

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 21, NÚMERO 60, MAYO-AGOSTO, 2014



Regiones, imaginarios e identidades de ayer y hoy

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 21, NÚMERO 60, MAYO-AGOSTO, 2014

Regiones, imaginarios e identidades de ayer y hoy

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- El sistema de pensamiento olmeca, México: originalidad y especificidades. El código glífico y el lenguaje corporal 9
Caterina Magni
- El esencialismo racial y el genocidio. El caso de Yugoslavia (Bosnia-Herzegovina) 45
Roberto Israel Rodríguez Soriano
- Una revisión arqueológica de la historia de Palenque durante los siglos VIII y IX (fases Murciélagos-Balunté) 67
Rodrigo Liendo Stuardo
- Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural 83
Miguel Alberto Bartolomé
- División genérica del trabajo y distribución de beneficios por género en las unidades domésticas campesinas de Mixquiahuala, Hidalgo 109
Verónica Vázquez García
- Los segmentos del cuerpo y sus padecimientos: un análisis preliminar de los procesos salud/enfermedad ligados al νPH y CaCu entre las parteras y promotores de salud de Chiapas 129
Mónica Luna Blanco
Georgina Sánchez Ramírez
- Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido 147
Miriam López Hernández

- El pequeño riego en el río Tlapaneco: experiencias sobre la tradición y la modernidad 169
América Rodríguez Herrera
Berenise Hernández Rodríguez
Jacinta Palerm Viqueira

- El chicle en Quintana Roo: sus caminos y voces 195
Raúl Arístides Pérez Aguilar

- Cuando el maíz es Itkontlakuali: el "dueño de la comida". Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla 223
Eliana Acosta Márquez

- Miedo social, intervención comunitaria y promoción cultural en Chihuahua. Reflexiones sobre un estudio de caso 239
Jorge Carrera Robles

- Santa Claus contra los Reyes Magos: influencias trasnacionales en el consumo infantil en México (1950-1960) 261
Susana Sosenski

- ROSTROS Y RASTROS DE LA MIGRACIÓN, SEGUNDO LUGAR DEL XXXII CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA "MIGRACIONES"* 283
Jacciel Morales

- RESEÑAS

- El porno como cultura 293
Hilario Topete

- La cruz del maíz. Política, religión e identidad en México... 299
Berenise Bravo Rubio

- Las TIC en los desarrollos habitacionales de México 303
Miguel Ángel Adame Cerón

Comentario editorial

Como todos los que han sido lectores de *Cuicuilco* saben, es una tradición de nuestra revista el que se presenten números que contienen un dossier temático, además de una sección de diversas temáticas, en que se abordan temas muy variados desde las diferentes disciplinas antropológicas. Esto resulta interesante para mucha gente, ya que al tener un número con varios artículos sobre un mismo tema se puede adquirir con gusto, si el tema es de su interés; sin embargo, como en todo hay pros y contras, para quienes no tienen particular interés en el tema del *dossier*, resulta poco atractivo el número y en la redacción se nos acumulan los artículos recibidos de diversas temáticas que no caben en volúmenes con dossiers; por esa razón el número que tiene entre sus manos es exclusivamente de diversas temáticas y hemos decidido sacar uno o dos al año en esta forma para evitar que el tiempo de espera entre la entrega de un manuscrito y su publicación, sea demasiado largo para los autores y pierda oportunidad entre los lectores.

En esta ocasión, algo de lo que resulta más significativo en la revista es la diversidad geográfica de los contenidos; se recorre casi toda la república mexicana desde Chihuahua a Quintana Roo, pasando por Oaxaca, Puebla, Guerrero, Hidalgo, Chiapas, Tabasco, la Ciudad de México... si nos hubiéramos propuesto armar un número con investigaciones sobre todos los estados del país que fuera posible, creo que no habría sido fácil lograrlo y, sin embargo, respetando el orden en que fueron llegando y se fueron dictaminando los trabajos, obtuvimos este interesante resultado. Sólo una de las investigaciones no corresponde al área de México o Mesoamérica y es un trabajo sobre la ex Yugoslavia.

Esperamos que el presente volumen sea de interés para muchos.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS
DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

El sistema de pensamiento olmeca, México: originalidad y especificidades. El código glífico y el lenguaje corporal

Caterina Magni
Universidad de París-Sorbona

RESUMEN: *Entre 1300 y 400 a. C., los olmecas desarrollaron las características básicas de Mesoamérica. Entre ellas destacan las invenciones intelectuales, incluida la escritura.*

Como parte de este artículo la autora quiere construir una relación semántica entre el código gráfico y el lenguaje corporal. De hecho, ciertas actitudes del arte mesoamericano ocultan la evocación de un glifo.

La cruz de San Andrés, uno de los motivos más emblemáticos de la iconografía del México antiguo, sirve de ejemplo. La autora intenta, en primer lugar, descifrar su significado y luego comparar su dibujo con posturas del cuerpo con el fin de demostrar que el contenido semántico de ambos es análogo.

PALABRAS CLAVE: *olmecas, iconografía, escritura, lenguaje corporal, cruz olmeca.*

ABSTRACT: *Between 1300 and 400 BC, the Olmec civilization developed the basic characteristics of Mesoamerica. Among them, the most notable were the intellectual inventions, including writing.*

As part of this article, the author's objective is to build a semantic relationship between the graphic code and body language. In fact, certain attitudes of Mesoamerican art contain a hidden evocation of glyphs.

The Cross of St. Andrew, one of the most emblematic motifs of the iconography of ancient Mexico, is a good example. The author aims, above all, to decipher its meaning and then compare the drawing with body postures so as to demonstrate that the semantic content of both is analogous.

KEYWORDS: *Olmec iconography, writing, body language, Olmec cross.*

EL CÓDIGO GLÍFICO Y EL LENGUAJE CORPORAL

Una visión etnocéntrica puede, desdichadamente, conducir a interpretar los sistemas glíficos prehispánicos a través del prisma de la escritura occiden-

tal. Sin embargo, cuando se aborda el pensamiento de los antiguos pueblos mexicanos, es esencial librarse de los esquemas interpretativos propios.

En el marco de este estudio deseamos explorar dos campos de investigación: el “lenguaje de los signos”¹ y el lenguaje corporal de los olmecas, la primera de las grandes civilizaciones de Mesoamérica.

Antes de entrar en el tema conviene definir nuestra posición en relación con el fenómeno olmeca. Con base en las tesis emitidas a partir de los años setenta por la arqueóloga francesa Christine Niederberger [1987] refutamos la hipótesis de la existencia de una sola área de origen, como la Costa del Golfo (o ZMO por las siglas de “zona metropolitana olmeca”), y adoptamos un modelo no difusionista y una visión más uniforme y homogénea de un espacio ecuménico olmeca. Es decir, estamos en presencia de una civilización que tuvo resonancias pan-mesoamericanas y que abarca desde 1300 hasta 400 a. C. Sin embargo, salvo algunas excepciones, los centros religiosos y políticos olmecas surgieron, de manera sincrónica, sobre la mayor parte de Mesoamérica. Su aparición no es repentina, como a menudo se ha pretendido, sino que se deriva de una lenta evolución. Poco a poco, descubrimiento tras descubrimiento, la disciplina arqueológica ha ido proporcionando elementos que nos han revelado la dinámica de aparición de tales centros religiosos y políticos. Por lo tanto, podemos comprobar la presencia olmeca en niveles de ocupación antiguos fechados por radiocarbono, no sólo en la costa del Golfo, sino también en la cuenca de México, en el valle de Oaxaca, en Chiapas, Guatemala y Honduras, entre otros lugares [Magni, 2008a: 245-247].

Los olmecas forjaron, por primera vez en Mesoamérica, un sistema de escritura compuesto por centenares de signos. Este vasto repertorio de sig-

¹ Para mayor claridad, distinguimos el “lenguaje de los signos”, según nuestra propia fórmula, de la escritura. En el primero, los motivos no son organizados según un dispositivo de líneas o de columnas, sino que se desarrollan en aparente desorden sobre los distintos soportes. Aunque se trate de una configuración fraccionada, siempre existe un sentido de la lectura, unas convenciones plásticas y espaciales, y una coherencia semántica. En el segundo, es decir, en la escritura, podemos observar una preocupación más elevada de organización: los motivos son ordenados en secuencias alineadas horizontal o verticalmente, y su configuración es unida y compacta. Precisemos que estos dos elaborados códigos, de naturaleza esencialmente religiosa y, en menor grado, sociopolítica, coexisten entre los olmecas. Consideramos que la clave de la lectura son la pictografía y la ideografía. Hasta el momento las pruebas que demuestran la presencia de un fonograma, es decir, un componente sonoro, son extremadamente inconsistentes. Así que, y sin excluir *a priori* la presencia del fonetismo, debemos ser prudentes. Además, como ignoramos la lengua hablada por los olmecas, cualquier hipótesis fonética sería meramente conjetural.

nos, que aparece primero en artefactos de barro y después en piezas de piedra, está presente desde la costa del Golfo de México hasta la vertiente del Pacífico, pasando por la alta Meseta Central.

Creemos que lazos estrechos unen el código gráfico y las posturas del cuerpo,² dos temáticas que por lo común se estudian de manera independiente. Para ilustrar nuestro propósito elegimos un solo ejemplo: la cruz en X, es decir, el glifo más emblemático del vocabulario olmeca.

En la primera parte de nuestro artículo analizaremos este motivo (que puede adoptar varias formas) con el fin de descifrar su contenido semántico; y, en la segunda, pondremos la cruz en X en correlación con ciertas actitudes del cuerpo humano.

El método que adoptaremos para realizar lo anterior será el comparativo. Recurriremos a datos tomados de las culturas mesoamericanas más tardías. De manera ocasional sobrepasaremos las fronteras de esta área cultural para buscar, en particular en el área andina (y segundo gran centro de las civilizaciones del continente americano), objetos de arte formal y semánticamente semejantes a nuestro *corpus* iconográfico.

ENSAYO INTERPRETATIVO: EL "LENGUAJE DE LOS SIGNOS",
EL EJEMPLO DE LA CRUZ OLMECA

La cruz en X es el glifo más representado en la iconografía olmeca. Su dibujo corresponde a dos diagonales cruzadas y equivale a la cruz de San Andrés en el vocabulario occidental. La recurrencia de este motivo es tal que los especialistas acabaron por calificarlo como "olmeca".

² Este campo de estudio goza de un gran favor. Una de las primeras americanistas que se interesó por las posturas humanas fue la historiadora de arte Tatiana Proskouriakoff en su publicación *A Study of Classic Maya Sculpture*, editada en 1950. Desde los años setenta y ochenta, muchos investigadores hicieron hincapié en la importancia del lenguaje corporal, convencidos de que cada postura tiene un significado especial. A título orientativo se puede citar a Elizabeth Benson para el arte maya, a Nancy Troike para los códices mixtecos, a Michael Kampen para el arte totonaco o también a Felipe Solís Olgún para la producción lapidaria mexicana. Hoy en día otros autores se inscriben en la continuidad de estos trabajos. En general, proponen un análisis basándose en un tema específico o en un número reducido de piezas. Sara Ladrón de Guevara [1999], por ejemplo, ha catalogado las posturas reconocidas en el arte lapidario y pictórico de El Tajín, en la costa del Golfo. Por nuestra parte, adoptamos un enfoque global. Dentro de la iconografía olmeca las distintas posturas participan en un sistema de representación que puede descifrarse tal como ocurre con cualquier otro lenguaje codificado.

No se trata de un pictograma que imita la naturaleza, sino de un ideograma que no mantiene ningún lazo con el objeto real. Sus ubicaciones son múltiples y su significado varía según el contexto, lo que implica una complejidad importante.

Ubicaciones

La cruz olmeca se asocia con la imagen del jaguar (véase la figura 1) y del *were-jaguar*,³ y se ubica indistintamente sobre la cabeza (indicando la ceja, el ojo o la boca), así como sobre la parte central del cuerpo o sobre el atavío (tocado, banda de la cabeza, diadema, pectoral, etc.). Más raramente es asociada con la “criatura compuesta”.⁴

Tanto en un campo mítico-ritual como en uno sociopolítico, este glifo marca los atavíos de la élite inscribiéndose en el tocado ornamentos corporales o el pecho. Puede también aparecer de manera aislada, es decir, independientemente de las representaciones figurativas, como en algunas cerámicas de la cuenca de México, y sobre obras en piedra, por ejemplo el monumento 15 de San Lorenzo,⁵ descubierto por Matthew Stirling [1955: lámina 20]. Sobre este monolito de forma cúbica, el motivo de las bandas cruzadas, aquí encerrado en un cuadrado, está dibujado por medio de un entrelazamiento de cuerdas.

Resulta aún más sorprendente, que la cruz olmeca pueda ser reconstituida por proyección mental [Magni, 1995: 114-116 y 2003: 128] o también drenarse por medio de sombras en el patio hundido del recinto ceremonial de Teopantecuanitlán, en el estado de Guerrero, como lo afirma Guadalupe

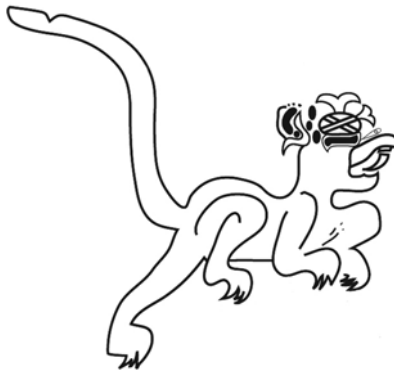
³ Término inglés corrientemente utilizado por los especialistas en la literatura arqueológica. El *were-jaguar* es una criatura híbrida, medio humana y medio felina, la cual encarna al antepasado mítico de los olmecas. Frecuentemente representado, en particular sobre las hachas olmecas, se distingue por los atributos iconográficos siguientes: la boca de forma trapezoidal con los extremos caídos (con o sin colmillos), la nariz ancha y achatada, la hendidura craneana en forma de V, las cejas en forma de flamas y los ojos almendrados, cuadrados, rectangulares o en forma de L (con o sin indicación de la pupila). La mirada puede ser afectada a veces de estrabismo. El cuerpo es hierático.

⁴ La criatura compuesta es un tema clave del arte mesoamericano. Se trata de una figura “fantástica”, creada por la combinación de diversas formas o atributos tomados de distintas especies animales, en particular, de felinos y reptiles.

⁵ Ann Cyphers [2004: 261] reclasificó el monumento 15 de San Lorenzo bajo la denominación de monumento 13 de Loma del Zapote.

