representa de México hacia Estados Unidos, sino también en sentido inverso. El cruce de la frontera es para el gringo una transgresión imaginaria y representa la incursión hacia una sociedad "libre de normas". De la misma manera como los mexicanos cruzan con sus sueños y sus personajes fantásticos en busca de trabajo y un mejor modo de vida, los estadounidenses también acarrear sus mitos y sus monstruos fantásticos al momento de cruzar la frontera hacia México para embriagarse cada fin de semana. Por consiguiente, los migrantes no transportan sólo su ser físico, sino que cargan con sus santos, sus goces y todas sus fantasías, y con base en éstas elaboran la ficción sobre *el otro*. Dicha construcción, como ya señalé, será un arma de supervivencia identitaria con la cual transformarán la realidad cultural, desde el momento de su salida hasta establecerse en un lugar determinado.

La visión del otro la elabora la población asentada por varias generaciones; lo mismo que los marroquíes en España, los árabes en Francia, los turcos en Alemania, o bien los migrantes provenientes de Europa central del antiguo bloque socialista. La visión estereotipada en la frontera entre México y Estados Unidos es aquella que señala a la población migrante como la causa de todos los males de la sociedad fronteriza. Sin embargo, si bien dicha población migrante constituye un reacomodo de identidades y alteridades representa también el saneamiento del etnocentrismo regional.

LOS SUEÑOS DE LOS VIAJEROS Y PERSONAJES FOLCLÓRICOS

En la incertidumbre y vulnerabilidad migratoria el individuo desata un mecanismo de adaptación particular en el que participan personajes y creencias que lo guían hasta su destino. El personaje de Joaquín Murieta es un ejemplo de los mitos fronterizos. Esta leyenda, transmitida durante más de un siglo por varias generaciones, posee múltiples variantes. Según una familia tijuanaense, el tío Joaquín pierde a su esposa e hijos y después se convierte en la pesadilla de los gringos. En otra variante de este mito, el personaje de Murieta lo recupera Pablo Neruda. Dicho héroe, originado durante el siglo XIX, aparecerá de manera recurrente en otra de sus versiones bajo personajes como el Zorro. Sin embargo, este arquetipo del justiciero fronterizo también se representa en antiguas series televisivas, y se le asocia con el *Cisco Kid* o con el mismo *Llanero Solitario*. Éste evoca al pionero justiciero que lucha contra todo tipo de injusticias, cuyo amigo Toro, de origen supuestamente apache, llama al enmascarado *kimosabi*, que en la lengua de los yaquis significa amigo. En esta misma lógica se inscriben héroes indios como Daniel Boone, que establece contacto entre los indios y los pioneros americanos.

EL MIEDO AL OTRO: ENTRE LO LIMINAL, LO MALO Y LO CORRUPTO

En su lucha por vencer el miedo a la alteridad las culturas fronterizas construyen su identidad mediante la representación fantástica de *los otros*, intentando negociar ciertos rasgos de su experiencia cultural con el fin de reincorporar nuevos elementos a su corpus identitario. En este tipo de sociedades, fragmentadas y heterogéneas, el olvido se convierte en el mecanismo que echa a andar la transformación identitaria en el terreno de la ficción. En este mundo encarnado por la ilusión y las apariciones, somos testigos de una guerra de identidades imaginadas y representaciones fantásticas de la alteridad. De tal modo que al interior de estas sociedades existen aquellos individuos que detentan un bagaje cultural e individual suficientemente consistente que les permite la confrontación a lo distinto. Sin embargo, existen también culturas e individuos que perciben los nuevos signos culturales como entes transfigurados que vulneran su corpus perceptivo y normativo de la realidad. Así, las transformaciones y trastornos de la identidad, ligados con el mundo fantástico, van de la mano con la ideología de cada cultura que pretende instaurar formas específicas del conflicto entre diferentes formas de percibir el mundo.

La llegada de una cultura distinta atraviesa un estado liminal similar a los ritos de paso. En el proceso de elaboración de la alteridad el migran-

te confronta al otro mediante su construcción fantástica. En estos tipos de estado transitorios se sufre por lo que se deja, y por la incertidumbre de enfrentar el futuro desconocido. De tal forma que el rito de paso exorciza los miedos reales y los temores imaginarios. Sin embargo, no basta franquear los obstáculos elaborando sueños y fantasías, sino que es necesario divulgar la superación del umbral de peligro que otorga inmediatamente un nuevo estatus al iniciado.

Figura 3.

Señal de tránsito en Estados Unidos



Foto: Alfonso Caraveo.

“Decir que los jóvenes (migrantes) están en peligro de muerte es afirmar que un individuo que se sitúa fuera de las estructuras admitidas y que penetra en una región marginal se encuentra a merced de un poder tal que es capaz ya sea de suprimirlo o de convertirlo en hombre” (Douglas 1971:13). O como dice la tradición popular: “lo que no mata engorda”. El mecanismo de conversión a una nueva cultura es la germinación cuyo resultado es el nacimiento de un nuevo ser y un nuevo desafío. En esta zona de nadie, la experiencia del migrante se presenta como una suerte de metamorfosis cultural.

EL TRASTORNO EN EL RÉGIMEN INDÍGENA

Los pobladores más antiguos de la región, o indígenas originarios, también participan de alguna forma en esta guerra de imágenes de alteridad. Debido a sus características históricas de colonización y como producto de un exterminio feroz del sistema de misiones —en toda la península de Baja California—, la población indígena originaria no supera el millar de habitantes. Por otro lado, en el norte de Sonora, al interior de las misiones que fundara originalmente el jesuita Eusebio Kino, los indígenas pápagos suman entre 1000 y 2000 en el lado mexicano, mientras que en Estados Unidos sobrepasan los 20 000 individuos. Los indígenas pápagos, o *tohono o'otham*, en México, comparados con los que habitan en Arizona, son una minoría que se resiste a abandonar su territorio de origen.² Los yaquis o *yoremes* es otro grupo fronterizo que aun cuando su colonia en Arizona no tiene más de 80 años, contrariamente a lo que sucede con los pápagos, representan sólo un mínima parte de su cultura, cuyo grueso de la población se encuentra en el estado de Sonora.

Si bien los pueblos indígenas de México se insertan en la dinámica contextual de lo que se ha llamado la modernidad, y han visto modificar aspectos fundamentales de su cultura, esta categoría de lo global les ha reservado también un lugar totalmente particular. En la frontera norte de México la tradición ha encontrado un *impasse* como en ningún otro lugar del país. Si echamos un vistazo a las *comunidades* indígenas de la frontera, nos percatamos de la marginalidad en la que viven los que la Constitución reconoce como ciudadanos mexicanos. No obstante, lo que nos interesa sobre esta marginalidad es la restitución del proceso por el cual la neocolonización imaginaria ha sido construida.

De la misma manera como se ha desarrollado el proceso de colonización en otros países, desplegando mecanismos de control y conversión que luego funcionarían por sí mismos en la sociedad conquistada, en el norte de México la colonización del imaginario estético parte de la evangelización jesuita del siglo XVII. En aquel tiempo se establecieron ciertos principios que determinarían después la dinámica de sumisión indígena, tanto hacia su dios cristiano como a las instituciones generadas en las nuevas colonias. Con una diferencia de más de cien años con respecto al centro de México, la conquista espiritual de la región norte de la Nueva España plantea otras fronteras culturales. La diferencia cultural de los habitantes del norte generó un tipo distinto de evangelización, y por lo tanto, otro tipo de sociedad. La transformación del sistema de creencias indígenas se presenta en todo el continente, pero las particularidades señaladas le dieron otro carácter a la región.³

Desde hace por lo menos mil años, las culturas inmersas en esta área poseen fuertes diferencias culturales con el altiplano mesoamericano en el centro del país. Estas diferencias se presentan pese al proceso de colonización y conquista. Por esta razón, la conquista indígena fue más tardía, pues la belicosidad de estos indígenas superaba por mucho la de sus homólogos del centro; por consiguiente, su pacificación fue también más costosa para la corona española de los siglos xvii y xviii.

EL RACISMO Y LO SALVAJE

Como hemos señalado, la construcción y desarticulación fantástica del *otro* se vincula también con fuertes sentimientos de exclusión y racismo configurados desde el tiempo de la Colonia. Por consiguiente, el racismo contemporáneo, situado a menudo en una idea similar al del salvaje del siglo de las luces europeo, alimenta sentimientos de exclusión prolíficos en ambientes coloniales. Este neocolonialismo producto de la escenificación del *otro* es, sin embargo, un fenómeno desarrollado en todos los países colonizados, con un alto porcentaje de población mestiza, y en aquellos pueblos en donde otros grupos externos cuestionan la identidad hegemónica.

En el caso nacional, la construcción mítica y fantástica del *otro* se nutre a partir de las grandes diferencias entre la gente del norte —llamada chichimeca desde la época prehispánica— con respecto a la población sureña, heredera de una tradición de agricultores y no de caza-recolección, como es el caso de muchos grupos indígenas nortños.

El racismo de la región fronteriza se nutre directamente de este proceso histórico, ya que integra otros conjuntos míticos provenientes de una cultura regional a la cual de forma en la actualidad la población mexicano-americana. En este contexto de ideas preconcebidas sobre la alteridad en la época contemporánea, el peso del sentimiento racista, cuya construcción fantástica del *otro* es estructural, no se desarrolla por igual en los distintos estratos de la sociedad fronteriza. Los indígenas migrantes junto con los indígenas originarios son uno de los grupos que más excluye la sociedad mestiza y urbana.

Por otra parte, así como el mexicano ha sido proyectado fuera de sus fronteras con una serie de clichés sobre lo “corrupto” y desorganizado de su cultura, estos estereotipos y fantasías no se restringen al ámbito externo, sino que se reproducen al interior del territorio nacional. Otros grupos de la región fronteriza elaboran entre sí fantásticos clichés sobre la cultura de los indígenas, de los migrantes y todos aquellos ubicados en las capas inferiores de la jerarquía social. En cierto sentido, la falta de representaciones míti-

cas sobre lo diferente suele generar sentimientos de exclusión; sin embargo, si bien es cierto que estas emociones proliferan en la región fronteriza, sobre todo en las últimas décadas, el proceso se inició históricamente con los primeros asentamientos hispanos.

A pesar de que la oposición fundamental entre las grandes alteridades se sitúa entre México y EUA, como culturas nacionales, el peso de la intolerancia al interior de cada nación no se soporta por igual en los estratos sociales que la componen. En consecuencia, las elaboraciones fantásticas del mexicano o del gringo, tienen matices muy diferentes para cada caso. Por ejemplo, para los migrantes indígenas y los indígenas originarios la situación se torna más compleja, ya que además de construir al “otro nacional” deben elaborar y padecer la exclusión de los mestizos.

FINALE: LA REPRESENTACIÓN FANTÁSTICA DE LA FRONTERA

Como se apuntó al inicio de este trabajo, las fronteras entre los grupos sociales se construyen en buena medida desde lo fantástico en el terreno de la ficción. Esta representación del entorno no es una copia física de la materia percibida, sino que incluye el aspecto imaginario y fantástico que articula, a su vez, el material sensible atrapado por la experiencia cultural, y que a menudo se vuelca sobre la creación estética: música, murales, música electrónica y música comercial.

Al tomar distancia del exterior y crear lazos de identidad al interior del grupo, la representación fantástica actúa independientemente de que los conjuntos culturales establezcan contacto *real* con *otros grupos*. Por ejemplo, los indígenas de las colonias migrantes no establecen nexos importantes con grupos mestizos. Por su parte, los indígenas originarios tampoco poseen un contacto eficaz con los indígenas migrantes ni con los grupos mestizos. Cada grupo o *ghetto* se reproduce internamente, y sólo mantiene los nexos imprescindibles con el exterior.

El mecanismo de pensamiento fantástico lo nutren, en primera instancia, los signos de las operaciones estereotípicas, las cuales dependen de la ubicación del observador. Así lo menciona Manu Chao en una de sus canciones: (“Tijuana, tequila sexo marihuana”), en cuyo caso nos situamos sobre todo en el contexto europeo. No obstante, existe un abanico de interpretaciones sobre la frontera. Las representaciones fantásticas del *otro* han fortalecido la cultura tradicional y popular de la población indígena y mestiza. En Estados Unidos, los murales chicanos son un ejemplo de tantas expresiones artísticas fronterizas, y son sin duda un síntoma de la fortaleza de su identidad.

Figura 4.
Arte fronterizo



Foto: Alfonso Caraveo.

En resumen, es preciso diferenciar que las expresiones fantásticas desde la cultura tradicional y de la cultura *moderna* o urbana no poseen el mismo sustrato ni difusión. En un caso hablamos de simbolismos estructurantes de la vida social, mientras que en la modernidad nos referimos a simbolismos pasajeros y cambiantes. De tal modo que las representaciones fantásticas tienen lógicas distintas, lo que depende del tipo cultural que las genere y las perciba.

Finalmente, señalaremos algunos mitos urbanos asociados con los múltiples estereotipos que aun cuando han sido generados a menudo desde el exterior, han producido gran número de identificaciones en la cultura mestiza. Sólo para enumerar algunos, podríamos ubicar las fantasías que

envuelven al contrabandista y a la cultura del narcotráfico. La cultura artística asociada con el narcotráfico también ha sido una rica fuente de inspiración para cineastas, artistas y compositores de la región fronteriza y del noroeste de México. Sin embargo, este fenómeno no se restringe al campo de lo local, sino que abarca amplias esferas de la creación artística al exterior de las fronteras nacionales. Sólo para citar algunos ejemplos, tenemos las películas *Trafic*, *21 gramos*, *Babel*, y la novela *La reina del sur*, de Arturo Pérez-Reverte, entre otras manifestaciones.

Por otra parte, encontramos las fantasías surgidas del imaginario local tijuanaense. Sin una fuente precisa más que la tradición oral urbana, se tiene información de que en algún antro nocturno de la ciudad existe un burro que se ha convertido en icono del turismo extranjero aficionado al bestialismo. Este tipo de relatos los fomentan taxistas y los gringos asiduos a la vida nocturna. Pese a que nadie lo conoce, este personaje lo comentan con amplitud los turistas. Así, dicho mito se ha arraigado poco a poco en el imaginario del fuereño. En esta serie de representaciones destaca también el burro-cebra como imagen del turismo tijuanaense. En realidad, se trata de un burro pintado de cebra, que pese a lo evidente, el atractivo es que el fuereño viva su ficción y se tome la foto con un sombrero de charro mexicano. De la misma manera, existen otras fuentes del pensamiento fantástico como *antros* de nudismo y de *table dance*. En estos lugares se reúnen locales y fuereños para a ver a las rubias o güeras de Europa del este, antes de que éstas sean deportadas a sus países de origen. Por otro lado, uno de los focos de fantasías nocturnas más prolífico de la zona de tolerancia de la calle Coahuilason los antros de travestismo. En éstos es posible encontrarse con el doble de personajes de la farándula. Los artistas locales interpretan personajes como Lola Beltrán, Rocío Durcal o Laura León. En este contexto, cada objeto y figura del contexto imaginario se convierten en el soporte de diversas representaciones fantásticas. A menudo éstas se insertan en el mundo de la droga y de la prostitución, pero no necesariamente.

En la última parte de nuestro recorrido constatamos que los monstruos y personajes fantásticos representados en el cine *hollywoodense* no distan mucho de la realidad fantástica fronteriza. Los vehículos de la globalización y la sobremodernidad recobran vida particular en esta región, cuyo régimen imaginario posee características específicas. Así, el monstruo mítico del imaginario ancestral y el monstruo urbano contemporáneo parten de una lógica transgresiva, en ambos casos la representación fantástica se convierte en la sublimación y en la violación de las normas culturales para poder asir a los otros, que somos nosotros mismos.

Notas

¹ En francés la representación refiere *volver a presentar* bajo la palabra *renvoi*, que significa, literalmente, “hacer volver”. Sin embargo, en español se le traduce, en forma literal, como “reenviar”.

² La desestructuración de cada grupo indígena fronterizo plantea otras interrogantes sobre su propia lógica histórica y social, depende sólo de cómo se ha venido extendiendo el sistema global en el ámbito socioeconómico; su análisis requiere otro espacio.

³ Por ejemplo, como ocurre en el caso de los pápagos, el dios *Itoy* o “hermano mayor” es asimilado a la persona del jesuita Eusebio Kino. Los signos de las creencias propias se han ido trastocando vertiginosamente desde el siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

Astorga, Luis

1996 *Mitología del narcotraficante*, México, UNAM, Plaza y Valdés.

Augé, Marc

1997 *La guerre des rêves. Exercices d'Ethno-Fiction*, Paris, Editions du Seuil.

1998 *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot & Rivages.

Braniff, Beatriz, et al.

2001 *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta/Editoriale Jaca Book.

Bustos, Francisco J.; Wickert, Michael Cheno

2006 *Aquí estamos... ya nos vamos*, National City, Red Calac Arts Publications.

Clavijero, Francisco Xavier

1986 *Historia de la antigua o Baja California* [1789], México, Universidad Iberoamericana.

Consejo Nacional de Fomento Educativo, El Colegio de la Frontera Norte

1995 *Voces de Calafia*, México, Conafe, Colef.

Derrida, Jacques

1980 "Envoi" dans *Actes du XVIIeme Congres des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, CNRS, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

Douglas Mary.

1971 *De la Souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro.

Durand Gilbert.

1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

1993 *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.

Durkheim, Emile

1924 "Representations Individuelles et Representations Collectives", en *Sociologie et Philosophie*, Paris, Librairie Felix Alcan.

Florescano, Enrique

1995 *Mitos mexicanos*, México, Nuevo Siglo Aguilar.

Frere, J.

1980 "Les origines grecques du problème de la représentation (Sophistes, Aristote, Stoiciens et Sceptiques), en *Actes du XVIIIeme Congres des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, CNRS., Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

García Canclíni, Nestor

1999 *La globalización imaginada*, México, Paidós.

González Rodríguez, Luis

1993 *El noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM.

Gruzinski Serge.

1988 *La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.

Hobsbawm, Eric

2002 "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.

Kino, Francisco Eusebio

1913-1922 "Favores celestiales", publicado con el título de *Las misiones de Sonora y Arizona*, paleografía e índice de Francisco Fernández del Castillo, introducción y notas de Emilio Böse, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación 8, 1913-1922, cultura.

Maquet, Jacques

1993 *L'anthropologue et l'esthétique*, Paris, Métailié.

Olmos Aguilera, Miguel.

1999 "En la búsqueda de los 'salvajes': conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas", *Frontera Norte*, 12 (22), pp. 7-30.

Olmos Aguilera, Miguel.

2001 "Cinco conceptos fundamentales en antropología del arte", en *Revista Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, junio, p. 22.

Pérez de Ribas, Andrés

1985 *Triunfos de Nuestra Santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, vols. I y II, Gobierno del Estado de Sonora.

Pérez-Reverte, Arturo

2002 *La reina del sur*, España, Alfaguara.

Ricoeur, Paul

1980 "Mimesis et Représentation", en *Actes du XVIIIème Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg, CNRS, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.

Sperber, Dan

1994 "L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives", en *Les représentations sociales*, Denise Jodelet (coord.), Paris, Puf.

Sperber, Dan

1981 "L'interprétation en Anthropologie", en *L'Homme* núm. XXI, pp. 69-92.

Antropología y tecnología social. Mitos, saberes y realidades en torno a la mina en Real del Monte, Hidalgo.

José Luis Anta

Universidad de Jaén

David Lagunas

Universidad de Sevilla

Resumen: En este texto se presenta una lectura particular acerca del complejo de la minería. Tomando como ejemplo el caso de Real del Monte, y desde una perspectiva que va de lo local a lo global, se plantea la minería como un ejercicio de tecnología social que ha generado tanto represión como miseria y saqueo material. Subyacente a la mina aparecen varios planos semánticos, algunos complementarios entre sí, otros contrapuestos que se analizan a lo largo del texto.

Abstract: This text presents a particular reading about the mining complex. Taking the example of Real del Monte, from a perspective that goes from local to global, mining arises as an exercise in social technology that has generated so much misery and repression as looting material. Underlying the mine are several semantic levels, some complementary to each others and opposing it that are discussed throughout the text.