Martínez Donjuán [2008: 343-344]. Podemos calificar este modo de representación como “arte y arquitectura invisibles”.⁶

Figura 1
Detalle del Relieve 4 de Chalcatzingo, Morelos



Fuente: dibujo de la autora.

Significado semántico

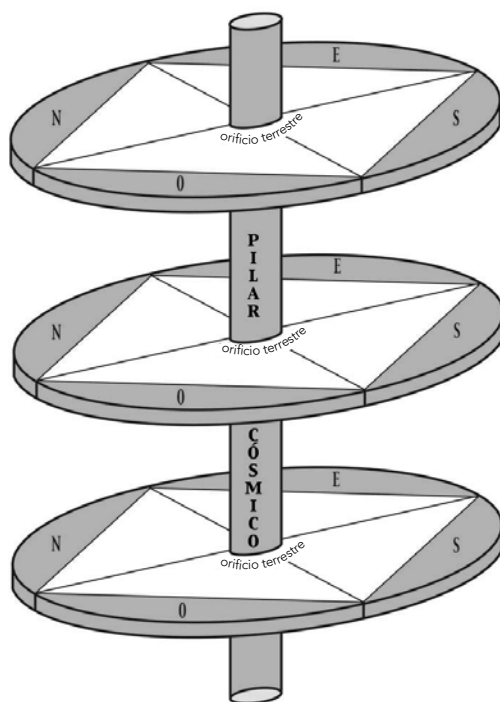
A. La cruz olmeca: un valor cosmológico

Según las creencias prehispánicas, la superficie terrestre se divide en cuatro rumbos y su centro, el cual constituye el lugar unificador (véase la figura 2). Un orificio, un pilar, una pirámide o un árbol permiten la comunicación y el paso entre los distintos planos superpuestos (inferior, intermedio y superior). Dentro de la cosmología maya, por ejemplo, está el *yaxché* (*Ceiba pentandra*), que sirve de eje (*axis mundi*) al permitir el con-

⁶ Podemos hablar en términos de arte “invisible”, según la fórmula forjada por Esther Pasztory [1983] con respecto a la producción de Teotihuacán. Sin embargo, este modo de representación fue creado por primera vez en Mesoamérica por los olmecas. La historiadora de arte estadounidense lo aplicaba al ámbito artístico, pero manifiestamente se puede ampliar su aplicación a la arquitectura, o incluso a la topografía de un lugar. Mediante la proyección mental se vuelven inteligibles partes de la imagen que el artista o el arquitecto urbanista había ocultado intencionalmente [Magni, 1995: 114; 2003: 127-132; 2004; 2008a y 2014: 255-283].

tacto con el mundo subterráneo por medio de sus raíces y con el mundo celestial a través de sus ramas.

Figura 2
Estructura del cosmos olmeca



Fuente: dibujo de la autora.

La imagen de la cruz olmeca (con o sin círculo/rombo en su centro) alude naturalmente a esta concepción espacial. Podemos afirmar que el motivo de las bandas cruzadas es un cosmograma. Los signos “cuatro puntos y barra”, cinco puntos y la flor de cuatro pétalos proceden de la misma lógica.

Parecería que los tres niveles cósmicos del Universo mesoamericano conocían la misma distribución cuatripartita. Es lo que Laura Sotelo Santos [1988: 61] sugiere basándose en algunos pasajes del *Popol Vuh*.

En la narración de la creación se indica que el cielo y la tierra se comparten en cuatro rumbos.⁷ En la descripción del inframundo se habla de cuatro caminos, cada uno de un color distinto: negro, blanco, rojo y verde.⁸

Apoyada por los textos, la hipótesis de Laura Sotelo Santos parece plausible. Así, podemos considerar que los antiguos mexicanos concebían todos los niveles del Universo sobre la base de la división cuatripartita. Según esta lógica, el símbolo de la cruz olmeca puede aplicarse a cada uno de los tres niveles, adjudicándolo indistintamente al mundo subterráneo, a la tierra y al cielo. Esto aclara eventualmente su doble connotación Tierra-cielo; y, en consecuencia, como su aplicación es muy extensa, a primera vista puede confundir al espectador.

A continuación podemos establecer una ecuación semántica entre el motivo de la cruz olmeca con círculo o rombo y la arquitectura mesoamericana cuando se asocia a una simbología cosmológica. El análisis de la pirámide, el elemento clave del centro ceremonial, apoya nuestra hipótesis.

Más allá de las numerosas variantes arquitectónicas, la pirámide reviste una función ritual y, muy raramente, funeraria. El Templo de las Inscripciones de Palenque, la célebre ciudad maya de Chiapas, ofrece el ejemplo más espectacular y más refinado de una tumba enterrada en un edificio piramidal.

La pirámide es una imitación de la montaña y, por lo tanto, desempeña el papel de un pilar cósmico. Sus cuatro caras hacen referencia a la cosmogonía. Tal como ocurre con las cuatro ramas de la cruz olmeca, las cuatro caras recuerdan la configuración del mundo.

La cripta funeraria, contenida en el corazón de la pirámide, simboliza la gruta, lugar de origen y retorno de la humanidad. El círculo o el rombo que se ubica en la encrucijada de las dos diagonales de la cruz de San Andrés también representan a este punto unificador.

En la misma lógica es interesante tener en cuenta que la cruz olmeca se inscribe, a veces, en un cartucho cuadrado o circular. Este detalle es significativo. Creemos que indica el agua, el mar primordial, que rodea la Tierra. Al principio, nos dice el *Popol Vuh* (Primera edad), sólo había el cielo, en nin-

⁷ “Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes” [*Popol Vuh*, 1976: 21].

⁸ “Pasaron adelante hasta que llegaron a donde se juntaban cuatro caminos y allí fueron vencidos, en el cruce de los cuatro caminos” [*Popol Vuh*, 1976: 54].

“Salieron de allí y llegaron a una encrucijada de cuatro caminos. Ellos sabían muy bien cuáles eran los caminos de *Xibalbá*: el camino negro, el camino blanco, el camino rojo y el camino verde” [*Popol Vuh*, 1976: 79].

guna parte se veía la Tierra y el mar entero se reflejaba en el cielo. Luego, los Creadores, por medio de la palabra, crearon la Tierra, que surgió del agua.

El estudio de la Pirámide del Sol de Teotihuacán, en la Meseta Central de México, es instructivo. Esta construcción, una de las más antiguas del sitio, tiene una base casi cuadrada (225 x 222 m). Con su notable altura constituye el edificio más imponente de la ciudad, que floreció aproximadamente entre el año 100 a. C. y el 650 d. C. Su ubicación muy probablemente fue dictada por la existencia de una gruta natural que servía, entre otras cosas, de espacio ritual y quizá funerario. La cavidad natural, ampliada por el hombre, se presenta como un conjunto que tiene la forma de una flor de cuatro pétalos. Recorriendo un túnel subterráneo, de un centenar de metros de largo, se accede a la cueva.

Figuras 3a y 3b

Pirámide del Sol de Teotihuacán rodeada de un canal de agua y motivo de la cruz olmeca con un círculo en su centro y rodeada de un cartucho

Figura 3a

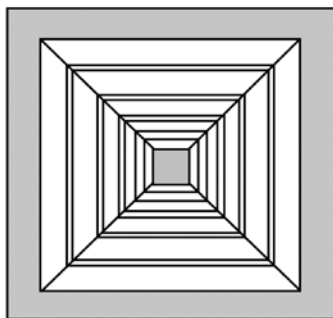
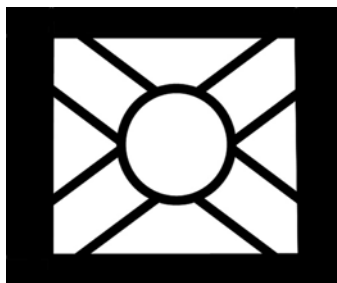


Figura 3b



Fuente: dibujos de N. Argence.

Durante las excavaciones realizadas en 1993 por el arqueólogo mexicano Eduardo Matos Moctezuma [1999] se encontró un canal de agua que rodeaba el edificio. Este conjunto aparece como una representación del cosmos.

Según nuestra hipótesis, los olmecas lo habían codificado, siglos antes, a través del glifo de la “cruz olmeca con un círculo rodeado de un cartucho cuadrado”.

Analicemos este cosmograma en detalle. En primer lugar recordemos que la pirámide tiene la configuración cruciforme del glifo. La cueva, con su ubicación central, hace referencia al círculo/rombo que se inscribe en la encrucijada de las diagonales. A continuación se puede establecer una ecuación entre el canal de agua que rodea el edificio, símbolo del mar original, y el cartucho cuadrado (véanse las figuras 3a y 3b).

Un hallazgo, hecho público en febrero de 2013 por el arqueólogo Alejandro Sarabia, refuerza la dimensión cosmológica del edificio. En la cúspide de la Pirámide del Sol yacía, en el interior de una fosa, la escultura en piedra de Huehuetéotl, el dios del fuego, acompañada por dos bloques lisos de piedra, de color verde (posibles columnas monolíticas), y de fragmentos de estela. La localización de esta estatua nos recuerda que esta divinidad evoca a la vez el fuego de la Tierra y su centro, correspondiente al quinto barrio del mundo.

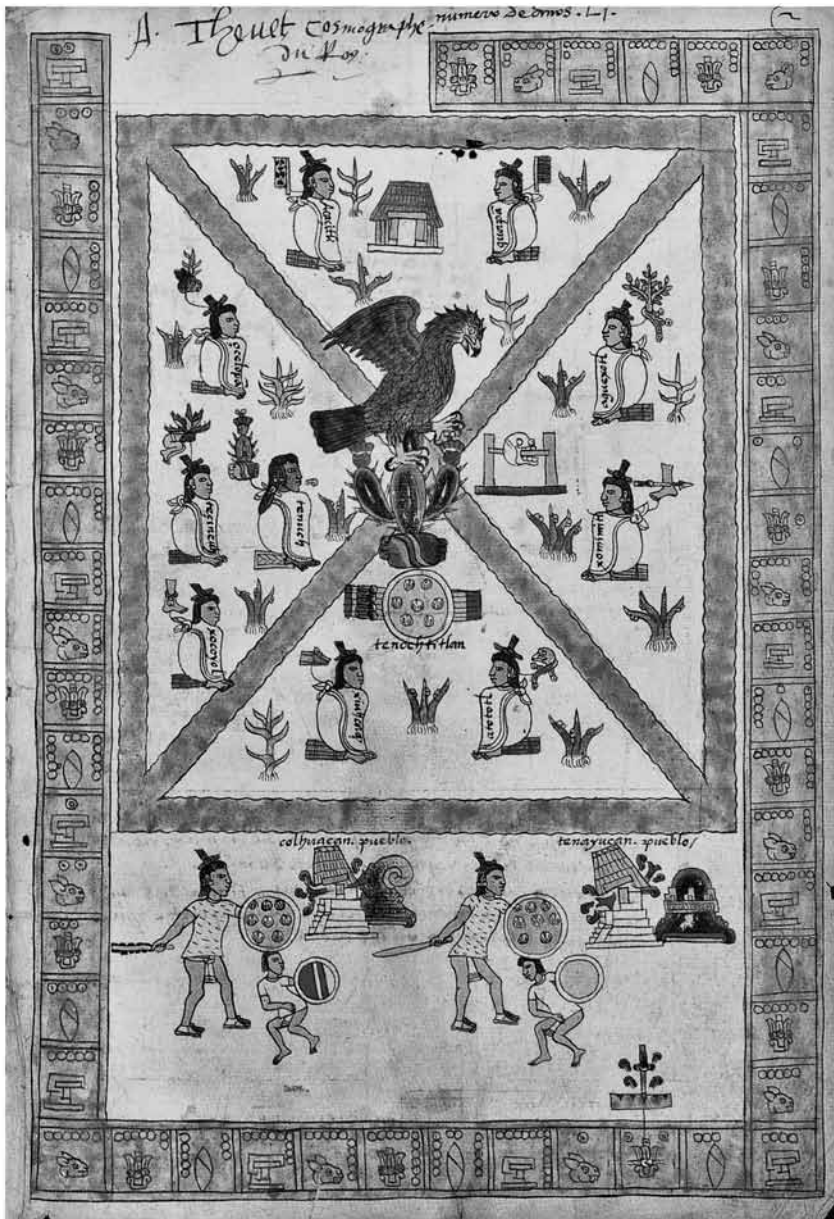
En general, la función cosmológica sobrevive en las culturas tardías. Dentro de la escritura maya se encuentran frecuentemente los glifos de las bandas cruzadas, de la flor de cuatro pétalos y los cinco puntos.

Entre los mexicas el glifo de la cruz está siempre en vigor. Sobre la primera página del *Códice Mendoza* (o *Mendocino*) la traza de la ciudad de Tenochtitlán está dibujada por medio de dos oblicuos que se cruzan (véase la figura 4). Estas diagonales son canales de agua que, según las creencias cosmológicas mesoamericanas, comparten el espacio en cuatro barrios. Su color azul significa “el agua preciosa”.

En la intersección de las diagonales se erige el emblema de la fundación de Tenochtitlán, ocurrida, según la tradición, en 1325 (o 1350): un águila sobre un nopal que tiene en sus garras el fruto con su pulpa roja. Evocación militar y sacrificial por excelencia. Por último, el *tlacuilo* delimita la ciudad por un canal de agua para traducir el medio ambiente lagunero de Tenochtitlán (lago de Texcoco).

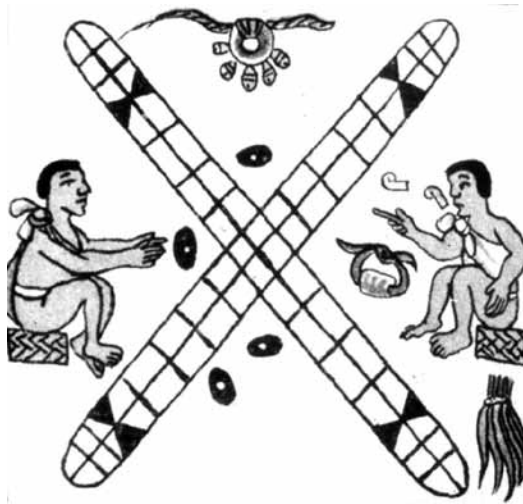
El valor cosmológico de la cruz también se encuentra en el juego del *patolli*, que conocemos gracias a las descripciones de los misioneros franciscanos y dominicos (como Bernardino de Sahagún [1997] y Diego Durán [1995]), las fuentes pictográficas (véase la figura 5) y los datos arqueoló-

Figura 4
Traza de la ciudad de Tenochtitlán



gicos.⁹ El juego, que oponía a dos adversarios, consistía en lanzar frijoles (generalmente cuatro en total) sobre una estera (*petatl*) cruciforme, cuyas diagonales estaban divididas en compartimientos. Una vez lanzados los frijoles, un poco como dados, se sustituían por pequeñas piedras coloradas.