Palabras clave: minería, tecnología, explotación, mito, cultura.

Keywords: mining, technology, exploitation, myth, culture.

INTRODUCCIÓN

Plantear como objeto de reflexión antropológica la minería en Real del Monte, Hidalgo, abre nuevos horizontes para conectar un hecho local con una realidad global. Del naufragio de esta cultura minera apenas nos quedan los restos, fragmentos de la historia oral, dispersos como un rompecabezas. Es casi una obviedad señalar que cuando un estilo de vida o una cultura del trabajo se extingue automáticamente diversos campos del saber se dan a la tarea de reconstruir ese mundo desaparecido. Periodistas, historiadores, antropólogos, sociólogos, educadores, filósofos, novelistas, aficionados, voceros, cronistas, ex mineros y un número cada vez más creciente de personas de diversa índole luchan por apropiarse de una parte sustancial del patri-

monio y el capital simbólico —a lo Bourdieu (1991)— de las minas. Apenas asistimos al inicio de este proceso de reconstrucción de la cultura minera en Hidalgo, con resultados tan dispares como sorprendentes. ¿Cómo reconstruir un mundo que ya no existe? ¿Cómo evitar caer en el discurso de la pérdida —a lo Clifford (1995)— y en la nostalgia del pasado? ¿Cómo plantear un estilo de cultura en términos de reinención y no de extinción? ¿De qué manera podemos huir del tópico: “los mineros vivían así...”?

Esta premisa ha influido decisivamente en la metodología empleada para el análisis sobre un grupo de ex mineros de Real del Monte. De entrada, el acceso a la información lo condicionó la imposibilidad de una observación de los mineros en su espacio de trabajo natural, la mina, ya extinta. Por tanto, el análisis se convierte en una tentativa de reflexión sobre la minería pero sin mineros; de hecho, está ausente la descripción del sujeto en su contexto de trabajo, y se apoya sobre la memoria social y la lucha del presente por las prestaciones sociales y los apoyos económicos, así como las reivindicaciones políticas y culturales. Por tanto, las entrevistas en profundidad realizadas, historias de vida, observación participante (en las casas y también el mercado, el sindicato o la manifestación en la calle) representan un medio para asentar, ampliar y cuestionar una problemática global vinculada con el tema que nos ocupa.

Decir que la historia del estado de Hidalgo está atravesada por sus minas es más acertado que intentar comprenderlo sólo desde uno de los ítems, ya sea la minería o la historia. Evidentemente que las minas son importantes, pero con seguridad lo que explica la historia de Hidalgo es su gente, sus procesos y sus estructuras. Algunos de estos elementos se relacionan con las minas, obviamente, pero lo que explica a éstas es de un corte histórico diferente —por mundializado— que aquel otro que, a su vez, explica al estado de Hidalgo —por local, a lo más nacional—. Hidalgo constituye un territorio amplio, variado, a veces contradictorio y sin duda muy peculiar que, además, tiene minas. Así, si aludimos a todo esto es para determinar cuál es el punto de encuentro entre las minas, la historia de Hidalgo y nuestra particular manera de ver/entender/explicar la realidad. Porque si las minas se explican en el recorrido que va de lo global a lo particular, ya que todas las minas son iguales (en cuanto que unidades industriales extractivas de carácter formal), se hacen diferentes en su experiencia local, en su forma de ser vividas. La historia de Hidalgo, por su parte, se ha de entender desde lo local a lo global. Y en este medio, o, mejor dicho, mediando, está la gente, la de Hidalgo, de los cuales algunos están relacionados con la mina.

De forma concomitante, las relaciones entre lo global-local, pero también entre lo local-local, lo translocal y lo transnacional, han posibilitado una

serie de transformaciones en la organización de la sociedad hidalguense, así como la economía ha acelerado el cambio cultural. En este sentido, cabe destacar la creciente tematización del territorio hidalguense al servicio de una economía de servicios, de lo cual Real del Monte es un exponente inmejorable puesto que la historia, la gastronomía o el paisaje mineros son ya productos de las intersecciones culturales y de la mercantilización y circulación transnacional de la cultura.

UN JUEGO DE MIRADAS

Teniendo en cuenta este contexto más amplio, evitaremos la tentación de ver a la gente por debajo del territorio y sí explicar a una gente que vive plenamente sobre un territorio: no es la cartografía de Hidalgo lo que nos atrae, sino el mapa vital de su gente. El territorio sólo ha tenido vetas de mineral, la gente es la que ha padecido, trabajado y construido la mina. En efecto, la ruptura de los discursos totalizadores del capitalismo industrial y postindustrial en los últimos 30 años ha posibilitado al antropólogo social capturar mejor la especificidad, la arbitrariedad, la localidad y la heterogeneidad de la experiencia social, y al mismo tiempo poner de relieve las relaciones capitalistas en el mundo global. Que todas las minas se parezcan, que tengan tantos elementos en común, incluso que la vida minera y todo lo que la rodea sea tan parecido no es por una aparente universalidad cultural de la mina, es, más bien, por la desarrolladísima ambición occidental por ciertos metales, materias y productos. Es, sobre todo, por el modelo occidental de desarrollo, de colonización occidental. La minas de Real del Monte se mueven bajo este patrón, todas las fases históricas por las que han pasado, desde el siglo XVI, han supeditado a la mina y, por extensión, a su gente, a los intereses ajenos. La capacidad de generar historia ha sido realmente pequeña y, lo que es más dramático, la forma en que se ha llegado a crear toda una vida en torno a la mina estaba siempre en función de elementos que no eran ni consultados, ni establecidos desde las bases sociales de Real del Monte. La riqueza e intensidad de la vida minera es, consecuentemente, un juego de miradas desde un Occidente capitalizado que fabrica artificialmente una existencia que ya sólo puede ser vivida de esa forma, con ese contenido. La mina concentra de tal manera el espectro de lo social que las personas que en ella trabajan sólo terminan por saber ser mineros. Pero el minero es la parte blanda del sistema, es tan reproducible como prescindible, y las muchas innovaciones técnicas que desde hace siglos se secundan hace al minero más dependiente de la mina y de su particular forma de vivirla.

La dureza del trabajo en la mina le hace exclamar a Dolores Juliano que la minería constituye un trabajo más duro que la prostitución pero, a diferencia de ésta, “no existe un prejuicio social” por ejercerla. En efecto, el trabajo en la mina, libre del prejuicio, plantea una serie de reflexiones en torno a la explotación del minero, pero también abre las posibilidades de explorar las subjetividades, cómo los mineros responden con el machismo, sus discursos y sus prácticas. June Nash [1993] planteaba en una de sus obras más destacadas sobre los mineros en Bolivia que éstos poseían un alto sentido de dependencia respecto a las minas, pero a la vez un alto sentido de su explotación, tanto en la conciencia de la pérdida de su salud por enfermedades de larga duración como por los reducidos salarios por su trabajo. La conciencia de los mineros bolivianos no está demasiado alejada de los ex mineros de Real del Monte, quienes expresan algo similar: por un lado, el sentido de dependencia de las minas (“la mina fue mi vida” es una de las frases más repetidas por los ex mineros realmontenses) y por otro, el lamento por el control y la conformidad creadas por los empresarios que ejercieron el poder. En este sentido, en todos sus años de duro trabajo los médicos difícilmente reconocían como “enfermedad del trabajo” la silicosis y la insuficiencia pulmonar, con el fin de evitar el costo de las indemnizaciones a la empresa y el Seguro Social. En las tablas de contratación no se reconoce la silicosis, se dice tuberculosis u otra cosa. Toda enfermedad pulmonar se niega ocultándola. Por ello, si se quiere hacer una historia médica debe hacerse una historia de represión.

Y, por decirlo desde ya, las minas tienen, en cuanto formas del capitalismo mundializado, unos ciclos que hacen rentables su explotación mientras den beneficios, luego sólo queda el patrimonio, la altas chimeneas, los edificios desmantelados de las oficinas y, sobre todo, la añoranza de una vida febril, de la vida minera, del tiempo en que todo funcionaba. Y, claro, también los viejos mineros que sólo sabían ser mineros. Al estudiarse históricamente se observa cómo la economía realmontense se articula con características regionales, dentro de un funcionamiento típico del sistema capitalista. En Real del Monte aparecen dos formas, a *grosso modo*, de capitalismo: 1. Un capitalismo rígido, el de la gran compañía, la Real del Monte, más vinculada al Estado, 2. Un capitalismo práctico, con los sitios de trabajo más dispersos, y el Estado más desviado del capital, con poco poder de regulación. Este capitalismo práctico lo representan los *contratistas*, los que contratan a mineros en los terreros y las cooperativas, personas que forman parte de la comunidad y que deben hacer equilibrios: ser flexibles con los suyos, pensando en ellos, y estrictos ante el empresario para que haga negocios con él. Los contratistas, dado que tienen mucha relación con el pueblo a

nivel familiar y de vecindad, contratan para trabajar a los que trabajan bien y no se quejan, estableciendo una relación de lealtad de la cual se beneficia la empresa. Este tipo de modelos de interacción y cultura del trabajo, que ligan a unos y a otros horizontal y verticalmente, constituye una intrincada red de relaciones interpersonales y de patronazgo, atravesando los niveles de estatus. Éstos y otros elementos poco explorados son un claro contraste al modelo de comunidad sistémica, la *folk society* de Redfield o el “pueblo corporado” de Wolf. Este modelo, basado en pequeños pueblos mexicanos, se define por la unidad moral del pueblo como un todo, en detrimento de los lazos de clase, y considera la solidaridad social un elemento básico. Sin embargo, resultan difícilmente traspasables a otros pueblos más grandes, obviando los conflictos [ver cierta crítica en Gilmore, 1980].