Figura 5
Patolli



Fuente: *Códice Florentino*.

Entre las configuraciones posibles, el *petatl*¹⁰ puede dividirse en 52 casillas. Ahora bien, sabemos que este número corresponde al ciclo mesoamericano resultante del desarrollo simultáneo de los calendarios solar y adivinatorio. En Mesoamérica el tiempo y el espacio están entrelazados

⁹ Grafitos que representan el juego del *patolli* han sido descubiertos en Mesoamérica y, en particular, en territorio maya, como en Calakmul y en Becán, en el estado de Campeche, y en Chichén Itzá, en el estado de Yucatán, México, o incluso en Seibal y en Tikal, Guatemala, por citar sólo algunos. En enero de 2012 un equipo de arqueólogos del INAH descubrió un *patolli* en Dzibilnocac, en el estado de Campeche. Fechado por los especialistas entre 600 y 900 d. C., fue grabado en el suelo de la Torre Central del Edificio A1 del sitio.

¹⁰ El *petatl* tiene forma de una cruz de San Andrés o de una cruz griega.

íntimamente, de tal manera que cada uno de los puntos cardinales (Este, Oeste, Norte y Sur) se asocia a un signo calendario. Así, el valor cosmogónico del juego es patente.

Por último, es muy interesante observar que la división cuatripartita con un centro se reconstruye artificialmente durante algunos rituales prehispánicos. Los ejemplos abundan en los relatos de los cronistas. Sólo elegiremos algunos: el “bautismo” maya, la fiesta del fuego nuevo, el *gladiatorio* y la danza de los voladores, que aún se practica en México.

En su *Relación de las cosas de Yucatán*, Diego de Landa [1985: 84-85] describió escrupulosamente el bautismo maya. Resumamos los preparativos de la ceremonia.

El día del bautismo el patio de la casa era limpiado con cuidado y purificado por el sacerdote. Para echar al “demonio” se disponían cuatro banquillos en las cuatro esquinas del patio, en los cuales se sentaban los *chaces* (o *chacs*), es decir, celebrantes viejos elegidos especialmente para la ocasión por el sacerdote. Cada uno sostenía un extremo de un cordel para delimitar un recinto de manera que los niños que debían recibir el bautismo quedaran delimitados en medio o dentro de este espacio. Después, o antes, ponían en medio otro banquillo donde el sacerdote se sentaba con un brasero, un poco de maíz molido y un poco de incienso (*copal*).

La fiesta del fuego nuevo de los mexicas se llamaba *xiuhmolpilli*, y también *toxiuh molpilia*, que significa algo así como “atadura de los años”. Este ritual marcaba el final de un ciclo de 52 años en el calendario mesoamericano. Conocemos, a través de las fuentes escritas del siglo XVI, que el cierre de ciclo era importante debido al gran temor que generaba la idea de que el Sol no se volviera a levantar, lo cual podía significar el fin del mundo. Durante esta impresionante ceremonia de recreación del tiempo se temía no conseguir recomenzar el ciclo energético.

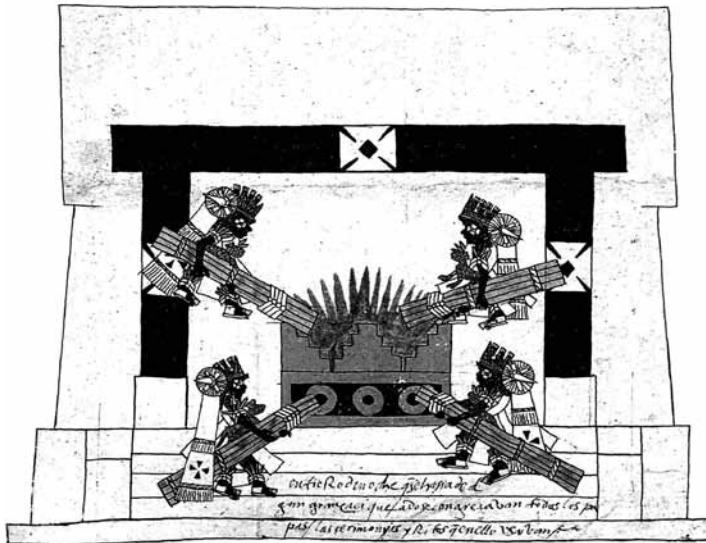
Cuando se acercaba este día, los habitantes de Tenochtitlán solían echar sus ídolos de piedra o madera al agua, a los canales y las lagunas, y lo mismo hacían con la mayoría de sus objetos domésticos, como las piedras que utilizaban en los hogares para cocer comida. También limpiaban la casa con gran cuidado y, para terminar, “mataban todas las lumbres”.

Durante este tiempo los sacerdotes, revestidos de los atavíos distintivos de los dioses, se ponían en marcha, lentamente y en silencio, hacia la colina de *Uixachtlan*, al sur de la ciudad. Ahí encima se ofrecía un cautivo a los dioses, y los sacerdotes, especialmente los que eran del barrio de *Copolco* (o *Calpulco*), tenían el oficio de sacar lumbre nueva, como lo relata Bernardino de Sahagún [1997: 439].

Los antiguos mexicanos sentían entonces un gran alivio, ya que creían que si no se llegaba a sacar el fuego, la raza humana desaparecería.

La representación pictográfica de la ceremonia en el *Códice Borbonicus* merece ser observada con atención (véase la figura 6). Detrás de la configuración cuatripartita del conjunto aparece el dibujo de la cruz olmeca. Los celebrantes, dispuestos en las cuatro esquinas del brasero, alimentan con leña el fuego, que crepita en el centro de la escena ocupando el quinto punto unificador.

Figura 6
Ceremonia del fuego nuevo



Fuente: *Códice Borbonicus*.

El *gladiatorio* es un juego mexica pre-sacrificial que llamó la atención de los españoles por su crueldad. Un escenario sumario, pero simbólicamente fuerte, preside al combate que opone un cautivo a cuatro adversarios en una confrontación con armas desiguales. A los pies del templo de Xipe Totec, “nuestro Señor el desollado”, un prisionero estaba atado por una cuerda a un pesado disco de piedra. Armado con un simple mazo de madera, con plumas de ave en lugar de navajas de obsidiana, debía enfrentar a dos

caballeros jaguares y dos caballeros águilas armados con mazos con filos de obsidiana. Si el cautivo se mostraba valeroso y temerario, debía combatir contra un quinto guerrero. Una vez que el cautivo estaba herido y debilitado por los golpes, cuatro sacerdotes lo sujetaban sobre la piedra sacrificial para que el sacrificante le sacara el corazón.

El análisis de la escena indica, una vez más, que el número, la disposición de los participantes y los elementos del “espectáculo” son importantes. La futura víctima, que lucha contra cuatro adversarios, ocupa el lugar central o el quinto rumbo. Está atada por una cuerda a una piedra redonda agujereada en su centro. Según nuestra hipótesis, el monolito simboliza la cueva, orificio de nacimiento y regreso, y la cuerda hace referencia al cordón umbilical, que evoca el concepto de descendencia y transmisión.

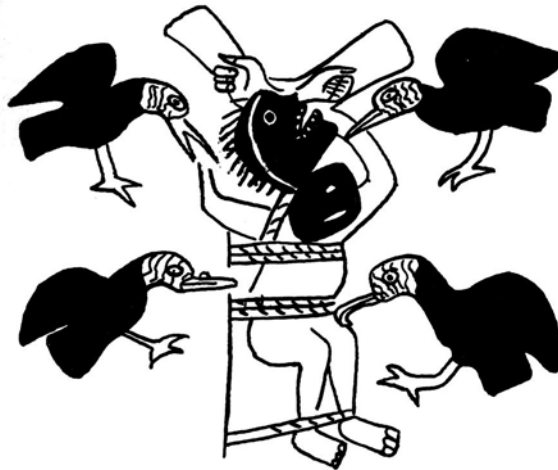
Practicada aun hoy en día, en particular por los totonacas de la costa del Golfo, la danza de *Los voladores* es de origen prehispánico. Espectacular, drena sus raíces en la cosmogonía indígena. Un árbol, cuyo tronco puede alcanzar unos 30 m de altura, representa simbólicamente el árbol de la vida, el *axis mundi*. En la cumbre se arregla una plataforma sumaria, con forma cuadrada, que simboliza la superficie del Universo. Se envuelven algunas cuerdas sólidas sobre el eje del palo. Cada uno de los cuatro voladores liga la extremidad de la cuerda en las clavijas. Un quinto participante, el capitán, personifica el centro. Se tiende sobre la plataforma, danza y toca la música durante el ritual, mientras que sus acólitos, con la cabeza hacia abajo y los brazos extendidos, a manera de alas desplegadas, se lanzan al vacío, realizando una proeza física de gran belleza estética.

Durante este baile aéreo cada protagonista describe en los aires, muy lentamente, 13 círculos antes de pisar el suelo. La evocación del ciclo calendario queda clara ($13 \times 4 = 52$), así como la configuración de la esfera celestial subdividida en 13 niveles. En total, los cuatro hombres realizan 52 vueltas, lo que corresponde al desarrollo de un “siglo” mesoamericano. En la actualidad, la danza de los voladores se representa para propiciar las lluvias durante rituales asociados a la agricultura.

En la iconografía del antiguo Perú, la disposición de los elementos también desempeña un papel preponderante, lo que sugiere la existencia de glifos empleados a guisa de cosmogramas. Recipientes de barro muestran, por ejemplo, figuras de pie dispuestas en forma de tresbolillo. Un personaje central, que destaca por su tamaño y sus ricos atavíos, está rodeado por cuatro acompañantes de dimensiones más modestas. Este tipo de escena se encuentra, en particular, en la cerámica propia de la cultura mochica, la recuay y la lambayeque.

Un objeto de cerámica pintada mochica ofrece un ejemplo significativo (véase la figura 7). La escena es sangrienta: un hombre está atado a un palo y cuatro buitres lo están atacando. La disposición, de tipo cruciforme, refleja preocupaciones de orden cosmológico.

Figura 7
Escena pintada sobre un objeto de cerámica mochica, Perú



Fuente: Lavallée, 1970: lámina 32d.

B. La cruz olmeca: oscuridad y ceguera

Hemos observado que el motivo de las bandas cruzadas se asocia con la figura del jaguar y del *were-jaguar*. En la escritura maya encontramos ubicaciones similares. La cruz olmeca se inscribe, entre otras cosas, dentro de las fauces del jaguar. Otras veces la superficie del glifo está manchada para reproducir su piel. Es al menos lo que revela un detalle procedente de un fragmento del Templo de la Cruz Foliada de Palenque, Chiapas.

Dentro del imaginario amerindio el jaguar está vinculado simbólicamente con la noche y el inframundo. Podemos deducir que la cruz olmeca codifica, entre otras cosas, el concepto de oscuridad.

Sobre la estatua en piedra del Señor de Las Limas, descubierta en 1965 en el actual estado de Veracruz, el artista pone en escena la oposición entre la oscuridad y la luz. Para eso omite intencionalmente la representación de la cruz olmeca en favor de una hábil evocación mental. Veamos cómo lo hace.

Esta obra, del más exquisito sentido artístico (conservada en el Museo de Antropología de Xalapa), representa a un hombre sentado con un niño-jaguar sobre sus rodillas. Este tema, que se califica como “presentación del infante”, es frecuente en el arte olmeca. Sin embargo, lo que llama nuestra atención es la forma en que están dispuestas las cuatro máscaras híbridas, incisas sobre las espaldas y las rodillas de la figura sedente, respectivamente.

Según el modo de representación del “arte invisible”, el motivo de la cruz olmeca se dibuja por medio de dos oblicuas imaginarias que vienen a cruzarse exactamente sobre el pecho del infante (caracterizado por rasgos felinos). Ahora bien, el niño exhibe sobre sus dos pectorales el signo de la cruz olmeca inscrito en un cartucho.

Cada máscara está superpuesta a una articulación del cuerpo, es decir, a un rumbo del Universo (o barrio). El centro, en cambio, está ocupado por la figura ancestral del niño-jaguar. Un análisis más profundo pone de relieve otra división, esta vez, dualista. Las máscaras sobre las espaldas del personaje principal se colocan verticalmente en oposición a las máscaras horizontales de las rodillas (véase la figura 8a y 8b).

Esta diferencia entre la parte alta y la parte baja de la composición significa la dualidad luz-oscuridad, vida-muerte. En favor de nuestra hipótesis hemos que tener en cuenta no solamente la colocación de los elementos sino también la iconografía de las máscaras. Las máscaras verticales muestran, respectivamente, el motivo de la banda ocular que atraviesa el ojo, decorada con una serie de puntos (agua-sangre sacrificial), y la ceja, que tiene la forma de una flama (fuego). Agua y fuego son elementos vitales. En Mesoamérica el binomio “agua-fuego” es más conocido bajo el nombre náhuatl de *atl-tlachinolli*. Este concepto, de una connotación militar y altamente sacrificial, está vinculado a la idea de regeneración y fue forjado, por primera vez, por los olmecas en Mesoamérica [Magni, 2008a].

Por otra parte, las máscaras horizontales llevan el motivo del ojo ciego (oscuridad) y del ojo cerrado (marcador de la muerte), respectivamente.





En resumen, además de la división cuatripartita existe una segunda división en dos mitades opuestas y complementarias, las cuales, a su vez, están partidas en dos partes.

Figura 8a y 8b
Estatua de Las Limas, Veracruz

Figura 8a



Figura 8b

VIDA-LUZ	
Banda ocular atravesando el ojo acompañada de una serie de puntos	Ceja en forma de flama
	
MUERTE-OSCURIDAD	
Cruz olmeca	Ojo cerrado
	

Fuente: interpretación de la autora, 2003: 130; máscaras tomadas de Michael D. Coe [1985: 77].

Existe otra ubicación de la cruz olmeca que revela totalmente su semántica. En efecto, este motivo se encuentra sobre algunas efigies del “tuerto”, donde el artista traduce con virtuosismo el concepto de dualidad (véase la figura 9).

Figura 9
Monumento 1 de Laguna de los Cerros, Veracruz: criatura híbrida humana-felina asociada con el concepto de dualidad

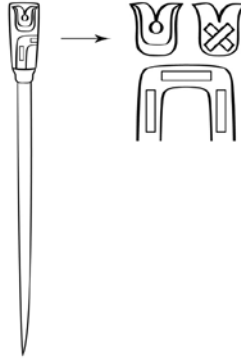


Fuente: dibujo de N. Argence.