SEMÁNTICA DE LA MINA

La mina tiene varios planos semánticos, algunos complementarios entre sí, otros contrapuestos. Éstos se desarrollan, fundamentalmente, en cuatro discursos diferentes: primero, la mina como elemento donde el hombre penetra, horadando, la tierra y que da lugar a una simbiosis entre el hombre y la naturaleza. Es evidente que se trata de la generación de un discurso muy común, por tópico, pero muy local —adaptado a los ambientes propios—, que tiende a una cierta poética, con un tono nostálgico y romántico que es patente en múltiples leyendas, pequeños cuentos y saberes comunes. Segundo, la mina como industria, donde se establece un discurso desde la eficacia, la racionalidad, la explotación, pero también como negación y desesperación ante lo ajeno. Tercero, la mina como frontera entre la vida y la muerte, con su crueldad, su desesperación vital ante lo inevitable —muchas veces evitable— y la impotencia. Y, cuarto y último, la mina como creadora de un estilo de vida donde sobresale la flexibilidad, la solidaridad, el compañerismo y, sobre todo, la autonomía personal y la masculinidad exagerada y exaltada. En cierta medida, todos estos elementos se establecen en un nexo que cristaliza en un discurso transversal, que se relaciona con la mina como lugar de trabajo. Se establece una *comunitas* formal en torno a lo que la mina es desde sus múltiples puntos de vista, aludiendo a uno u otro discurso según sea el interlocutor, los intereses o la posición de poder que se ocupa.

No olvidemos que se trata de un trabajo en el subsuelo, con cuadrillas y equipos, en el cual no es determinante la competencia sino la dependencia hacia una “inclinación natural” por el grupo, en favor de la solidaridad. En los túneles se llevan a cabo los rituales de los mineros defendiéndose de la alienación: jugar cartas, desayunar juntos, tomar pulque. El minero no tra-

baja más de la cuenta, no explota más unidades de trabajo, sino que cumple con una medida ordenada por el ingeniero: “10 metros excavados para hoy”. Medida, que no siempre se alcanza por diversas circunstancias (la dureza de la roca, el estado de la maquinaria y las herramientas, los diversos turnos, etc.). Por ello el minero se arriesga poco, pues trabaja conjuntamente, y se recrea en las relaciones sociales. La cultura de los mineros, su edificio, es tanto económico como social, puesto que crean continuamente relaciones sociales. Es difícil encontrar a alguien al interior y al exterior de la mina. La individualización es una marginalidad voluntaria. Los mineros poseen una base empírica que se combina con los hechos convencionales y variables de mercado. Crean riqueza pero también crean sociedad, manteniendo a la sociedad [es interesante reseñar que Martínez, 2003, desde la etnografía, y el trabajo ya clásico de Ross, 2001, critican seriamente este punto de vista]. Esta fuerte solidaridad de grupo es algo que puede observarse en otros planos como la movilización política actual de los ex mineros en defensa de pensiones dignas, en la cual se realizan constantes donaciones y préstamos de dinero a los más necesitados, así como intercambios de comida y bebida. Y en efecto, es en el momento presente cuando estas experiencias compartidas contribuyen a crear una “memoria colectiva” para la acción política como parte de esta dimensión del trabajo en común, del estar unidos.

La mina ocupa un lugar en las formas del colonialismo, ya sea interno o externo,¹ y en consecuencia tiende a ser vivida de manera radical, y aunque tiene muchas formas, sólo se establece desde un único contenido. Crea, en los que la viven, una cierta desesperanza, ya sea porque los devora poco a poco, ya sea porque se administra en función de unos intereses ajenos que sólo piensan en la maximización de la ganancia y la reducción del coste de ejecución. El minero vivirá siempre en frente de la empresa y ésta, a su vez, a pesar de sus accionistas. Explotar la tierra a través de la explotación de los trabajadores en un mundo de explotaciones empresariales. La tecnificación de la mina, una constante histórica que resuelve la minimización de los gastos de explotación, termina por ser tecnología social. En Real se ha vivido esto de manera dramática. Históricamente porque la incorporación, en forma consecutiva, del calentamiento de la veta, las barrenas, la amalgama,

¹ El colonialismo fue la forma que tomó el contacto del sistema de pensamiento dominante en las sociedades capitalistas con las culturas exóticas o con las tradiciones culturales de sus propios países. La base de esta actuación fue la premisa de que la homogeneización cultural era requisito indispensable para cualquier proyecto de dominio y control. En este caso, se emplea en un sentido más amplio, como el control, en el espacio y en el tiempo, que ejercen tanto el Estado como el mercado sobre los recursos mineros.

los talleres propios y, ya más recientemente, la incorporación de la electrificación, mecanización e informatización no son sino elementos formales que quedan en un segundo plano ante la creación de una tecnología social encaminada a proveer al minero de una dimensionalidad única. El minero, de manera individual en las diferentes escalas por las que pasa en su vida laboral, y de manera social, con los conflictos, las huelgas y la creación de sindicatos, ha ido, poco a poco, conformando la verdadera dimensión de la mina y, a su vez, de su ser minero.

La mina es, así, una enorme red de tecnología social: cuando observamos como el minero intenta escapar de alguna manera a su posición, ya sea dentro del tajo, ya sea en su vida fuera de la mina, termina por caer una y otra vez en sus redes. Y como si de una telaraña se tratara cuanto más trata de zafarse más atrapado queda. Y como en toda tecnología, todo el cambio recae sobre lo social, dando lugar a que la historia de las minas es, sobre todo, la historia de sus conflictos. No importa que la plata que se extraiga sirva a tal o cual interés, en la mina sólo existe la vida minera, en el Real todo está en función de la vida que alimenta la mina y ésta se hace a jirones, sobre la piel del minero, que lucha, primero, por sueldos justos que nunca llegan y, segundo, por condiciones laborales que sólo son parte de una maquinaria con la que la empresa espera sacar mayor beneficio. No es sólo una mirada de marxismo blando lo que aquí proponemos, sino poner de relieve que entre los ex mineros realmontenses existe la autopercepción de pertenencia a un grupo y del despojo al cual ha sido sometido a lo largo de la historia. Paralelo al saqueo del subsuelo, existe un saqueo a los derechos laborales más elementales del trabajador. Thompson [1989] planteaba en *La formación de la clase obrera inglesa* que debía existir una conciencia moral de que “se es obrero”. No servía medir el tipo de clase social por la percepción económica sino que era fundamental la existencia de una conciencia de clase, dicho coloquialmente, “de que te están tomando el pelo”, de que se aprovechan de tu trabajo. Thompson rechaza la preeminencia de las categorías conceptuales, de los términos abstractos y grandilocuentes del marxismo. A éste le sustrae toda la parafernalia metafísica para invocar una perspectiva más humana. Es esta perspectiva la que permite entender por otra vía el proceso de formación de clase entre los mineros en México [Cárdenas, 2001], el cual siempre estuvo condicionado por la propia debilidad de los sindicatos, la rígida política de la empresa, el propio aislamiento de los mineros respecto a los intelectuales mexicanos, y las propias necesidades de los mineros para no perder lo poco que tenían, a riesgo de caer en una mayor indignancia y pobreza.

En suma, sobre todo se trata de entender que la vida en el Real ha sido la creencia firme de que la mina es todo y que, consecuentemente, la úni-

ca posibilidad es establecer nexos discursivos con ella. En unos casos estos han sido simples elementos folclóricos, como las múltiples leyendas, en otros como parte de la vida en sus cantinas y las conquistas sindicales, de seguridad y salario que reforzaban el todo minero de Real del Monte. Incluso, en la actualidad, cuando se quiere vivir del turismo, el reclamo es la vida minera más material y superficial, obviamente no podía ser de otra manera, la tecnología social avanza de manera que recrea al visitante en un único discurso. Por todo ello contar la historia de la mina es contar la parte tecnológica: el lugar donde el minero es la parte práctica y asumida de la ingeniería.

CULTURA MINERA Y DISCURSO

La mina, que termina por centralizar a todo el pueblo de Real, también supone un plus especial frente a otras actividades tradicionales, que toman una importancia secundaria, cuando no subsidiaria, a la propia mina. Desde la agricultura (con una extensión de casi 15 000 hectáreas) a la ganadería (con una media para el siglo xx de más de 15 000 cabezas de ovino y por encima de las 3500 para el porcino y el bovino) o los diversos comercios y lugares para el esparcimiento (bares, restaurantes, salas de juego y apuestas e instalaciones deportivas), todos viven en “función de”. Este vivir en *función de* es el gran eje que supone la mina. Hasta el punto de que no sólo son éstas las actividades supeditadas a la mina, sino otras de carácter mucha más estructural también lo hacen en función de: el significado y la explicación de la muerte, el ocio o el sistema alimentario está en relación con la centralidad discursiva de la mina. Nada se le escapa, retornando a su red una y otra vez, para devolverlo a lo social significado para y por la mina. Se crea, así, una suerte de cultura minera, que no es tal, sino simplemente un discurso que ejercita la centralidad de vivir en la creencia de que la mina lo es todo, y tal vez lo único. De ahí, luego, las paradojas vitales y sociales que inundan los enclaves mineros como el Real, donde los viejos mineros se ven como parte de la tierra en la que trabajaron, confundiendo el trabajar para una empresa y el sentirse parte de un algo, la mina, que está por encima de todo. Es como si tomar conciencia de la vida minera fuera también una toma de posición [Nash, 1985], dando al lugar que se ocupa un significado especial, cargando de una fuerza superior todo lo que se relaciona con la mina. Y desde el sindicato a la más de las pueriles supersticiones se entendiera como un elemento concienciador del ser parte de la mina.

Una lectura atenta del libro de José Luis García [1996] permite encontrar sugerentes e interesantes ideas. Sin duda. Pero las diferencias entre la

cuenca minera asturiana y ésta de Hidalgo son notables, no sólo porque en este último sitio la empresas no practican de manera directa el paternalismo empresarial, sino porque la práctica minera fue una actividad que lo empapó todo en lugares como Real del Monte, era el elemento único, dominante y generalizado, del que sólo se podía escapar en la medida que se tomaba la decisión de irse del propio pueblo y dedicarse a otra actividad laboral. Pero, además, por otro lado, sí podemos observar algunos de los elementos que le son característicos a la actividad minera en general, el paternalismo incluido, como son los hospitales, las medidas de seguridad, por lo menos sobre el papel, o la búsqueda de unas relaciones entre mineros y empresa lo más fluida posible. En Real del Monte tras el conocido como periodo Inglés, porque una compañía de esta nacionalidad tenía la licencia de explotación, se observa con mucha claridad todo este proceso, entre los años 1863 y 1899, el obvio desaliento por el aparente fracaso de la compañía extranjera implicó un periodo de bonanza gracias a dos factores paralelos, uno, la enorme tecnificación de las minas, con la incorporación de maquinaria de perforación, la dinamita y, más tarde, la electricidad y, segundo, el descenso de los salarios y la contratación de personal [Ortega, 1997:20-23]. Probablemente, 1928 es un año clave en la historia minera pues representa el inicio de la recuperación de la economía mexicana en relación con las industrias extractivas (minería, petróleo), además del sector agrícola y el textil. El “pacto social” se estableció con el artículo 123 de la Constitución mediante la revalorización del concepto de trabajo y seguridad social, lo cual pretendía un equilibrio en el reparto de la riqueza. Este periodo de bonanza perfiló, sin embargo, dos cosas bien diferentes, por un lado, que el minero era la parte más blanda del sistema y, segundo, que nos encontramos en el momento en que se crea la imagen estereotipada del minero de Real, a lo que se sumaba la imagen que habían dejado los ingleses (en las casas, algunas comidas, el cementerio y algunos vehículos de época), que a diferencia de otros sitios aquí llegaron desde la zona de Cornwall (Inglaterra)² no sólo directivos, sino muchos artesanos y oficiales que con sus familias se quedaron en la zona y siguieron trabajando para las empresas mexicanas. Esta conformación de ciertos elementos tópicos, que también han aprovechado las empresas turísticas, se conforma en esa doble dualidad de toda tecnología, por un lado, crea un lugar común para ciertas ideas muy globales y, por otro, olvida la dureza, inseguridad y falta de condiciones de la vida en la mina; confundiendo, una vez más, la vida minera con trabajar en la mina.

² En el siglo xix llegaron a la región inmigrantes ingleses de Cornwall, quienes trajeron las primeras máquinas de vapor, el fútbol y el plato típico, los pastes.

La mina, desde una posición esquizoide [Bateson, 1991], es para el minero un elemento que se entiende como femenino, pero donde los valores tornan sus componentes de manera permanente y donde el único que parece mantenerse inequívoco es el propio minero. Lo seco y lo húmedo se ven plásticamente reestructurados según el momento y el lugar, como si se tratara de equívocos preestablecidos. No se trata de plantear oposiciones estructuralistas, sino de resaltar cómo los mineros poseen una relación de continuidad con el medio. A pesar que se ayudan de la tecnología, los mineros reciben información de la mina, reaccionan con el cuerpo. Están atentos a su cuerpo y a la mina. El minero vive la mina por señales que le dará su cuerpo (variación subjetivada) o por la mina (objetivada). Al interior de la mina, el minero es educado para familiarizarse con el medio, lo cual también corre parejo con su ascenso en puestos de mayor responsabilidad. La paciencia, el cálculo, la tranquilidad, la calma y los entrenamientos de supervivencia resultan en un *habitus* adquirido, producto de su etnoconocimiento.

En la idea de minero hay mucho de *passage*, de lugar de tránsito, y el establecimiento de ese cronotopo que es la mina tiene lugar según el grado de iniciación, según el rumor, según quién sea el que lo viva. El arriba y el abajo, lo húmedo y lo seco, o el cielo y la tierra, tienen formas y valores que sólo se entienden desde la profundidad de la galería, dejando traslucir que sólo hay voces que se escuchan en el interior de la mina durante el trabajo. Esta *cultura* de lo profundo tiene que ser, a la fuerza, esquizoide —y paranoide, por masculinizada—. Más todavía cuando el proceso racional se relaciona con un lenguaje tan poco universal, como propio y afectivo —para el minero la mina es *su* mina, su tajo su vida y sus herramientas parte de él—. Escuchar a un minero contar el proceso de abertura de una galería tiene una mezcla de racional y, a su vez, de enormes especulaciones. Todo el discurso parece estructurado en la técnica, en los pilares, en la barrena, en la dinamita, en los pozos y en los apuntalamientos, que se reestructuran para entender el cielo y la tierra (donde todo es tierra), húmedo y seco (donde todo es agua) y seguridad y control (donde todo es destrucción y caos). Claro que es un mundo autoconstruido, es febril hasta en su simbolización, pero sirve tanto para proteger la vida del minero, cuanto más para reforzar la idea de que el trabajo tiene que salir adelante, dando lugar a ese enorme orgullo de que las carretillas salgan rebosantes de material. Pero también es verdad que la mina es otro mundo.

Cuando vemos el pueblo del mineral sólo podemos apreciar su historia más reciente, incluso ni el presente está, sino en su forma más occidentalizada y patrimonializada sobre lo que el visitante foráneo está dispuesto a creerse. Es una suerte de estratos superpuestos donde todo está construido

sobre las ruinas de lo anterior. La historia es en el Real la consecuencia del último presente. La historia, su historia, es, en consecuencia, un enorme mito, complejo, que toma ciertas formas y las recrea en imágenes: desde las más evidentes como las chimeneas o los tejados de aluminio ondulado pintados de rojo, hasta las complejas y estructuradas como la muerte y el sufrimiento de los mineros. Es el polvo, las caras negruzcas de los mineros, lo físicamente sucio, la grasa, lo que conforma toda una estética, una metáfora del capitalismo. Pero también, en positivo, la literaria *naturalidad* de los mineros, su espíritu indomable y todo el romanticismo que le rodea.

Aquí podríamos añadir un quinto discurso respecto a los ya mencionados, del cual no haremos sino pequeñas referencias. Este discurso se establece cuando la mina, ya abandonada su actividad, toma un nuevo sentido —valor de uso— como parte del patrimonio, deviniendo, generalmente, en ejercicios para el turismo. La mina es entendida así de manera positiva y atiende a sus aspectos más formales, materiales y nostálgicos. En los últimos años, después de la conversión de Real del Monte en un espacio para el goce y deleite del turista, la retórica estatal y federal respecto a la preservación histórica del municipio ha enmascarado o higienizado la diferencia y la desigualdad, borrando los efectos de décadas de explotación y otras formas de opresión sobre los mineros. Éstos han tomado la voz frente a los discursos y prácticas hegemónicas que presentan un Real del Monte “auténtico”, “tradicional”, como si el tiempo se hubiera detenido, de forma que cada vez más se acrecienta la disyunción entre las iniciativas locales para interpretar y preservar la historia cultural y los poderes políticos y económicos. En este sentido, los antropólogos se encuentran cada vez más con que las culturas que estudian ya están *textualizadas* (v. Knight, 1997: 144], es decir, los interlocutores ya han leído a los antropólogos y han leído a otros (sociólogos, filósofos, pedagogos) que reflexionan acerca de ellos, y son ellos los que responden a las preguntas con: “si quiere saber algo sobre este aspecto de nuestra cultura lea a fulano o a zutano”. Es más, los interlocutores también escriben y son capaces de crear significado no sólo cuando dialogan y reflexionan con el antropólogo. Ex mineros de Real del Monte, como don Lorenzo, escriben cuentos, leyendas, memorias o diarios, al igual que otros en el resto de México [v. Murillo Carrión, 2003, sobre mineros de Portovelo; Bustamante, 1997]. Por ello, las comunidades con las que se enfrenta el antropólogo son crecientemente autorreflexivas.

En el caso que nos ocupa, la pregunta es: ¿qué ocurre cuando las historias sancionadas y legitimadas por el Estado son transformadas cuando se articulan en las experiencias cotidianas? Existe una tensión no resuelta entre la historia como concepto y mecanismo de producción y legitimación ideo-

lógica frente a aquellos, los ex mineros, que recuerdan y actúan en las sombras, es su historia silenciada. Es interesante apreciar cómo se generan estas tensiones entre la memoria oficial y la memoria social. La apertura al público del Museo y la mina de Acosta fue una acción trascendente que no hubiera sido posible sin la participación de dos ex mineros, don Lorenzo Vargas y Manuel García Castillo, empeñados en rescatar el patrimonio y evitar la venta al mejor postor de las maquinarias oxidadas. Esto demuestra que la formación y la preservación de los espacios mineros puede llevarse a cabo tanto desde arriba como desde abajo —y en realidad toda la globalización y los espacios transnacionales funcionan así—, y, por otro lado, que la verticalidad del poder es algo que debe conquistarse y no se encuentra adscrita de antemano. En efecto, allí donde el control estatal es débil, los actores pueden disputar el control de los espacios. La última etapa de esta competencia por el espacio es la ocupación del edificio del sindicato de mineros, así como el control sobre las rentas de los antiguos locales de almacenes, convertidos hoy en comercios de *souvenirs* para el turista.

La reciente inauguración del antiguo hospital para la visita del turista contrasta con las celebraciones, cada diciembre, del aniversario del accidente de 1965 en la mina Purísima, en el cual 21 mineros perecieron aplastados. Esta última conmemoración representa un trabajo cultural de primer orden en la reproducción de la memoria y la conciencia histórica de eventos violentos y dolorosos. Se trata de una herencia que entristece y aflige. Esta conmemoración va más allá del espacio físico de la mina y se integra en la memoria colectiva. En oposición a ello, el turista por su parte asume su propio rol en la producción dispersa de la memoria. La memoria que adquiere cuando visita la mina Acosta o el antiguo hospital es diferente de la memoria de los ex mineros. La narrativa, lo visual y lo material —los artefactos y *souvenirs*, la documentación (fotografías, mapas)— que el turista consume le permite imaginar un cierto espacio y el tiempo de la cultura minera, conectando la memoria oficial y pública con la memoria local, individual. Pero para los ex mineros existe otra articulación del tiempo y el espacio. Los ex mineros, como sujetos de la historia, recuerdan y como sujetos que recuerdan relatan su experiencia. Ese proceso cuestiona los modos hegemónicos de producción cultural y representaba una contestación a un pasado supuestamente idílico y glorioso. Esta contestación, de naturaleza cambiante, refleja el entrecruzamiento de la *agencia*, la ideología y las identidades reificadas en la memoria local. Sin duda, parte de los elementos de la historia oficial son incorporados en la propia cosmovisión de los ex mineros. Pero lo trascendente resulta el proceso de hacer visible lo invisible por medio de las protestas en la calle y la toma de edificios, poniendo en escena lo que habitualmente estaba oculto: miseria,

enfermedad, injusticia, discriminación, explotación, violencia, desprecio, y a la vez, expresar la dignidad, el orgullo, el pundonor. Real del Monte es el contexto donde los actores y sus discursos son representados y focalizados a través de la historia, la estética y la política.