El ojo ciego, donde se inscribe la cruz olmeca, se opone al ojo abierto, generalmente simbolizado por un círculo en un cuadrado (o en un rectángulo) y por el motivo en U, con o sin pupila. La eterna lucha entre la luz y la oscuridad, es decir, la vida y la muerte, que la imagen del “tuerto” codifica admirablemente, aparece en otros contextos, en particular, el sacrificial y el funerario. Un perforador de jade (véase la figura 10), semejantes a los punzones utilizados en los ritos de autosacrificio, lleva esta doble inscripción, que también se encuentra sobre la estela de Cascajal,¹¹ en el estado de Veracruz, según nuestra interpretación [Magni, 2008b y 2014: 130-142].

¹¹ La estela de Cascajal fue descubierta en 1999 cerca de San Lorenzo, en la costa del Golfo de México, pero el hallazgo se hizo público hasta 2006. Este bloque en serpen-

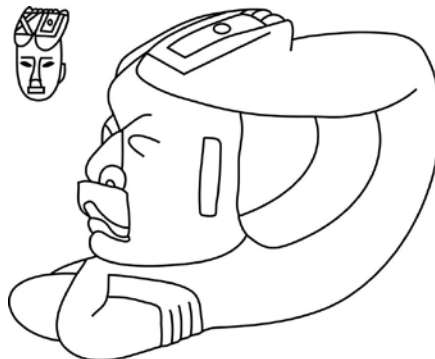
Figura 10
Perforador olmeca con la imagen de un tuerto



Fuente: dibujo de N. Argence [*apud*]oralemon, 1990: fig. 124].

Lo más asombroso es que el artista olmeca grabó la cruz olmeca y el “círculo en un rectángulo” sobre la planta de los pies de un contorsionista en esteatita (véase la figura 11). La forma circular creada por el cuerpo del contorsionista contiene el principio de la regeneración.

Figura 11
Estatuilla de un contorsionista de procedencia desconocida



Fuente: dibujo de N. Argence.

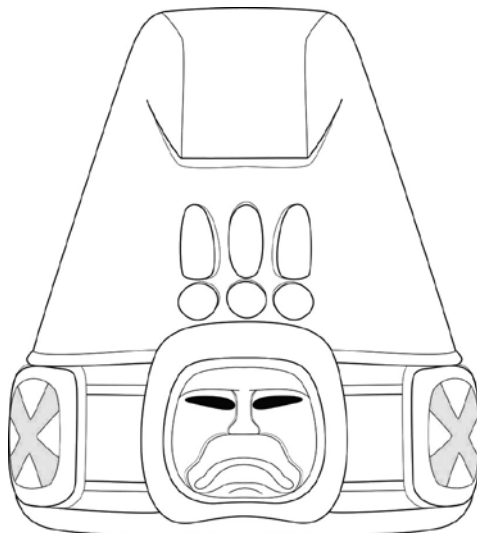
tina, grabado con 62 glifos de factura olmeca, fue fechado por los arqueólogos hacia el año 900 a. C.

C. La cruz olmeca: emblema de poder

El motivo de las bandas cruzadas se inscribe, a veces, sobre el adorno de los gobernantes olmecas. En este caso preciso constituye un emblema de poder y legitima la filiación con el jaguar.

Tomemos como ejemplo la figura del hombre sentado en el nicho del Altar 5 de La Venta (Tabasco), que lleva sobre sus rodillas al niño-jaguar y ostenta la filiación mítica. El niño sintetiza el símbolo de descendencia y autoridad. Sobre su tocado cónico se ve la cara del *were-jaguar*, encerrada en un cartucho, flanqueada por el motivo de las bandas cruzadas (véase la figura 12).

Figura 12
Detalle del Altar 5 de La Venta, Tabasco



Fuente: dibujo de N. Argence.

En el arte del antiguo Perú encontramos también este glifo cruciforme asociado con iconos de poder político y religioso. Una de las divinidades más célebres del panteón andino es el dios de los báculos. Este dios, ávido de sangre, muestra sus fauces abiertas con colmillos puntiagudos. Sus manos están dotadas de garras aceradas. Esta criatura feroz, que posee carac-

terísticas humanas y animales (de felino y ave rapaz), ha sido representada desde épocas lejanas. El arte de Chavín ha proporcionado imágenes muy instructivas. Sobre una corona en oro, por ejemplo, la divinidad tiene en cada mano dos cetos en forma de serpiente que se cruzan en X (véase la figura 13). Creemos que la disposición cruciforme de los báculos, emblema de poder por excelencia, no es anodina.

Veremos más adelante que a este primer significado, es decir, la demostración y la ostentación de poder, se añaden otros registros semánticos.

Figura 13
Ornamento de oro de Chavín, Perú



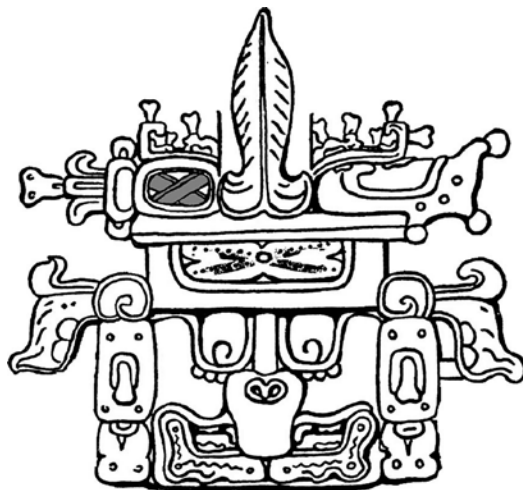
Fuente: fotografía de N. Argence.

D. La cruz olmeca y la muerte

La asociación de la cruz olmeca con el jaguar muestra un vínculo con el mundo subterráneo, la residencia de los antepasados y los dioses relacionados con el agua y el fuego. La escritura maya proporciona una prueba más del carácter oscuro del motivo de las bandas cruzadas (al que los estudiosos de la cultura maya llaman cruz *kin*).

En efecto, la cruz *kin* y el motivo *cimi*, que significa “muerte”, son intercambiables sobre el “emblema tripartito maya”, que incluye en su forma más frecuente una punta vertical, flanqueada respectivamente por una concha marina y por la cruz en X en un cartucho (véase la figura 14). Así, el sentido de los glifos *kin* y *cimi* es idéntico, ya que está relacionado con el mundo de la oscuridad. Por otra parte, observemos que en los glifos figurativos mayas,

Figura 14
Emblema tripartito maya



Fuente: Spinden, 1975.

que representan una cara humana o híbrida (a veces descarnada), el glifo *kin* se superpone al ojo, lo cual una vez más hace referencia al tema del tuerto.

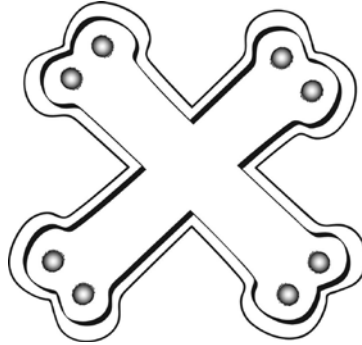
El motivo de los “huesos cruzados”, presente tanto en la iconografía nahua como en la maya, muestra de manera explícita el vínculo mantenido con la muerte. Como su nombre lo indica, son dos huesos, probablemente tibias, que al cruzarse forman la cruz de San Andrés (véase la figura 15). Este signo puede parecer aislado o en asociación con un cráneo. Los materiales empleados varían: van del estuco a la piedra, pasando por la arcilla y el papel. Pintado, tallado en bulto o en bajorrelieve, grabado o modelado, este motivo adorna la arquitectura, en particular el *tzompantli* o “lugar de los cráneos”, los códices y las obras de arte, como la cerámica mexicana.

E. La cruz olmeca y la cabeza decapitada

En el arte mesoamericano el artista asocia frecuentemente la cruz en X con la cabeza decapitada. Connivencia que no deja ninguna duda a la interpretación.

En la ciudad zapoteca de Monte Albán, Oaxaca, esta proximidad es sorprendente. El Edificio J, con vocación militar, está fechado entre 100 a. C. y

Figura 15
Glifo de los huesos cruzados

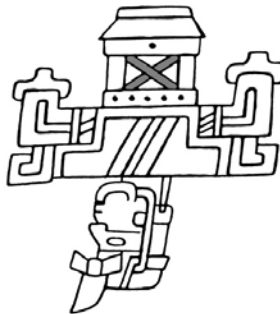


Fuente: dibujo de N. Argence.

250 d. C. (fase Monte Albán II). Ubicado en medio de la gran plaza, tiene la forma original de una punta de flecha y se distingue por su orientación.

Cubierto de losas grabadas, dicho edificio despliega un programa iconográfico, especialmente sangriento, que compite con el arte del famoso edificio de Los danzantes. El glifo de la conquista incluye el motivo de la cueva-montaña (o cerro), de pura filiación olmeca. Aquí, se convierte en un topónimo que representa la ciudad sometida, de ahí surge la cabeza invertida del enemigo. La cruz olmeca se inscribe sobre el templo de la ciudad (véase la figura 16).

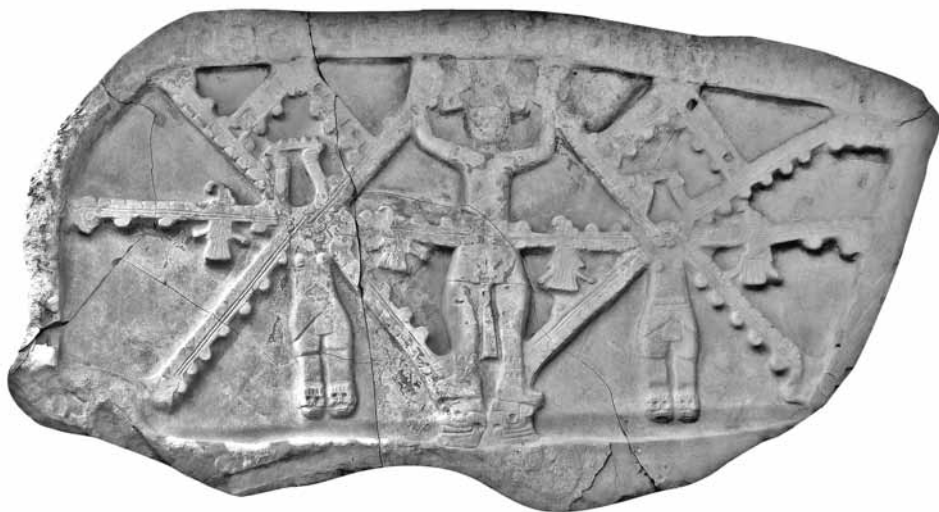
Figura 16
Glifo de la conquista. Edificio J de Monte Albán, Oaxaca



Fuente: Covarrubias, 1957: fig. 62.

El monumento 32, descubierto en marzo de 2005 en Tamtok, San Luis Potosí, muestra la asociación de la cruz olmeca con el sacrificio humano por decapitación (véase la figura 17). Este monolito de piedra, que mide más de siete metros de largo por cuatro de altura, pertenece a la cultura huasteca. La escena, que representa tres personajes, fue interpretada como un calendario lunar [Ahuja Ormaechea, 2006: 14]. Emitimos reservas sobre esta hipótesis. A nuestro parecer, el tema es únicamente el del sacrificio humano y de la muerte. Los dos personajes laterales se encuentran decapitados. Del cuello cortado salen cuatro chorros, que materializan sangre, y que dibujan una cruz en X. Del corte de los brazos brotan otros dos flujos del líquido precioso.

Figura 17
Monumento 32 de Tamtok, San Luis Potosí

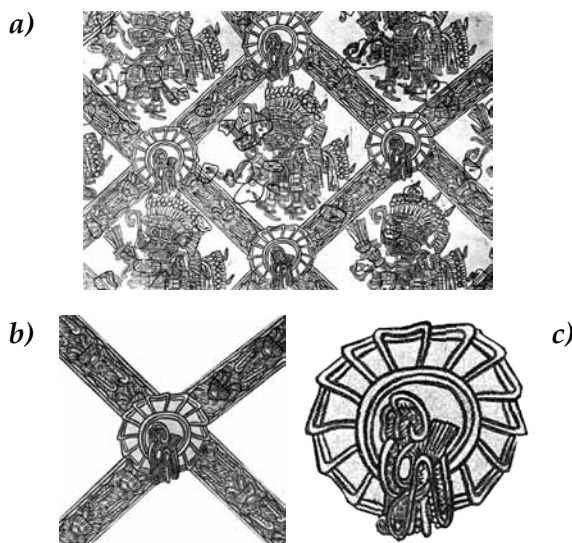


Fuente: fotografía de la autora.

En Teotihuacán, en el palacio de Atetelco, la cabeza decapitada está ubicada en la intersección de dos diagonales, las cuales se repiten con insistencia (véanse las figuras 18a, 18b y 18c). Al final, es el motivo “rastrillado”,

según nuestra propia fórmula,¹² el que cubre enteramente las paredes del edificio. En nuestra opinión este último motivo resulta de la repetición de la cruz en X.¹³ Entre las mallas de esta red de líneas aparece la figura de un guerrero disfrazado de animal o adornado con atributos divinos. En cambio, de la corona¹⁴ central surge la cabeza de un animal decapitado (perro o coyote) o el cuerpo de un ave rapaz.

Figuras 18a, 18b y 18c
Pinturas de Atetelco, Teotihuacán: a) motivo “rastrillado”, b) motivo de la cruz olmeca y c) motivo del “círculo con pétalos”



Fuente: reconstitución de la autora; imagen tomada de Miller, 1973: fig. 335.

¹² El motivo “rastrillado” es una variante de la cruz olmeca [Magni, 1995: 114].

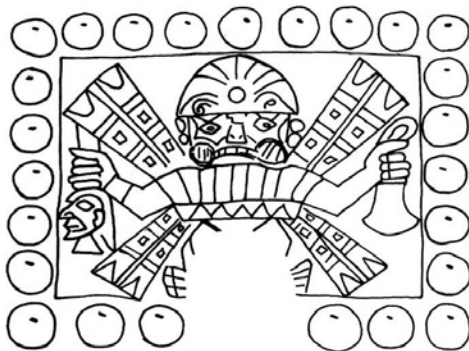
¹³ Según nuestra hipótesis, hay unos motivos de base a partir de los cuales el artista forja signos derivados [Magni, 2004 y 2014: 148-152]. Aparecen dos tipos de variantes, que se pueden clasificar según su grado de elaboración. Las cualificamos como simples y complejas, respectivamente. La variante simple consiste en una descomposición del motivo de base, a veces en las dos o cuatro mitades planas, puede intervenir un juego de inversión (bajo/alto; izquierda/derecha). La variante compleja, por su parte, resulta de una agregación de formas que produce un tipo de sobrecarga visual.