EL MITO DE LA MINA

La mina al reconvertirse cristaliza en algo más, en un mito de mitos, ya que cristaliza la política, la sociedad y la economía a un nivel individual, pero también regional, incluso nacional. Todo ello hace que la mina no pueda ser sólo un mito más, sino que dentro de Real del Monte es el mito que marca la diferencia entre lo que se puede y no vivir. La idea y la mitogénesis de la nación, tan reciente, pero vivida como de siempre, ha visto en las minas como las que aquí encontramos parte de ese enorme recorrido que significa aunar sangre y tierra. La mina, así, da valor al concepto de Patria; y en México sus minas han sido parte constitutiva de la nación. Porque el mito nacional se hace plástico y formal en el mito de la mina, lo que le permite tener un significado, antaño quizás economicista y ahora patrimonial. Pero lo mismo se puede decir de los otros grandes mitos conceptuales del mundo contemporáneo: el progreso, la ambición, el trabajo, lo colectivo, la solidaridad o el individualismo.

En efecto, el mito de la mina se hace fuerte y permite su plasticidad (gracias a su enorme indefinición que le hace moldeable y adaptativo), amalgamándose con otros conceptos, que, en última instancia, no son sino parte de un discurso de un orden superior: el del Poder. Y no tanto porque sea una estructura de poder, como centro laboral y como ejercicio de extracción es sobre todo un espacio de y para el control, sino porque confiere poder. Esta mina como cualquier otra mina recrea el estatus del poder. Pero incluso tiene, como mito, la posibilidad del poder-querer, se hace poderosa sobre sí misma: por eso la mina es para la gente del Real un lugar que hace ricos y pobres, que quita la vida y la guarda, es de unos o de otros. En realidad, desde una perspectiva formal, la mina es una estructura de poder y, sobre todo, del poder. Tienen dispositivos de educación, disciplina y vigilancia. Han sido el principio, la continuidad y el fin de grandes y complejos aparatos empresariales. Ha recreado sindicatos, huelgas y revueltas. Están asociadas a seguros, medicinas y mutuas. Han dado lugar a formas de ocio y a su particular cultura del trabajo. Todo ello es verdad, incluso se puede afirmar que la mecánica social ha sido más cruda, poderosa y controladora que la tecnología que se emplea en sacar el mineral. Pero la mina no es un mito sólo por todo esto, sino porque en ella reside de forma permanente la imagen del poder.

Los mecanismos sociales no son, en definitiva, de la mina, puede que hayan nacido en torno a ella o a raíz de ella, pero son sólo eso, sociales. Por el contrario, la mina lo que permite es ver su mito, los significados en estado primigenio: la ambición, el sufrimiento, la muerte y el pasar de la vida. Así, la mina, en determinadas cosas que mantienen una cierta lógica, la masculinidad por ejemplo, no hace de los mineros más masculinos que a otros grupos, es que la mina y su entorno les refuerza los significados que mantienen en el ámbito social. Por lo tanto, el poder de la mina consiste, por ser el mito de mitos, en un hecho profundamente sustantivizador confiriendo forma a lo que de otra manera sólo sería una verbalización: la mina hace mineros, no sólo trabajadores de la industria de la extracción de la plata. Por eso el acento se pone, en general, en dejar claro quién es y quién no minero: aquel que está investido de una serie de rasgos que provienen de viajar de forma sistemática a las entrañas de la tierra, luchar cara a cara con ella y tener la suerte de haber sobrevivido. Igualmente, la mina como mito de mitos es sobre todo un hecho social, no se trata de un elemento que entra en las lógicas de abstracto y lo místico (aquello que no tiene más explicación que la de ser experimentado), aunque sea presentado así por los promotores turísticos, aunando en el mismo paquete pasado y presente, es un mito que recrea y sustantiviza lo social y, subsidiariamente, lo político y lo económico. En este sentido, toda la historia del Real pasa a ser un mito. Y no sólo porque la mina es altamente repetitiva y ritual, sino porque los elementos básicos que la componen son significativos como mito, no como historia. Lo social queda, así, enmarcado en el conglomerado mito-historia.

Para el observador *ingenuo*, lo que queda es la imagen de los turistas en la plaza de la iglesia de Real del Monte, tomándose fotografías vestidos como mineros frente a un escenario de cartón-piedra. Detrás del escenario aparece el viejo edificio destartado del sindicato de mineros, donde hasta hace poco colgaba una manta que decía "Hay vacantes". Asistimos, siguiendo a Jameson [2001:39], al triunfo de la lógica del simulacro, cuyo efecto es "una sociedad despojada de toda historicidad, una sociedad cuyo supuesto pasado es poco más que un conjunto de espectáculos cubiertos de polvo [...] el pasado como referente se va poniendo paulatinamente entre paréntesis y termina borrándose del todo, dejándonos tan sólo textos". Los autobuses de paseo turístico, las tiendas de artesanías, los restaurantes, los nombres de algunas calles, los monumentos que embellecen algunas plazas, hacen gala de una estética *minera*. La mina Acosta y La Rica, así como el antiguo Hospital de Real del Monte son de las pocas edificaciones e infraestructuras mineras que han sido abiertas al turista, algunas acompañadas del correspondiente museo donde se pueden observar algunos objetos reunidos, los cuales re-

flejan esa “mentalidad de anticuario” [Prat, 1994], nostálgica y estética, en lugar de convertirse en instrumento educativo sobre un tejido social complejo, que raramente se incluyó en la historia oficial. Éste es el Real del Monte ilusorio y ficticio, donde las ideas anticipadas por Debord [2002:40] cobran su sentido: “en el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso”.

BIBLIOGRAFÍA

Bateson, Gregory

1991 *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé-Planeta.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bustamante, Javier R.

1997 *Huellas de un minero sonoreño. Biografía de don Pedro Trelles Serna*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

Cárdenas García, Nicolás

2001 “La historiografía obrera en México (1972-1991): un balance crítico”, en *Estudios de la historia de México siglos XIX y XX*, 16. Disponible en red: <http://polcul.xoc.uam.mx/~polcul/pyc16/nicolascardenas.pdf> (consultado el de diciembre de 2006).

Clifford, James

1995 *Dilemas de la cultura. Antropología. Literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

Debord, Guy

2002 *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos.

García, José Luis

1996 *Prácticas paternalistas. Un estudio antropológico sobre los mineros asturianos*, Barcelona, Ariel.

Gilmore, David D.

1980 *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia*, Nueva York, Columbia University Press.

Jameson, Fredric

2001 *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta.

Knight, John

1997 “Echoing the Past in Rural Japan”, en Allison James, Jenny Hockey y Andrew Dawson (edis.), *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Londres, Routledge, pp. 144-160.

Martínez Cano, Melinda

2003 “Proyecto minero Pallca: etnografía de una experiencia de campo”, en *Revista de Antropología*, núm. 1, pp. 239-252.

Murillo Carrión, Rodrigo

2003 *Minas, trabajadores y memorias*, Machala, IMPSSUR.

Nash, June C.

1985 "Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras de estaño en Bolivia", en *Allpanchis*, núm. 26, pp. 115-136.

1993 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press.

Ortega, Javier

1997 *Una aproximación a la Historia de la minería del Estado de Hidalgo*, Pachuca, UAEH.

Prat, Joan

1994 "Antigalles, reliquies: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6, pp. 122-131.

Ross, Michael

2001 *Extractive Sectors and the Poor*, Boston, Oxfam America.

Thompson, Edward

1989 *La formación de la clase obrera inglesa*, Barcelona, Crítica.

RESEÑA

Modificaciones corporales

Edgar Mirín y Alfredo Nateras (coords.)

Tinta y carne

México, Contracultura, 2009.

Anabella Barragán Solís¹

Tinta y carne es el título que aglutina, en torno al fascinante mundo de las modificaciones corporales, a un conjunto de autores pertenecientes a distintas áreas; periodismo y comunicación, antropología, sociología y psicología, así como a artistas del tatuaje, la perforación y la fotografía. Quienes escriben diez ensayos desde sus horizontes particulares. La idea del libro surge a finales de 1998 después de la realización del coloquio “Tinta y carne. Aproximaciones al tatuaje y piercing en sociedades contemporáneas” en el Museo de Culturas Populares. Los autores muestran al lector con sumo detalle el ámbito de la modificación corporal a partir de una exhaustiva documentación enriquecida con testimonios y experiencias de los actores sociales que transitan entre las líneas de una narrativa sugerente y fresca.

El libro se inicia con la presentación de Abilio Vergara Figueroa, profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien nos invita a observar el trabajo social sobre el cuerpo y a distinguir la importancia *significativa-simbólica*, de los tatuajes, su *función social* y la *expresividad decorativa*, plasmada en el cuerpo en tanto espacio mediador entre el *yo* y la sociedad. Señala que por medio del tatuaje se hace presente lo ausente y se expande hacia sentidos abstractos de un cuerpo posmoderno que se libera de la presión de los otros y recompone sus lazos de identidad. La realidad actual de las modificaciones corporales escapa de los lugares marginales y clandestinos de antes, ahora se inserta en la moda y en un mercado simbólico y estético, que no es inmune a la dictadura de los medios de comu-

1 Profesora-Investigadora ENAH-INAH. Miembro del Cuerpo Académico Diversidad Bio-social Contemporánea. ENAH-CA-2.

nicación. A pesar de esta nueva realidad y a diferencia de lo efímero de la moda, el tatuaje “impone perpetuidad” y trastoca lo público y lo privado de las biografías inscritas en la piel.

Los dibujos en la piel son una práctica multicultural que en diversos contextos puede leerse como una táctica de evasión del control y el castigo que ejerce el poder, es arte del cuerpo que en la cultura occidental se circunscribía a las clases bajas, un arte carente de legitimidad y con el peso del estigma primitivo-punitivo del que aún no se ha desembarazado. Así lo demuestra en un breve recorrido histórico en “Agujas en la piel” Edgar Morín (profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM] y la Universidad Iberoamericana). Por otra parte, con los tatuaje el cuerpo se escenifica para los demás y vale la pena soportar el dolor, la picazón de esa “aguja desbocada” para obtener un cuerpo significado, cargado de sentido según se trate de un hombre o una mujer, hecho que determinará su ubicación en las *geografías corporales diferenciadas*, de las que habla Alfredo Nateras Domínguez en “Los significados de los cuerpos en jóvenes mexicanos”. Este profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) explica, por medio de la aplicación de una metodología rigurosa, que la industria cultural del tatuaje en México ha transitado de los espacios clandestinos a los semipúblicos y públicos, haciéndose visible y accesible a públicos cada vez más heterogéneos. Asimismo, en la evidencia empírica de los resultados de sus trabajos de investigación, documenta la existencia de múltiples cadenas de significación en el acto de tatuarse, que van de acuerdo con el tiempo, el territorio o la geografía corporal y el género. Éste último significativo tanto en la oferta como en la demanda de estas expresiones artístico-corporales, donde la visibilidad de los hombres sigue siendo la más frecuente, lo que podría asociarse con el uso social del dolor, como prueba de virilidad y una reafirmación de la masculinidad, mediadas por los diseños de los tatuajes, con lo que se afirma la rudeza, el machismo y la valentía, en contraposición de la delicadeza, la sensualidad y la discreción de las modificaciones en las mujeres con lo que se subraya lo que se considera femenino.

Son precisamente las mujeres las principales usuarias del tatuaje cosmético, como explican María de Lourdes Gómez y Claudia Pallares, ambas profesoras de la UNAM, quienes exploran la práctica del maquillaje y el tatuaje como parte del sistema de la vestimenta. El tatuaje cosmético también tiene un devenir interesante, en su inicio tatuadores tradicionales lo aplicaban para ocultar las cicatrices o para mejorar la apariencia de quienes habían sufrido algún accidente o enfermedad. En la actualidad, no sólo esa es su función sino que “...aplicar trazos de color sobre los ojos y las cejas

para darles una forma perfecta y mucho más armoniosa...” es una tarea a la que se han unido no sólo cosmetólogos, sino también dermatólogos y cirujanos plásticos, y por supuesto se ha convertido en un nicho de mercado para la industria cosmética. Estos recursos se han vuelto accesibles para las mujeres, hombres y niños, en un frenesí de consumo. Fenómeno que no deja de inquietar a las autoras, quienes se preguntan sobre el mito de la liberación de la mujer, del papel de la industria de la moda y la cosmética en los mitos de la belleza y la juventud, y en el control de la sexualidad y la reproducción.

Opuesta a la aceptación social del tatuaje cosmético, la asociación del sujeto tatuado como individuo peligroso, “se encuentra en el centro de las prácticas discriminatorias que marcan la relación de las personas tatuadas con el resto de la sociedad”, imagen construida en el interior de los discursos de las disciplinas médicas, psicológicas y legales, en las que los abordajes pretenden relacionar la peligrosidad, el tipo de criminalidad y la personalidad violenta, entre otras características de los sujetos en prisión, con las modificaciones corporales; logrando con ello contribuir a la estigmatización de este tipo de arte corporal, como lo demuestra Cupatitzio Piña, de la UAM, en “La construcción del sujeto tatuado como individuo peligroso. El papel de los discursos académicos en la construcción del estigma que pesa sobre el tatuaje en México”. Por su parte, Víctor Alejandro Payá, en “Cuerpo rayado, cuerpo signifiante: el tatuaje en prisión”, continúa con la temática y complementa el discurso de Piña, ya que a partir de la voz de sus informantes deja ver que el tatuaje quiere liberar al cuerpo del cautiverio de la biología y la ley y, aunque no se logra del todo, si subraya la particularidad de la historia del sujeto, se trata de una práctica de apropiación del cuerpo, una especie de “firma de recibido”, una firma indeleble que en la angustia del encierro en ese “purgatorio”, se transforma en proceso de simbolización, un “grito en busca de asidero” resultado de la exclusión social. Este investigador de la UNAM argumenta que en el acto ritual de tatuarse hay una búsqueda infructuosa por encontrar una identidad propia, a la vez que esa resistencia, recuperación del cuerpo y fuga de un discurso alienante.

Un ejemplo vivido en el contexto de la estigmatización es la que escribe la profesora del Pitzer College, en California, Susan A. Phillips, “La historia de Gallo: la importancia social del tatuaje en la vida de un pandillero chicano”. A través de la historia de vida de este personaje se patentiza que el tatuaje juega una papel primordial en la construcción de la identidad y pertenencia en las pandillas y cuál es el papel del modificador corporal en el “infierno” de la prisión, que en medio del acoso, la violencia y el miedo sirve como elemento de transacción y negociación, esta vida vivida deja ver

la forma en que el tatuaje se convierte en acceso a la potenciación y a la politización. Como vemos, los tatuadores y perforadores son actores sociales fundamentales en el ámbito de la alteración del cuerpo que se han hecho presentes de manera significativa en este texto también como autores, es el caso de Raúl P. Blas, *Piraña* y Danny Wakantanka, tatuador y perforador, respectivamente, quienes narran sus experiencias en el *body art*, en los apartados “Testimonio de un tatuador mexicano” y “Las modificaciones corporales rompen barreras”, donde nos enseñan la importancia de las estrategias higiénicas, de prevención de efectos indeseados y enfermedades contagiosas, así como las características de calidad de los materiales, las técnicas y los espacios adecuados en la práctica profesional de las alteraciones corporales, las formas de aprendizaje de este arte y los significados que los usuarios imprimen tanto al lugar del cuerpo sometido a la alteración, al diseño y al dolor inherente a los tatuajes y los piercings. “Se piensa muchas veces que el diseño del tatuaje es lo más importante para entender su significado, pero la acción misma de tatuarse y la zona del cuerpo elegida para fijar la imagen muchas veces suelen tener mayor importancia que el dibujo o el diseño”, pero si miramos el tatuaje como un elemento visual, dice Federico Gama, fotógrafo, en “La imagen del tatuaje”, el cuerpo humano sería un lienzo para expresar significados múltiples. Las formas pueden actuar como fronteras corporales, con lo que adquieren fuerza y significado; el tatuaje a su vez conecta al cuerpo con una dimensión simbólica y lo distingue.

Tinta y carne también cuenta con la participación de Dante Salomo, perforador, tatuador y activista, que narra, en “Por los derechos humanos: tatuajes y perforaciones”, las vicisitudes de la lucha por lograr la no discriminación de las personas tatuadas, su largo caminar en la búsqueda de interlocutores en las instituciones y los legisladores, y da testimonio de los avatares de trabajadores discriminados por sus modificaciones corporales, lo que sirve de fundamento a la lucha en contra de la discriminación.

En cada uno de estos trabajos encontramos referencias con distintos niveles de profundidad y análisis sobre la historia social y la diversidad cultural de las modificaciones corporales, aportes que en su conjunto proporcionan un panorama general pero con suficiente profundidad, para dejar en claro la problemática de las modificaciones corporales contemporáneas; ello propicia la reflexión y la construcción de nuevas interrogantes y nuevas rutas de indagación de estas prácticas ancestrales, cuyo origen es imposible dilucidar y de las que podemos asegurar son compañeras del género humano en todos los tiempos y los espacios.

Caleidoscopio

Encuentro de miradas. El territorio visto por diversos autores Podestá Siri, Rosanna, México, Secretaría de Educación Pública, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, 2007.

Rebeca Barriga Villanueva

El Colegio de México

Encuentro de miradas. El territorio visto por diversos autores, título y punto de partida de un libro que invita a una constante reflexión y confrontación debido a lo novedoso de su contenido. ¿Quiénes son estos autores? ¿De quiénes son las miradas? ¿Qué o quién atrae sus miradas? ¿Qué revelan estas miradas? ¿De qué territorio se trata? En efecto, éste no es un libro común, lo firman 109 coautores, 108 niños indígenas pertenecientes a territorios de origen y a territorios “prestados”, y una antropóloga, Rosanna Podestá. Los autores conjugan sus miradas en torno a las representaciones sociales que emergen de la visión de mundo de las comunidades rurales y urbanas que habitan: Santa María Yancuitalpan, San Miguel Eloxichitlán y la colonia Loma Bella, de la ciudad de Puebla.

Podestá, mediante una metodología novedosa, construye un rico espacio semiótico que motiva la creatividad y el espíritu lúdico infantil; al tiempo, teje una fina y versátil argumentación antropológica, sociolingüística, psicológica y educativa que permite comprender, de una nueva forma y más profunda, la realidad de tres comunidades de niños indígenas (que tal vez hayan dejado de serlo ante sus responsabilidades laborales) de entre 11 y 13 años, que se encuentran en pleno proceso de socialización y de adaptación a una memoria histórica presente o en evanescencia y que viven entre mitos, saberes, valores e identidades, estables o en transición. Reflejo todo esto de las realidades multifacéticas que conforman el paradójico México pluricultural contemporáneo.