¹⁴ El motivo del círculo con pétalos (o corona vegetal) es significativo de la cueva y del orificio terrestre. Los olmecas lo forjaron por primera vez en Mesoamérica, como lo demuestra, por ejemplo, la Pintura 8 de Oxtotitlán, Guerrero [Magni, 1995 y 2003: 251-258].

Tal como ocurre con las pinturas murales de la “Ciudad de los dioses”, sobre el relieve en estuco llamado Mural de las Cuatro Eras (de Toniná, Chiapas), el motivo circular con pétalos está ubicado en la intersección de dos oblicuos. Esta vez es la cabeza de una víctima humana que brota del círculo vegetal. La imagen se asocia con el Señor de la Muerte, que tiene en la mano el mechón de una cabeza trofeo.

Los ejemplos donde la cruz en X alude, por medio de las cabezas trofeo, a la muerte sacrificial también son numerosos en el arte peruano. En Sipán el orfebre mochica crea un ser mítico “decapitador”, con aspecto humano y felino, que carga una cabeza trofeo y un cuchillo sacrificial. Esta criatura se inscribe en una forma general semicircular. Detrás de su cuerpo, visto de frente, se reconoce el glifo de las bandas cruzadas (véase la figura 19).

Figura 19
Dibujo grabado sobre un ornamento mochica de oro, Perú



Fuente: Alva y Donnan, 1993: fig. 126.

En cuanto al motivo rastrillado, éste es muy frecuente durante el periodo formativo. Sobre un recipiente en esteatita, que procede quizá de Limoncarro,¹⁵ en el valle de Jequetepeque, se ve una figura híbrida, mitad humana y mitad animal, cargar una cabeza trofeo. Sobre su espalda, el ser fantástico lleva una concha compuesta de una multitud de bandas cruza-

¹⁵ Véase Burger, 1992: 96, comentario a la figura 82.

das. Dentro de cada rombo el artista colocó una cabeza vista de perfil (véase la figura 20).

Figura 20
Motivo “rastrillado” con una cabeza trofeo. Detalle del recipiente en esteatita, de Limoncarro, Perú



Fuente: Burger, 1992: fig. 82.

Este dibujo se encuentra sobre un buen número de piezas procedentes de la costa norteña que pertenecen a la cultura cupisnique. Podemos citar otros objetos del valle de Jequetepeque: un segundo recipiente en piedra de Limoncarro, una serie de vasijas con asa de estribo, modeladas en arcilla, y coronas en oro de Kuntur Huasi. El valle de Lambayeque proporcionó también piezas similares. La cabeza trofeo, vista de frente o de perfil, posee a veces características felinas. Puede insertarse en un rombo o en un hexágono. En los dos casos esta trama se drena a partir del motivo de la cruz de San Andrés.

Precisamos que el motivo rastrillado se encuentra también en el arte de las culturas más tardías del antiguo Perú. Sobre objetos de la civilización nasca, por ejemplo, se observa la misma asociación con el tema de la cabeza trofeo.¹⁶

¹⁶ Véase Aïcha Bachir Bacha, “La continuidad del simbolismo guerrero entre los nazcas”, ponencia presentada en el 52° Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, 2006.

En definitiva, la cruz olmeca ilustra, mejor que cualquier otro símbolo, una gran adaptabilidad, como lo demuestra ampliamente su diversidad de ubicaciones y su multiplicidad semántica.

ANÁLISIS DEL LENGUAJE CORPORAL

El estudio del lenguaje corporal permite corroborar nuestra hipótesis, según la cual la cruz olmeca simboliza la oscuridad, el inframundo y la muerte. Además, las diferentes posiciones del cuerpo constituyen un código escriturario. En efecto, un análisis del arte precolombino muestra que las actitudes, ya sean humanas, animales o híbridas, son codificadas y cargadas de un simbolismo profundo.

Los brazos cruzados

Entre las numerosas posiciones identificables en el arte mesoamericano, la postura de los brazos cruzados sobre el pecho se encuentra desde los olmecas hasta los mexicas. El artista superpone, indiferentemente, el brazo izquierdo al brazo derecho y *viceversa*.

Entre los olmecas esta postura caracteriza, en particular, a los contorsionistas. Tenemos por prueba a la antes mencionada figurilla en esteatita, y a los contorsionistas grabados sobre los monumentos en piedra de Las Choapas, de Río Pesquero y de Tenosique.¹⁷ De manera menos sistemática, esta postura se asocia con figurillas sentadas en cuclillas, o incluso en posición fetal, y con características infantiles, con la cara y la mirada dirigida, frecuentemente, hacia arriba [Magni, 2003: 179-181]. Es el caso de una figurilla en basalto, de unos 12 cm de altura, procedente de San Lorenzo [Cyphers, 2004: fig. 146].

Más allá de los contorsionistas y los personajes con rasgos de niño, podemos mencionar otros ejemplos, tomados de la producción en piedra prehispánica sin distinción de tiempos. Citamos, a título indicativo, una estatua de piedra del Cerro de las Mesas, ubicado en Veracruz, que representa a un cautivo desnudo en signo de humillación (véase la figura 21) y una efigie de Mictlantecuhtli, procedente de Los Cerros, Veracruz. Esta última figura de barro, conservada en el Museo de Antropología de Xala-

¹⁷ Una pieza procedente de Corral Nuevo (Veracruz) conservada en el museo Tuxteco de Santiago Tuxtla, representa el busto de un individuo a los brazos cruzados. Aunque sea difícil identificar el personaje, podría tratarse de un contorsionista.

pa, representa al dios de la muerte sentado con las piernas replegadas y los brazos cruzados sobre el pecho.

Figura 21
Estatua del Cerro de las Mesas, Veracruz



Fuente: Drucker, 1955: lámina 30.

En el caso de esta figura, creemos que para descifrar el significado de la posición de los brazos cruzados, hay que acercarla al glifo de la cruz olmeca, con lo cual aparece con claridad su lazo con las tinieblas, el inframundo y el universo sacrificial. Estas evocaciones semánticas son patentes en la representación del Señor de la Muerte y del cautivo procedente de la costa del Golfo. En cambio, la alusión a la oscuridad se hace más discreta y más sutil en las figuras del contorsionista. Sin embargo, creemos que estas efigies ofrecen una formidable síntesis del concepto muerte-vida (renacimiento). Por un lado, la postura de los brazos cruzados sobre el pecho alude a la muerte, por el otro, la forma circular del cuerpo recuerda el movimiento cíclico y, por analogía, el concepto de la regeneración. La cruz en X y el círculo

son dos símbolos que cristalizan la esperanza del hombre en un nuevo ciclo de vida. Además, no olvidemos que un gran número de estas piezas se descubrieron en sepulturas. La asociación del contorsionista con el contexto funerario sugiere, obviamente, un vínculo con el inframundo. Lejos de la simple representación lúdica, el contorsionista sintetiza conceptos abstractos, revistiendo un valor altamente simbólico, donde la etapa de la muerte anuncia al mismo tiempo una nueva vida.

En lo que se refiere a las figurillas con rasgos infantiles, la actitud embrionaria, que debe entenderse únicamente a nivel simbólico, alude a la vida intrauterina. Esta etapa de la vida, que tiene lugar en el útero, está conceptualmente vinculada con la oscuridad.

Al sobrepasar las fronteras de Mesoamérica, el sitio de Cerro Sechín, ubicado en el valle de Casma en Perú, puede ayudarnos a corroborar nuestra hipótesis. Fechado para la época formativa, constituye uno de los centros más importantes de este periodo. Entre sus vestigios arquitectónicos en piedra o en adobe destaca el templo de la Sección I, con su muralla cubierta de losas grabadas que ofrece un arte integrado a la arquitectura. El programa iconográfico que se despliega sobre sus losas es singularmente macabro e impregnado de crueldad: la imagen del guerrero se asocia con la figura del cautivo. A los lados de estos personajes podemos ver partes del cuerpo seccionadas, como cabezas decapitadas, miembros mutilados y ojos arrancados.

Figura 22
Losas en piedra del sitio Cerro Sechín, Perú



Fuente: fotografía de la autora.

En medio de estos testigos, de una rara violencia, destaca el icono de los brazos cortados dispuestos en forma de cruz (véase la figura 22). Aquí, el tema de la muerte está perfectamente codificado a través del motivo en X.

El sitio arqueológico de Kotosh, en las montañas peruanas, ofrece también una iconografía instructiva. Entre sus construcciones está el Templo de las Manos. Nombre que se debe sobre todo a sus relieves modelados en adobe y excepcionalmente preservados y donde se reconoce el dibujo de los brazos cruzados. Sin embargo, por primera vez, las manos se vuelven hacia abajo.

El cuerpo descuartizado

La esfera sacrificial, tan palpable en Perú, se precisa en el antiguo México a través del análisis de una nueva actitud corporal: la posición descuartizada de la víctima sobre la piedra de los sacrificios, sobre la gran hoguera (véase la figura 23) o sobre estacas de madera paralelas destinadas a la ejecución por flechamiento, la cual se observa en una lámina tomada de la *Historia tolteca-chichimeca*.

Figura 23
Sacrificio humano sobre la gran hoguera



Fuente: Durán, 1995: lám. 22.

En el primer escenario los cuatro ayudantes sostienen los miembros del cautivo, mientras que el sumo sacerdote le abre el pecho con el cuchillo de piedra para extraerle el corazón. En el segundo, el cuerpo del cautivo es arrojado al fuego; y, en el tercero, la víctima inmovilizada, con las piernas y los brazos abiertos, es acribillada con flechas.

De todas maneras, el cuerpo de la víctima dibuja la cruz de San Andrés. Los miembros recuerdan la disposición cuatripartita de la superficie terrestre. El pecho abierto, falla terrestre y matriz femenina, corresponde al quinto punto central que se ubica en la encrucijada de los cuatro rumbos.

Según nuestra hipótesis, esta herida evoca la abertura vaginal, la hendidura en forma de V de donde nace la vida, mientras que el cuchillo de sacrificio (el *tecpatl*) es un instrumento de fecundación. Como consecuencia, el sacrificio humano por extracción del corazón se revela como un acto de procreación cósmica. La metáfora sexual es clara entre el cuchillo, el símbolo masculino, y la cortadura del pecho, el símbolo femenino [Magni, 2003: 372-379].

CONCLUSIÓN

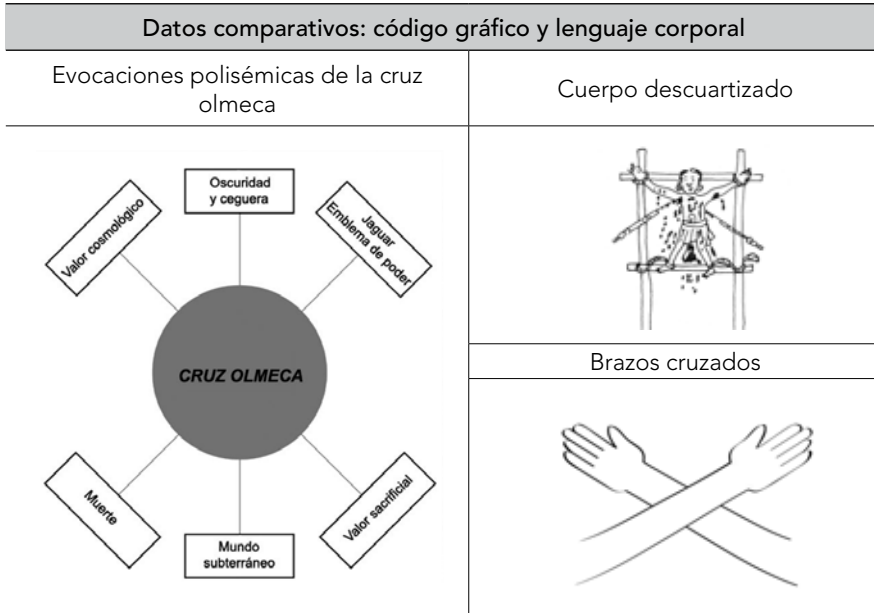
En este estudio hemos tratado de tejer un lazo formal y semántico entre el código gráfico olmeca y el lenguaje corporal. Detrás de la postura de los brazos cruzados y del cuerpo descuartizado se conjetura la evocación de la cruz olmeca y de su simbología asociada al mundo de la oscuridad, a la muerte, al sacrificio humano (y autosacrificio) y al poder (véase la figura 24). Es decir, tenemos derecho a conferir las distintas actitudes físicas olmeccas, o incluso mesoamericanas, una nueva función glífica.

Tal como ocurre con la cruz de San Andrés, cada postura tiene un significado profundo que equivale a una forma de lenguaje codificado.

A partir de estos datos se imponen algunas conclusiones, las cuales se pueden resumir en tres puntos:

1. El análisis del “lenguaje de los signos” y de la escritura olmeca nos permitió interpretar algunas posturas que encontramos frecuentemente en el arte del antiguo México. Por lo tanto, es imprescindible no separar los distintos campos de investigación para que sean permeables entre sí.

Figura 24
Diagrama sinóptico con las evocaciones semánticas de la cruz olmeca y datos comparativos



Fuente: dibujo e interpretación de la autora; detalle de una lámina tomada de *Historia tolteca-chichimeca*, p. 15.

2. A nivel metodológico, la óptica comparativa, a menudo muy criticada, se revela útil a condición de que sea empleada con prudencia y sentido crítico. En este caso se apoya en dos postulados básicos: el *continuum* histórico de Mesoamérica y la unidad cultural del continente americano.
3. El sistema de pensamiento prehispánico demuestra una gran originalidad y un grado de elaboración muy elevado. Por ello, se nos invita constantemente a renovar nuestra percepción con el fin de descifrar, detrás de imágenes al parecer anodinas, un sentido profundo e inédito.

En el marco de este artículo presentamos intencionalmente un único glifo a manera de modelo. Sin embargo, por su complejidad e importancia, este tema no puede ser agotado con un solo ejemplo. Naturalmente, sería

interesante desarrollar estos resultados preliminares en posteriores publicaciones y, desde el punto de vista metodológico, proceder a estudios más sistemáticos ampliando el análisis a otros glifos con la preocupación permanente de relacionarlos con actitudes corporales.

BIBLIOGRAFÍA

Ahuja Ormaechea, Guillermo

2006 "El Monumento 32: calendario lunar", *Arqueología Mexicana*, vol. 14, núm. 79, p. 14.

Alva, Walter y Christopher B. Donnan

1993 *Royal Tombs of Sipán*, Los Angeles, University of California.