Encuentro de miradas. El territorio visto por diversos autores es un libro atractivo no sólo por lo colorido de sus imágenes, sino por la generosidad de sus temáticas. Baste con asomarse a su índice para entrever la riqueza

de estas temáticas que se nutren continuamente con las palabras infantiles, ya orales, ya escritas, y de sus imágenes en tres manifestaciones: dibujo, fotografía y video, lo que muestra no sólo su capacidad artística y creativa, sino su peculiar forma de referir su entorno social. El libro descansa en una estructura de cuartetos: cuatro capítulos vertebrados por cuatro conceptos: territorio, lengua, cultura e identidad, que circundan con fuerza la peculiar realidad de una parcela de la infancia nahua de Puebla. Les anteceden a estos trabados capítulos cuatro notas introductorias: presentación, prólogo, preámbulo e introducción que bordan en torno a los rasgos más sobresalientes del libro: manejo de herramientas teóricas, metodológicas y analíticas innovadoras e idóneas para penetrar con rigor y pertinencia en los complejos mundos de los pueblos originarios, y sus sociedades que viven en sutil o abierto conflicto con las sociedades occidentales con las cuales conviven. Tras leer este libro, es claro que es imposible interpretar estos mundos con una mirada unilateral, a riesgo de marginarlos y empequeñecerlos. Hay que leerlos con una perspectiva realmente intercultural. En adelante, ofrezco un breve resumen de estos capítulos nucleares y me centro en algunos de los aspectos más relevantes de este libro, que considero un verdadero parteaguas en los estudios interdisciplinarios en torno a la infancia indígena. En “Hacia una propuesta metodológica para el estudio de las representaciones sociales del pueblo y/o ciudad”, el primer capítulo, cobra vida la metodología, corazón del libro. Elige Podestá una —evocativa y dual— para construir un andamiaje de interaprendizaje que propicia, a partir de tres aspectos medulares consensuados con sus coautores, la construcción de un conocimiento auténticamente intercultural, horizontal y diverso. Ni prima el investigador adulto ni priman los niños, se construye una sólida red de interacción dialógica y pedagógica. Con una sencilla invitación: “Cuéntale a tu nuevo amigo cómo es tu pueblo y cómo eres tú, para que él te cuente cómo es el suyo y cómo es él”, Podestá logra que emerjan libre y genuinamente las visiones diversas que los niños tienen de su sociedad y de su territorio, pródigo en paisajes variopintos, ya campesinos, ya urbanos, donde la identidad y la lengua se esconden o surgen pujantes en cartas, narraciones, en dibujos —códices, según algunos, mapas coloniales, según otros—, fotografía o videos, cuarteta de *escrituras visuales* que rescatan a un tiempo el valor de la dimensión visual, la cultura, la tradición y la memoria colectiva. Este modelo metodológico de naturaleza comunicativa permite penetrar en los nexos prístinos que se dan entre la representación social y la cultura, y alentar el desarrollo de teorías interdisciplinarias que conjunten lo educativo con la antropología, y la infancia con la psicología social.

“El paradigma de las representaciones sociales. Historia, disciplinas implicadas y concepciones teóricas” se titula el segundo capítulo, el cual pueblan teorías antropológicas y psicológicas vertidas en el pensamiento de Moscovisi, Bajtín, Arruda, Jodelet y Gilberto Giménez, entre otros, que Podestá revisa críticamente a la luz de la necesidad de trabajar con postulados que partan de las realidades culturales mesoamericanas y de las representaciones sociales genuinas que emergen de ellas, como la reconstitución de los significados reales. Conocer los significados infantiles indígenas y mestizos de estas representaciones será el *leit motiv* del libro, que pretende, con esta nueva visión, que se dé “el paso de lo visible a lo legible”, y se despierte una sensibilidad agudizada para romper paradigmas occidentales, explorando en los lazos que nacen de la representación social y la cultura originarios. Podestá propone, entonces, el desarrollo de una teoría pedagógica a partir de las relaciones interdisciplinarias entre psicología social y antropología (visual y de la infancia).

El tercer capítulo, “Ensayo de una antropología polifónica”, está dedicado al entrecruce de miradas de los tres escenarios etnográficos seleccionados: Santa Magdalena Yancuitalpan, San Miguel Eloxotitlán y Loma Bella, vistos primero por la mirada de la investigadora —ciencia, teoría y etnografía— y luego por la de los niños —mundo real, cotidianidad y evocación mágica—. El náhuatl y el español aparecen entre los personajes centrales, puesto que su uso y desuso marcan la cercanía y la lejanía con la esencia y el origen, pero también con la confrontación y el desplazamiento. Si para los habitantes de Santa Magdalena es el náhuatl el que aún vertebraba la vida cotidiana, para los de San Miguel es el náhuatl en tránsito hacia el español, con quien peligrosamente convive de cerca y, por fin, para los de Loma Bella, el español se privilegia aunque en tensión con el náhuatl, vínculo con el pasado, con el habla de los abuelos, principalmente. Cada uno de estos escenarios multiculturales difíciles, desde ya, de interpretar, entran en una suerte de juego de imágenes y voces, donde la vida de los niños transcurre entre el campo, el bosque, las flores, el agua, la barranca, la iglesia y la escuela, todos ellos al cobijo del volcán Popocatepetl, vivo y presente. Para los de San Miguel, la naturaleza sigue muy presente todavía, circundada por el cerro, los animales, las plantas y los duendes con la cabeza agujerada, todos bajo la protección de San Miguel Arcángel, figura emblemática desde la fundación del lugar. El paisaje de los niños de Loma Bella se transforma por completo, las calles, los hoteles, los edificios, los aparatos eléctricos, los automóviles, la basura, la escuela, los puentes y la catedral y los cholos. Un espacio urbano domina, aunque prevalece el nostálgico pasado que vincula a estos niños con sus tradiciones y prácticas ancestrales: es evidente que a

los nuevos espacios no se pueden llevar la tierra, pero sí las narrativas y creencias que forman parte del ambiente.

Finalmente, el último capítulo, "Análisis de las representaciones sociales de pueblo y/o ciudad", es un fascinante espacio de ricos y generosos datos que provienen del entrecruce de las cartas, los murales y las fotografías de los niños de los tres escenarios analizados; una suerte de *collage* artístico que revela la sensibilidad infantil para la creación, a un tiempo que la sensibilidad de Podestá para desentrañar las relaciones de identidad que se establecen entre este entrecruce pleno de vitalidad, nutrido por la tensión generada. Tensión dialógica que surge de experiencias diversas con producciones culturales distintas que terminan siendo colectivas pues comparten el origen de un pensamiento único. Realidades duales: occidente y mundo indígena. Culturas originarias, culturas marginadas y desplazadas. Sociedades dinámicas y estáticas, culturas primitivas que se debaten entre tradición y modernidad. Yo y los otros. Lo oral y lo escrito. Lo visto y lo oído. Palabra e imagen. Padres y abuelos. Mundo real y mundo narrativo. Presente y pasado, y sobre todo una gama inusitada de valores evidentes pero soslayados. Así es, las narraciones orales y escritas de los niños, las fotografías y los murales regalan una deliciosa serie de evocaciones donde siempre están presentes la memoria histórica y el devenir cotidiano con sus propios sentidos. La escritura adquiere un significado diferente, a tal punto que se cuestiona el valor construido alrededor de ella. Se derriban mitos en torno a la verdadera naturaleza del proceso de la lectura y la escritura, y su relación con el desarrollo y la pobreza. Señala Podestá cómo, sorpresivamente, muchos niños fracasan en las pruebas escolares, pese a su desempeño exitoso con la lectura y la escritura en el interior de sus propios contextos y significados sociales: las prácticas letradas se desarrollan y expanden de formas complejas. *Desarrollo, alfabetización y lectura* generalmente son vistos con una mirada miope, unificadora y utópica que no intuye los múltiples y complejos fenómenos que se imbrican en ellos. La pobreza social no necesariamente es sinónimo de pobreza lectora, ni la ortografía transgredida es capaz de mermar la creatividad infantil que se expresa. Lo prescriptivo pierde fuerza, qué importa la confusión de grafías *b, v, c, s, z o j, y, g*; la ausencia de la *h*, o los problemas de concordancia ante una expresión lúdica que expresa de manera fresca y genuina el potencial infantil. Los textos de los niños muestran aspectos de una riqueza enorme desde un punto de vista sociolingüístico, puesto que se rebela una capacidad discursiva que atraviesa todas las manifestaciones: narración, descripción y argumentación preñadas de creencias, enseñanzas y mitos, donde los aparecidos, la llorona y los duendecillos del bosque conviven en un todo, frágil sin duda,

por la tensión que se da entre las culturas representadas cuyo eje medular son los propios niños. La mirada etnográfica sensible y alerta es necesaria para desvelar la verdad de las capacidades infantiles.

Las conclusiones a las que Podestá llega siguen por el mismo camino que traza la estructura del libro: reflexión profunda de los hallazgos aquí encontrados y el seguimiento de los generosos veneros de investigación abiertos para transformar la mirada hacia la compleja diversidad étnica que conforma el caleidoscopio nacional: sólo así la interculturalidad dejará de ser un discurso vacío de semántica. Hay que mover la mirada, la conciencia y la sensibilidad. Este libro obliga a ser lectores activos de un texto que invita a la construcción de nuevos sentidos y significados sociales con rigor teórico y metodológico, pero más que nada con sensibilidad interpretativa para entender un mundo diverso y cambiante.

Revista Cuicuilco, núm. 50,
fue editada en el Departamento de
Publicaciones de la ENAH e impresa en
los talleres de Editores e Impresores
Profesionales, Tiziano 144, colonia
Alfonso XIII, delegación Álvaro
Obregón, México 01460, D.F., con un
tiraje de 1000 ejemplares.

DESEO SUSCRIBIRME A LA REVISTA Y RECIBIR DURANTE UN AÑO DOS NÚMEROS SEMESTRALES

Forma de pago \$M.N. Cheque
 Dólares americanos Depósito bancario

A nombre de INAH-CNCPBS. Núm. de cuenta 6780-8, referencia numérica 796411209, referencia alfanumérica 330015PUB74. Suc. 870 Banamex, San Ángel.
Enviar a la siguiente dirección: Nautla 131-B, Col. San Nicolás Tolentino, C.P. 09850, Del. Iztapalapa, México, D.F.

Nombre o institución: _____
Dirección: _____

Colonia: _____ C.P.: _____
Ciudad: _____ Estado: _____
País: _____ Ocupación: _____
Tel/fax (clave): _____
Correo electrónico: _____
Primer número con el cual deseo iniciar la suscripción: _____

Firma

(Sujeto a disponibilidad)

Suscripción nacional: *República Mexicana: \$230.00 M.N. Suscripción internacional: *América del Norte, Centroamérica y Caribe: USD \$45.00. *Sudamérica y Europa: USD \$65.00. *Resto del Mundo: USD \$85.00. *Precios sujetos a cambio en tarifa de correo.
Tels. (55) 561 27 200 y 561 27 365, e-mail: Lic. Rosa Laura Hernández laura_hernandez@inah.gob.mx