Burger, Richard L.

1992 *Chavin and the Origins of Andean Civilization*, Londres, Thames and Hudson.

Códice Borbonicus

1899 Facsímil, comentado por E. T. Hamy, París, Leroux.

Códice Florentino (Bernardino de Sahagún)

1950-1982 Texto en nahuátl y traducción en inglés de Charles Dibble y Arthur Anderson, Santa Fe, University of Utah and School of American Research.

Códice Mendoza (o Mendocino)

1938 Edición y traducción de James Cooper Clark, Londres, Waterlow and Sons.

Coe, Michael D.

1985 *Les premiers mexicains*, París, Armand Colin.

Covarrubias, Miguel

1957 *Indian Art of Mexico and Central America*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

Cyphers, Ann

2004 *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Drucker, Philip

1955 "The Cerro de las Mesas Offering of Jade and Other Materials", *Bureau of American Ethnology, Bulletin*, núm. 157, Washington, Smithsonian Institution.

Durán, Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Cien de México.

Historia tolteca-chichimeca

1976 Estudio preliminar, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Joralemon, Peter D.

1990 *Un estudio en iconografía olmeca*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Ladrón de Guevara, Sara

1999 *Imagen y pensamiento en El Tajín*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Landa, Diego de

1985 "Relación de las cosas de Yucatán", *Historia*, núm. 16.

Lavallée, Danièle

1970 *Les représentations animales dans la céramique mochica*, París, Musée de l'Homme.

Magni, Caterina

1995 "El simbolismo de la cueva en la iconografía olmeca, México", *Cuicuilco*, vol. 1, núm. 3, pp. 89-126.

2003 *Les olmèques. Des origines au mythe*, París, Seuil.

2004 *Écriture, art et architecture. Analyse de la pensée olmèque, Mexique*, tesis posdoctoral inédita (HDR), París, Universidad de la Sorbona-París IV.

2008a "El glifo en tres dimensiones. Agua y fuego: un *leitmotiv* del simbolismo olmeca", en M. T. Uriarte y R. González Lauck (eds.), *Olmeca. Balance y perspectivas. Memoria de la Primera Mesa Redonda*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 245-262.

2008b "Olmec Writing. The Cascajal Block: New Perspectives", *Arts and Cultures*, núm. 9, pp. 64-81, <<http://research.famsi.org/aztlan/uploads/papers/OlmecCascajalBlockNewPerspectives.pdf>>, consultado el 8 de febrero de 2012.

2014 *Les olmèques. La genèse de l'écriture en Méso-Amérique*, París y Arles, Éditions Errance/Actes Sud.

Martínez Donjuán, Guadalupe

2008 "Teopantecuanitlán: algunas interpretaciones iconográficas", en M. T. Uriarte y R. González Lauck (eds.), *Olmeca. Balance y perspectivas. Memoria de la Primera Mesa Redonda*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 333-355.

Matos Moctezuma, Eduardo

1999 "Teotihuacán", *Dossiers d'Archéologie*, núm. 245, pp. 82-89.

Miller, Arthur G.

1973 *The Mural Painting of Teotihuacan*, Washington, Trustees for Harvard University.

Niederberger, Christine

1987 *Paléopaysages et archéologie pré-urbaine du Bassin de Mexico*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Cemca).

Pasztory, Esther

1983 *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams Publishers.

Popol Vuh

1976 Texto traducido y comentado por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, Bernardino de

1997 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Sotelo Santos, Laura Elena

1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mayas.

Spinden, Herbert J.

1975 *A Study of Maya Art. Its Subject Matter and Historical Development*, Nueva York, Dover Publications.

Stirling, Matthew W.

1955 "Stone Monuments of Río Chiquito, Veracruz, Mexico", *Bureau of American Ethnology, Bulletin*, núm. 157, Washington, Smithsonian Institution.

El esencialismo racial y el genocidio. El caso de Yugoslavia (Bosnia-Herzegovina)

Roberto Israel Rodríguez Soriano
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: La Modernidad supuso que el proceso civilizatorio sólo se concretaría si el encadenamiento del cuerpo se erigiera como el fundamento del Ser. Ahora, la centralidad de la sangre y de la tierra, a la hora de definir la espiritualidad del hombre, apuntan en dirección del racismo. En esta lógica el espíritu humano lo da la pertenencia a la sangre y a la tierra, por lo que es congruente pensar en que ambos deben organizarse teniendo como referente la consanguinidad. Cuando los grupos humanos se definen a sí mismos y a los otros en términos de sangre y de tierra, lo hacen a partir de criterios raciales. De este fenómeno hacia el genocidio sólo hay un muy corto paso. En este trabajo se hace una reflexión sobre cómo los procesos étnicos identitarios esencialistas pueden desembocar en un genocidio. Se hace un análisis del caso concreto del genocidio en Yugoslavia.

PALABRAS CLAVE: Genocidio, conflicto étnico, identidad, Yugoslavia, Modernidad.

ABSTRACT: Modernity assumed that the civilizing process would materialize only if the development of the body emerged as the foundation of being. Nowadays, the centrality of blood and land, when defining the spirituality of man, points toward racism. Following this logic, the human spirit provides him with allegiance through blood and land, thus, it is congruent to consider that both should organize themselves using consanguinity as a reference. When human groups define themselves and others, in terms of blood and land, they do so on the basis of racial criteria. From this phenomenon to genocide, there is only a very short step. This paper reflects on how essentialist ethnic identity processes can lead to genocide. The author provides an analysis regarding the specific case of genocide in Yugoslavia.

KEYWORDS: genocide, ethnic conflict, Identity, Yugoslavia, modernity.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se hará una reflexión sobre el problema de los esencialismos raciales como uno de los fundamentos del genocidio, teniendo presente el caso específico de la ex república de Yugoslavia.

Reyes Mate, en su libro *Memoria de Auschwitz*, señalaba que desde el momento en que Tales de Mileto afirmó que “todo es agua”, reduciendo la riqueza y pluralidad de la realidad a un solo elemento, la filosofía y el conocimiento se entregó a cualquier elemento total y fundador, llámese naturaleza, Dios, humanidad, proletario o raza [Mate, 2003: 13]. La afirmación filosófica de cualquier tipo de *esencia* justifica la supresión de la diferencia. Lo diferente ya sólo puede ser explicado, en el mejor de los casos, por accidentes de esa esencia.

La Modernidad supuso que el proceso civilizatorio sólo se concretaría si el encadenamiento del cuerpo se erigiera como el fundamento del Ser. Al respecto dice Reyes Mate:

El cuerpo es lo próximo que tenemos y es también lo que nos proporciona el sentimiento de identidad. Las sensaciones de nuestro cuerpo es lo primero que experimentamos como propio mucho antes de que el yo se desarrolle y hasta pretenda liberarse del cuerpo. En los momentos clave [...] todo dualismo, toda falta de sintonía y sincronización entre el yo y el cuerpo, puede ser mortal [...] el cuerpo no sólo es un desgraciado o afortunado accidente que nos pone en contacto con el implacable mundo de la materia. Es, también, una adherencia a lo que uno no escapa, de ahí la ambigüedad del cuerpo moderno, que es, por una parte, relación con el mundo y, por otra, encerramiento en él. Lo que está claro es que la filosofía moderna ha descubierto el cuerpo y se ha reconciliado con él. La esencia del hombre no está en un yo desprovisto de materia, sino en la relación al cuerpo [Mate, 2003: 37-38].

De acuerdo con Reyes Mate, la radicalización de significado del cuerpo es un producto de la Modernidad. Denuncia, siguiendo a Emmanuel Levinas, que al colocar en la base de su concepción del humano al sentimiento del cuerpo, el hitlerismo es un producto de la Modernidad [Mate, 2000: 38]. En esta concepción, el cuerpo se erige como el centro de la vida espiritual. Lo que define a la vida espiritual del humano es la sangre y la tierra, la herencia y la tradición. Con respecto a esta nueva concepción del cuerpo, Levinas decía lo siguiente:

Lo biológico, con todo lo que conlleva de fatalidad, se convierte más que en un *objeto* de la vida espiritual, se torna su corazón. Las misteriosas voces de la sangre, las llamas de la herencia y del pasado, a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre [...] La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no es retomar su vuelo por encima de las contingencias, siempre extrañas a la libertad del Yo; es, al contrario, tomar conciencia del ineluctable encadenamiento originario, exclusivo a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento [Levinas, 1998: 70].

Ahora, “la centralidad de la sangre y de la tierra, a la hora de definir la espiritualidad del hombre, apuntan en dirección del racismo” [Mate, 2003: 38]. En esta lógica, si el espíritu humano lo da la pertenencia a la sangre y a la tierra, es congruente pensar en que ambos deben organizarse teniendo como referente la consanguinidad.

Cuando los grupos humanos se definen a sí mismos y a los otros en términos de sangre y de tierra, lo hacen a partir de criterios raciales. Pero debemos entender este último término como una evocación a un pretendido *espíritu* (*Volkgeist*). Éste se concibe como el conjunto de fuerzas que representan la *esencia* de un grupo social determinado.

Me parece que en este punto se puede ver la relación que existe entre la definición de grupos humanos en términos raciales y el genocidio. Decíamos más arriba que la afirmación de una esencia negaba las diferencias. Si la esencia de un grupo social puede afirmarse, entonces puede negar a otros grupos. Si esta afirmación se hace a través de la raza, entendida en el sentido de *espíritu*, la negación de otros grupos debe hacerse en los mismos términos: la aniquilación, esclavización, denigración, deshumanización de otros grupos raciales.

Rodolfo Stavenhagen habla de un *racismo nacionalista* que, me parece, resume la idea de espíritu antes referida:

El racismo “nacionalista” [...] sostiene que hay una “esencia” profunda en la nación étnica que la distingue de todas las demás. Así pues, ser alemán, inglés o francés étnico otorga una superioridad inherente respecto a los migrantes de origen étnico distinto... Cuando existe un fuerte nacionalismo étnico, las características étnicas se suelen expresar en términos de raza o “sangre” [...] [Stavenhagen, 2000: 308].

Ahora, sigamos por un momento la definición de *genocidio* que ofrece R. J. Rummel en su artículo sobre el concepto de *Democidio*, quien define el concepto como sigue: "Among other things, the killing of people by a government because of their indelible group membership (race, ethnicity, religion, language)" [Rummel, 2000: 18]. Desconocemos a qué se refiere al decir "entre otras cosas", porque no lo precisa en el artículo. Sin embargo, advirtamos que está haciendo alusión a la matanza de personas por su "pertenencia indeleble a un grupo (social)". Este tipo de definición del genocidio supone que, efectivamente, los grupos humanos tienen una esencia, lo que les confiere a los individuos su "pertenencia indeleble" a un grupo. Debo señalar que el que los grupos humanos se definan a sí mismos y a los demás a través de criterios *raciales* no quiere decir que estos criterios sean irreductibles. Un tipo de definición de genocidio que suponga esta premisa es, en el mejor de los casos, imprecisa e inoperante, pero en el peor de los casos produce un vacío conceptual que de una u otra forma fundamenta las bases sobre las que se asienta el genocidio. Asimismo, puede producir un vacío legal que imposibilite el cumplimiento de la justicia.

Entonces, para fines analíticos se puede conceptualizar a la *raza*, entendido este término en el sentido antes expuesto, como una categoría que se conforma a partir de criterios étnicos. Es siguiendo estos criterios que los grupos humanos configuran su identidad en cuanto a su pertenencia a una *raza*, a la sangre y al territorio, al *espíritu* de un pueblo. En los casos más extremos de fundamentalismo la afirmación de una *raza* sirve o justifica la negación de otra, y cuando las condiciones lo permiten, esta negación consiste en la *aniquilación* del otro, u otros grupos, en *genocidio*.¹

¹ Tengamos como referente la definición de genocidio utilizada en el Convenio para la Prevención y Castigo del Crimen de Genocidio. "Artículo 2º: En el presente convenio, *genocidio* significa cualquiera de los actos siguientes cometidos con intención de destruir, íntegra o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal.

-Matar a miembros del grupo.

-Causar serio daño físico o mental a los miembros del grupo.

-Someter deliberadamente al grupo a condiciones de vida tales que resulten en su destrucción física íntegra o parcial.

-Imponer medidas dirigidas a impedir nacimientos dentro del grupo.

-Trasladar por la fuerza a niños del grupo a otros grupos" [Power, 2005: 100].

CONFLICTO ÉTNICO Y GENOCIDIO

Entonces, desde esta perspectiva, el genocidio se puede conformar en términos de un conflicto étnico. Sin embargo, esta proposición necesita algunas precisiones.

Robert Gellately y Ben Kiernan sostienen que existen dos diferencias fundamentales entre el *conflicto étnico* y el *genocidio*:

1. En principio, en algunas ocasiones el *conflicto étnico* puede ser sólo un enfrentamiento entre fuerzas armadas étnicas, y no necesariamente ser genocidio ni atentar contra civiles.
2. El *conflicto étnico* implica un movimiento popular con un consentimiento generalizado o incluso participativo; en tanto que el *genocidio* no necesariamente requiere lo uno ni lo otro. En algunos casos el genocidio puede ser decidido, planeado y ordenado por sólo algunos perpetradores [Gallately *et al.*, 2003: 20].

Dicen estos autores que el genocidio pudiera ser considerado como una subcategoría de *conflicto étnico*, si se concibe al *genocidio* en términos de los blancos civiles que se quiere destruir. Pero no si se define *conflicto étnico* como un fenómeno social más amplio [Gallately *et al.*, 2003: 20].

Estoy de acuerdo, en parte, con la primera precisión. El *conflicto étnico* puede ser sólo un enfrentamiento entre fuerzas armadas étnicas. Éste es un grado del *conflicto étnico*, pero lo que se intenta conceptualizar es el genocidio. Se tendría que partir del genocidio, del aniquilamiento de grupos humanos por parte de otro grupo humano, que se puede configurar como un *conflicto étnico* en el sentido de las razones que motivan el aniquilamiento.

Sobre la segunda precisión. Estoy de acuerdo con que los genocidios pueden ser perpetrados por un pequeño grupo, pero definir quiénes son víctimas y quiénes no en términos étnicos es ya un *conflicto étnico*. Este acto, necesariamente, implica un acuerdo o un desacuerdo en el procedimiento de diferenciación, por tanto, una participación activa o pasiva.

El concepto de *conflicto étnico*, me parece, implica un fenómeno social más amplio, como lo señalan Gellately y Kiernan, y éste no necesariamente desemboca en un genocidio. Pero, como ya lo había mencionado, y como lo muestran varios casos, el genocidio puede configurarse a partir de un *conflicto étnico*.

CONTRA LA IDEA DE ESPÍRITU (VOLKGESITS). LA CONFORMACIÓN DE IDENTIDADES ÉTNICAS Y LOS NACIONALISMOS

La antropología, hasta mediados de los años setenta, concebía a las *etnias* como grupos humanos con un conjunto de rasgos *objetivos* esenciales. En otras palabras, se suponía que los miembros que conformaban un grupo étnico compartían una serie de rasgos objetivos (culturales) con los que se identificaban y que dichos rasgos permanecían inmutables a lo largo del tiempo. Para poder explicar las variaciones formales de los rasgos se utilizaban los términos *sincretismo cultural* y *aculturación*, pero a final de cuentas estos rasgos seguían inmutables en cuanto a sus contenidos. Estos elementos eran: lengua, raza (rasgos fisiológicos), religión y territorio, por mencionar algunos.

En las últimas dos décadas del siglo xx el paradigma antropológico cambió. La perspectiva de los estudios se dirigió hacia el análisis del *cambio cultural*. El concepto de *etnogénesis* sustituyó los de *sincretismo* y *aculturación*. Este nuevo concepto enfatiza los procesos de cambio cultural y supone como premisa central que los grupos étnicos no tienen elementos identitarios *esenciales*, sino que éstos son variables y dispensables.

Es así como los grupos humanos son culturalmente heterogéneos. Se trazan fronteras de distinción al interior de los mismos. Las fronteras que los dividen se construyen históricamente de manera dinámica, y en ello inciden las relaciones interétnicas y de dominación.

Los miembros de grupos étnicos construyen y utilizan elementos identitarios que les permiten reconocerse pertenecientes a sus grupos. Así, conforman una *identidad étnica*. Es importante señalar que esas identidades tienen marcadores objetivos, como la lengua, el vestido, la religión o el territorio. Sin embargo, estos rasgos nunca bastan para explicar cabalmente la identificación de los miembros de una *etnia*. Varios de los elementos identitarios objetivos sólo adquieren sentido como símbolos de identidad a través de creencias y motivaciones subjetivas. Estas creencias, sentimientos y motivaciones pueden ser difusos, poco firmes, o bien, pueden consistir en valores arraigados compartidos por la comunidad y estructurados en forma de propuestas sistemáticas, es decir, pueden constituirse como “ideologías étnicas” [Stavenhagen, 2000: 87]. Con frecuencia estas “ideologías” se transmiten de generación en generación, llegando a volverse mitos y leyendas. En ocasiones se codifican en libros, leyes y plataformas partidistas, y guían, justifican y legitiman los propósitos que el grupo declara tener en la lucha en que participa. En general estos elementos subjetivos se utilizan

como estandartes en conflictos entre grupos sociales, configurándose así en términos de *conflictos étnicos*.

Los elementos subjetivos en la *identidad étnica* siempre son el resultado de una interacción entre la evolución individual y el grupo en el que el individuo nace o en el que se cría. En este sentido, la *identidad étnica* se refiere a la conciencia que tiene una persona de pertenecer al grupo del que forma parte y de identificarse con él durante su proceso de desarrollo.

Los grupos sociales étnicamente diferenciados utilizan contenidos culturales (representaciones simbólicas y prácticas cotidianas y rituales) para trazar fronteras. Estas fronteras varían de acuerdo con los contextos y las necesidades históricas. A través de estos procesos se configuran identidades étnicas basadas en elementos culturales, las cuales son siempre relacionales.

Paul Brass ha señalado que la *identidad étnica* en las sociedades multiétnicas está siempre en un estado de flujo. Los conflictos sociales son detonados por la lucha de las élites al querer controlar los recursos económicos y políticos. Esta interacción de lucha tiene dos dimensiones: la interacción/competencia con grupos externos y la lucha interna por el control al interior de un grupo. Como formas de resolver estos conflictos surgen dinámicas de negociación y adaptación. Brass sostiene que en estos casos la *identidad étnica* es fomentada por ciertas élites con fines políticos o económicos, un proceso al que llama *etnicidad* [Brass, 1991: 18 y 19]. Asimismo, define a la etnicidad, siguiendo a Jean De Vos, como “el conjunto de elementos culturales utilizados subjetiva, simbólica o emblemáticamente por un grupo de personas con el fin de crear una cohesión interna y diferenciarse de otros grupos” [Brass, 1991: 18 y 19]. La *etnicidad* o la *identidad étnica* incluyen también, además de la autoconciencia subjetiva, una demanda por estatus y reconocimiento por un grupo superior o por un grupo igual. Esta demanda puede centrarse en un solo símbolo central, como el lenguaje, la religión, el territorio o el color de la piel. Los procesos de etnicidad tienen como objetivo final la consolidación de un *nacionalismo*.

Benedict Anderson entiende a la *nación* como una “comunidad política imaginada [...] inherentemente limitada y soberana” [Anderson, 1993: 6]. En otras palabras, la comunidad nacional en cuestión es subjetivamente imaginada de un modo que nada tiene que ver con la historia objetiva o con atributos reales.

El nacionalismo, cuando se define étnicamente, establece fronteras adscritas sobre quién es y quién no es miembro de una nación política. Después puede definir derechos más o menos amplios para los que son miembros de esa comunidad nacional.

En este sentido, una nación estaría determinada por la convivencia común de un grupo humano (un grupo étnico) que, a través de determinados símbolos o elementos culturales, construye un discurso histórico con base en un pasado común (real o mítico). Estos actos de creación de identidad conforman los nacionalismos. Las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres:

Una simple categoría de individuos (por ejemplo, los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación, y cuando los miembros de las categorías reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella [Gellner, 2003: 20].

Las naciones pueden ser creadas por la transformación de un grupo étnico en un Estado multiétnico, en una entidad política consciente de sí misma, o por la fusión de diversos grupos y la formación de un conjunto interétnico compuesto por una cultura nacional. En grupos sociales pluriétnicos las identidades pueden adoptar como eje de constitución una identidad común, una identidad cultural nacional que produciría una unificación. Entre las relaciones de poder y entre los juegos políticos de los diferentes grupos, elementos identitarios culturales pertenecientes a los grupos más poderosos (o que logran el sometimiento de los demás) pueden dominar y formar el núcleo de referencia a partir del cual se configura una identidad compartida. De la misma forma, los grupos étnicos dominados pueden configurar una identidad cultural con referencia y como forma de resistencia de la cultura nacional.

Precisamente el Estado-nación moderno se constituye con base en elementos culturales (que pueden provenir de la imposición del grupo étnico más poderoso) para crear y consolidar una identidad más o menos homogénea.

CONFIGURACIÓN DE LOS CONFLICTOS ÉTNICOS

Un *conflicto étnico* se puede definir como una confrontación social y política prolongada entre contendientes que se definen a sí mismos y a los demás en términos étnicos; es decir, cuando criterios tales como el origen nacional, la religión, la raza, el idioma y otros marcadores de identidad cultural se

utilizan para distinguir a los contrincantes [Stavenhagen, 2000: 357]. Los conflictos étnicos no surgen de manera natural porque hay grupos de personas étnicamente diferenciadas, sino por los significados especiales que se atribuyen a esas diferencias, los cuales hacen que éstas parezcan irreducibles e incompatibles. Tales conflictos evolucionan a partir de situaciones históricas específicas. Son modelados por circunstancias particulares y únicas, y su construcción obedece a ciertos intereses particulares de idealistas e ideólogos, visionarios y oportunistas, líderes políticos y varios tipos de “intermediarios étnicos”.

Rodolfo Stavenhagen sostiene que la hipótesis de algunos analistas políticos de que los conflictos étnicos son resultado de “antiguos odios tribales” contenidos desde mucho tiempo atrás, pero que se desbordan cuando se destapa repentinamente el control institucional, es equivocada [Stavenhagen, 2000: 358]. Las enemistades tribales primigenias que se mencionan en los medios de comunicación en muchos de los casos no son más que inventos de las partes contendientes para justificar o dar bases legales a sus actitudes. Sólo en raras circunstancias tienen un origen real en hechos históricos.

Sin embargo, debo señalar que la politización de la etnicidad no se puede reducir solamente a los fines utilitarios de algunos “empresarios étnicos” o de los “intelectuales orgánicos” que tienen el poder de movilizar a sus seguidores en torno a asuntos étnicos recientemente descubiertos. El “discurso étnico” revela una problemática que tiene varias capas:

- a) Aborda por lo general necesidades afectivas, profundamente arraigadas, de identidad psíquica que tiene una población.
- b) El discurso étnico con frecuencia surge como resultado de la descomposición de la sociedad tradicional en la que, para bien o para mal, diferentes grupos étnicos tenían una posición establecida y reconocida en un sistema de relaciones recíprocas y relativamente estables.
- c) Se puede distinguir, para fines analíticos, entre un discurso puramente “étnico” y uno “etnonacionalista” (*etnicidad*). El primero pone énfasis en los lazos culturales y la identidad de un grupo étnico determinado, el segundo tiene que ver, principalmente, con el poder del Estado y la soberanía nacional.

Con base en lo anterior propondré una aproximación al conflicto étnico y al genocidio en Yugoslavia.

CONFORMACIÓN DE IDENTIDADES Y CONFLICTOS ÉTNICOS EN YUGOSLAVIA

La pluralidad y los problemas inherentes a las relaciones interétnicas han estado presentes en el desarrollo constitucional de Yugoslavia desde la fundación misma de la Federación. En la constitución de 1974 se definieron las repúblicas constituyentes como Estados nacionales, fincados en el principio de soberanía nacional. Así, a las repúblicas les fueron concedidos prácticamente todos los atributos de un Estado. Éstas no sólo tenían derecho a sus propios símbolos nacionales (el himno y el escudo nacional y la bandera), sino también a su propia constitución, así como a la estructura total de los órganos de una autoridad estatal. Los individuos tenían el derecho a la ciudadanía original de sus repúblicas y, por añadidura, asumían automáticamente la ciudadanía yugoslava.

Cada república formuló derechos étnicos que tenían como objetivo garantizar la existencia y desarrollo del pluralismo étnico. Sin embargo, en la práctica, las políticas de educación fueron encaminadas a promover un sentimiento supranacional. La eficacia de estas políticas se reflejó en los censos. En el censo de 1971 existían 273 000 personas que se asumían como *nacionales yugoslavos*. Pero en el de 1981, el número había aumentado a 1 220 000.²

En 1980, cuando murió Tito, hubo un vacío de poder que se vio agravado por las crisis económicas y que favoreció el surgimiento de nacionalismos basados en *etnicidades*.

La identificación con una etnicidad determinada se pudo apreciar en los resultados de su participación en las elecciones multipartidistas en 1990. En Bosnia, los resultados de las elecciones dieron una enorme mayoría a los partidos nacionalistas de, respectivamente, Musulmanes, serbios y croatas [Denitch, 1995: 118]. El partido serbio en Bosnia era totalmente servil al de Belgrado y se dedicó a dividir a Bosnia y a apoderarse de todo lo posible para edificar una "Gran Serbia". Los croatas bosnios votaron por la rama bosnia del partido nacionalista de Croacia en el poder. Sólo los Musulmanes y antinacionalistas de izquierda estaban realmente comprometidos con el intento de mantener a Bosnia unida y separada de los conflictos serbio-

² El censo de 1981 en Yugoslavia arrojó las siguientes cifras en cuanto a la composición de la población: serbios, 8140000 (36.6% de la población total); croatas, 4428000 (19.8%); Musulmanes, 2000000 (8.9%); eslovenos, 1754000 (7.8%); albaneses, 1730000 (7.7%); macedonios, 1340000 (6%); yugoslavos, 1219000 (5.4%); montenegrinos, 579000 (2.6%); húngaros, 427000 (1.9%); otros, 233000 (1.3%). La conformación de Bosnia-Herzegovina en el censo de 1981 era la siguiente: población 3941; Musulmanes 40%; serbios 37%; croatas 20%; otros 3% [Denitch, 1995: 38-39].

croatas. La desintegración de Bosnia se aceleró con el reconocimiento de Croacia por la Comunidad Europea.

Las comunidades religiosas representaron un papel importante en la formación de *identidades étnicas* y en el acceso de los diversos pueblos de la región a la calidad de independientes.

Serbios, croatas, Musulmanes, montenegrinos y la mayoría de los yugoslavos, es decir, por lo menos 83% de la población de Yugoslavia, habla una lengua. Esta lengua es el serbio-croata o croata-serbio. En la región, desde que la lengua fue estandarizada a mediados del siglo XIX en torno al dialecto herzegovino, se habla una sola lengua, que en Croacia se escribe en el alfabeto latino, en tanto que en Serbia, Vojvodina, Montenegro y Bosnia-Herzegovina, se escribe en los alfabetos latino y cirílico. Además hay dialectos regionales distintos del serbio-croata. No obstante, serbios, croatas y Musulmanes de una región determinada tienden a hablar el mismo dialecto. La única diferencia firme e identificable entre serbios y croatas es religiosa: los croatas son católicos y los serbios son miembros de la Iglesia ortodoxa serbia. Los Musulmanes “por nacionalidad”, consecuentemente, son en su mayoría descendientes de musulmanes.³ Así, la religión es el identificador étnico de uso más común.

Esta división de los grupos según criterios religiosos no siempre fue así. A principios del siglo XX, alrededor de Dubrovnik, había serbios católicos y algunos croatas ortodoxos. Tanto las iglesias como los nacionalistas han trabajado de manera incansable para hacer que la religión y la identidad étnica entre los hablantes de serbio-croata coincidan casi totalmente, y han tendido a reforzar el nacionalismo más que cualquier clase de universalismo “católico”.

El conflicto en Bosnia-Herzegovina y en Croacia opuso a tres pueblos que hablan la misma lengua, pero en los cuales las tradiciones religiosas son diferentes: serbios ortodoxos, croatas católicos y Musulmanes. Algunos investigadores concluyeron que este enfrentamiento fue determinado

³ Durante la dominación turca de 1400 hasta 1908 un elevado número de habitantes de Bosnia y Herzegovina se convirtieron al islamismo como fórmula para evitar el destierro, y conservar sus riquezas y poder. Éstos fueron designados en Yugoslavia como Musulmanes (con mayúscula para diferenciarlos de quienes profesan esta religión en otras partes del mundo). Así, los Musulmanes son aquellos descendientes de los croatas y los serbios convertidos al islam durante la dominación turca en la región. En consecuencia, los Musulmanes son en última instancia descendientes de los croatas y los serbios convertidos al islam durante la dominación turca.

esencialmente por factores religiosos y que éste es un nuevo capítulo de las guerras religiosas [Garde, 1993: 69].

En Yugoslavia cada individuo se vinculaba, por nacimiento, a una comunidad hereditaria que se definía por sus lazos con una creencia religiosa caracterizada por la fe, los ritos y un clero. Pero no tenía nada que ver con la adherencia religiosa personal. La religión desempeñó un papel indirecto, no actual, sino histórico en las conformaciones nacionales. Las naciones yugoslavas se constituyeron antiguamente sobre la base de comunidades confesionales. Al final de un largo proceso estas comunidades formaron conciencia de ellas mismas como naciones. No obstante, a pesar de la lengua en común y de la vecindad, y sobre todo del encadenamiento geográfico, sus enfrentamientos no difieren en nada, en cuanto a sus motivaciones y posturas, de los conflictos que surgen entre pueblos totalmente extranjeros el uno del otro [Garde, 1993: 72].

Muchos de los yugoslavos no llegaron a cuestionarse las diferencias étnicas hasta los momentos más violentos del conflicto. Por ejemplo, Mariela Rizvanović, nativa de la ciudad de Brčko, al norte de Bosnia y Herzegovina, relata en su testimonio que antes de los incidentes en dicha ciudad, iniciados el 16 de junio de 1993, no se había pensado a ella misma y a la población de la ciudad en términos de distinciones étnicas: “No había pensado mucho sobre croatas, bosnios o serbios” [Berman, 2012]. Relata que ella tenía dos amigos y que fue uno de ellos quien capturó a su hermano para que fuera “interrogado”, según le dijo. Ese amigo se identificó como serbio. Mariela señaló que esta persona iba con ella y sus hermanos a la escuela, que eran compañeros escolares y se relacionaban como tales.

Las distinciones étnicas estaban presentes. Formaban parte de la vida cotidiana. Sin embargo, para muchos el proceso reflexivo sobre las mismas vino con el inicio del genocidio.

Las dos Iglesias cristianas, al igual que la comunidad religiosa musulmana, salieron de 45 años de comunismo, de años de represión contra la religión y contra las diversas manifestaciones juzgadas como “nacionalistas”.

A partir de las primeras elecciones libres, la mayoría de las Iglesias (la ortodoxa serbia, los dirigentes Musulmanes de Bosnia y la católica de Eslovenia), excepto la Iglesia de Croacia, que no se pronunció, invitaron a votar contra los comunistas. En todos los lugares donde los comunistas fueron vencidos las Iglesias acogieron favorablemente a los nuevos poderes nacionales. En Serbia, donde los comunistas vencieron, la Iglesia apoyó a la oposición nacionalista, cuyos objetivos en materia de “derechos del pueblo serbio” eran cercanos a los del gobierno de Milošević [Garde, 1993: 73].

El campo serbio desarrolló sistemáticamente una campaña de odio y de difamación contra las religiones de los otros pueblos.

Por otro lado, los partidos políticos de filiación serbia utilizaron la confesión religiosa para conformar su etnicidad, lo cual condujo a un nacionalismo extremo que, a su vez, desembocó en genocidio. Los populistas nacionalistas afirmaron la primacía de la *Nación* y sostuvieron que el Estado debía expresarse en *etnos* y no en *demos*.

NACIONALISMO SERBIO

Serbia fue el centro tradicional de la más inteligente, democrática y liberal de las élites políticas. Los serbios eran el grupo nacional más grande de la federación y el grupo dominante en los cuadros de oficiales del ejército, por lo que era difícil que se consideraran oprimidos en Yugoslavia.

Las novelas revisionistas que se publicaron y los escritos propagandísticos e históricos desde principios de los ochenta tendieron a acentuar el papel de los serbios como víctimas de la idea yugoslava de unificación. Lo que se acentuó fueron los enormes sacrificios que Serbia pagó en la Primera Guerra Mundial para el nuevo Estado yugoslavo y el papel de los serbios como víctimas y como soldados en la guerra civil. Esto tiene cierto fundamento histórico, pero los croatas de Dalmacia, por ejemplo, desempeñaron un papel más preponderante en la revolución que los serbios de Serbia [Denitch, 1995: 123]. Los serbios de Croacia, Bosnia y Montenegro, y no los serbios de Serbia, fueron los que proporcionaron gran parte de los luchadores guerrilleros y la mayoría de las víctimas civiles.

Al respecto de la visión de víctimas que promovieron los serbios, se puede señalar el caso de la creación poética de Matija Bećković, uno de los más reconocidos en Serbia durante el siglo xx. Éste escribía, en 1989, lo siguiente:

Seis siglos atrás nada fue más significativo en el planeta que el suceso de la Batalla de Kosovo. Y hoy en día, después de 600 años del día de St. Vitus, no hay nada más fatídico para el destino de la gente de Serbia que la batalla que tuvo lugar en y por Kosovo. El resultado de la Batalla de Kosovo es hasta ahora desconocido. Desde el inicio dos verdades se mantienen y no ceden ante las demás. A medida que pasa el tiempo sabemos menos y menos si vamos a redimirnos o si la herida de Kosovo nos tragará... La batalla de Kosovo nunca terminó. Es como si la gente serbia peleara sólo una batalla y engrandeciera a sus mártires.

Kosovo ha alcanzado hace tiempo a Jadovno y es un milagro que todo el suelo serbio no haya asumido el nombre de Kosovo.

Kosovo es la palabra más cara del serbio. Ha sido pagada por la sangre de todo el pueblo. Con ese precio en la sangre será entronada en el sitial del lenguaje serbio. Sin sangre ésta no podría haber sido comprada, sin la sangre no habría podido ser vendida.

Kosovo es el equivalente del planeta serbio. El techo de la parte inferior y de la fundación de la parte superior. La gente serbia divide en lo que fue antes y lo que fue después de Kosovo. Kosovo es la serbianización de la historia del diluvio: el Nuevo Testamento serbio [Žirvković, 2001: 178].

Se conformó una imagen patológica de sufrimiento nacional y ésta surgió de los sectores marginales y subterráneos de la inteligencia nacionalista y de la pequeña burguesía, y se convirtió en parte del lenguaje general de la política y de la cultura serbia contemporánea, sobre todo en los medios de comunicación [Denitch, 1995: 123].

Como preparativos para la realización del proyecto de Estado serbio étnicamente puro, los medios, en particular la televisión de Belgrado, hicieron un trabajo constante y sistemático para producir odio, exponiendo de manera constante el caso de las víctimas serbias de la Segunda Guerra Mundial.⁴

En Serbia hubo dos mitos nacionalistas centrales: el papel heroico del ejército serbio en la Primera Guerra Mundial, y el martirio de los serbios en la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en Croacia y en Kosovo.

Así, los ideólogos del movimiento nacionalista tuvieron como uno de sus temas privilegiados la reconstrucción histórica de la batalla de Kosovo (1389), después de la cual los Balcanes cayeron bajo el yugo del imperio otomano por espacio de cinco siglos. La conformación de este mito se utilizó como incitación a la venganza y a una reconquista de Kosovo en su pureza, que incluía la expulsión y aniquilación de 90% de la población, es decir, de los albaneses [Kullashi, 2003: 78]. El juramento tradicional de Kosovo, que repetía Dobrica Cosic, padre espiritual del nacionalismo serbio, era: “Nosotros perdimos con la paz lo que habíamos ganado con la guerra” [Kullashi, 2003: 79].

El foco de nacionalismo serbio en Kosovo, con toda su asociación histórica y mítico-poética, llevó a un renacimiento de la religión ortodoxa serbia

⁴ En especial en los campos de Jaenovac, en Croacia, que había establecido el régimen de A. Pavelic, y donde perecieron miles de serbios, junto con judíos, gitanos y croatas antifascistas.

en la vida pública. La Iglesia ortodoxa serbia fue casi sinónimo de nacionalismo serbio, y ambos estuvieron ligados a su vez a la mitología del ciclo de poemas épicos sobre Kosovo. La Iglesia ortodoxa creó una serie de mitos, con un foco particular en el supuesto martirio de la nación serbia como tal. En el preludio de la guerra, y durante el desarrollo del conflicto, la Iglesia ortodoxa desarrolló una intensa actividad, orientada especialmente a denunciar abusos por parte de grupos opositores en contra de sus fieles. Además, no cesó de denunciar el “genocidio” oustachi⁵ durante la Segunda Guerra Mundial, arguyendo la participación de la Iglesia católica, lo que sirvió para justificar la agresión serbia en Krajina y otros enclaves serbios en territorio croata.

Respecto de los Musulmanes, los serbios guardaron viejos rencores que se remontan al siglo XIV, cuando fueron dominados por el Imperio turco-otomano. El profundo temor de que los Musulmanes tomaran medidas en contra de los serbios sirvió igualmente de justificación para iniciar la limpieza étnica en Bosnia-Herzegovina [Denitch, 1995: 123].

De acuerdo con las reconstrucciones históricas hechas por los académicos serbios en los años ochenta del siglo pasado, siguiendo el libro de Dimitrije Bogdanović titulado *Knjiga o Kosovu* [SANU, 1986] se sostuvo que los albanos se establecieron en las tierras de Serbia en el siglo XVII a partir de actos sangrientos de violencia y de expulsión de los mismos serbios. Sostenían también la tesis de que los albanos tenían la intención de convertir a Serbia al islam a través de la asimilación étnica forzada [Milošavljević, 2008].

Con base en todas estas concepciones se desarrolló entre los líderes serbios una idea ultranacionalista: la idea del panserbianismo, la cual sirvió de base a sus pretensiones hegemónicas sobre los demás pueblos eslavos, y para justificar la agresión contra Croacia en 1991 y Bosnia en 1992.

Ahora bien, los medios de comunicación desempeñaron un papel determinante en la exacerbación de los sentimientos nacionalistas. El periodista Georgie Anne Geyer relata que, en su primera estancia en Sarajevo, en 1989, vio la constante propaganda serbia sobre las batallas perdidas de hacía varios siglos e imágenes de serbios llorando sobre las tumbas en los cementerios, imágenes que tenían como objetivo mostrar a “los serbios como víctimas eternas” [Geyer, 1997].

Muchas personas fueron convencidas de la veracidad de las historias que difundían los medios de comunicación y asumieron que éstas justifica-

⁵ Grupo nacionalista que luchó desde 1929 por la independencia de Croacia, con el apoyo de la Alemania nacional-socialista durante la Segunda Guerra Mundial, y constituyó un Estado fascista y colaboracionista entre 1941 y 1945.

ban los actos brutales del genocidio. Por ejemplo, al entrevistar a una anciana campesina serbia, Maggie O'Kane, una periodista irlandesa, le preguntó qué sentía por una mujer musulmana que había sido su vecina durante 40 años a la que los paramilitares serbios le habían quemado su casa. La anciana respondió: "Bueno, me entristece mucho, pero debe saber que esos Musulmanes están tomando a los bebés serbios y los están clavando en cruces y arrojándolos río abajo en el Drina" [Jokovich, 1996: 3]. En la apreciación de la periodista, la anciana creía honestamente lo que estaban diseminando los medios de comunicación serbios.

Ya en pleno conflicto, los medios difundieron mensajes que incitaban a los serbios a vengarse de los Musulmanes argumentando que estos últimos estaban cometiendo los mismos actos de violencia contra ellos, algo que muchos de los serbios tomaron como cierto. Por ejemplo, Mischa, un soldado chetnik⁶ que violó a Senada Rizvanovic, le contó a su víctima su historia. Entre las cosas que le relató le dijo que ellos tenían que violar a las mujeres Musulmanas porque los hombres Musulmanes violaban a las mujeres serbias. De manera que él se unió a los chetnik para vengarse [Berman, 2012].

Por otro lado, no menos importante en el proceso de configuración de los imaginarios de identidad étnica, fue el desarrollo de trabajos académicos que fomentaron, con bases "científicas" y "objetivas", la creación de imaginarios negativos sobre los albaneses (Musulmanes). Durante los años noventa del siglo pasado, un texto paradigmático escrito por Miodrag Jovičić, el "prestigioso" académico miembro de la Academia Serbia de Ciencias y Artes (SANU, por sus siglas en inglés), titulado *Serbios y albanos en el siglo 20*, fomentó la idea de que los albanos (Musulmanes) estaban predisuestos genéticamente para la violencia. Para Jovičić, su parte islámica era la explicación de por qué los turcos dieron históricamente a los albaneses puerta abierta para aterrorizar a la población serbia a través del uso de la violencia, el despojo y el bandidaje. Este académico utilizó la tesis de que la predisposición biológica puede ser equiparable a un ámbito nacional. Afirmaba que la tendencia hacia la violencia era resultado de cuestiones genéticas de la población musulmana de Albania, igual que el odio hacia los serbios, cuya única culpa era el estar vivos [Milošavljević, 2008].

El aspecto "genético", concretado en la idea de la pureza racial, fue uno de los imaginarios más fuertes que motivó a los serbios para "justificar" la

⁶ Los chetniks fueron una organización nacionalista serbia que, en el conflicto de los años noventa, formaron unidades paramilitares que demandaban la utilización de la fuerza para asegurar los territorios de Yugoslavia habitados por los serbios y sumarlos a Serbia.

violación sistemática de mujeres croatas y musulmanas. En estos actos se tenía como trasfondo la limpieza étnica:

En un cierto número de campos, donde las mujeres estaban retenidas como prisioneras para ser violadas día tras día, los violadores no dudaron en decir que su objetivo era el de fecundar a esas mujeres con el fin de que dieran a luz un hijo serbio. Las mujeres eran retenidas en los campos hasta que su embarazo estuviera bien avanzado para practicar un aborto [Kullashi, 2003: 95].

Por otro lado, un documento que resultó de suma relevancia en el proceso identitario serbio fue el *Memorando* de 1986 de la Academia Serbia de Ciencias y Artes, en el cual se hacía un diagnóstico de Serbia y los “males” que le traía pertenecer a la República Federal Socialista de Yugoslavia, así como defender la desintegración de Yugoslavia. La primera parte del documento tiene que ver con las cuestiones negativas económicas y políticas para Serbia que siguieron a la promulgación de la constitución de 1974. La segunda parte trata de una supuesta inferioridad de estatus de los serbios que viven en Yugoslavia provocada por la misma estructura política.

En esta segunda parte, el *Memorando* sostiene que, en el clima creado por la ideología dominante, el legado cultural de la nación serbia había sido alienado, usurpado, denigrado e ignorado, y dejado a su decadencia; que el lenguaje serbio había sido suprimido y la escritura cirílica había desaparecido progresivamente [SANU, 1986]. En otra parte dice: “Ninguna otra nación yugoslava ha tenido su integridad tan brutalmente pisoteada como la nación serbia. Ninguna otra herencia literaria y artística ha sido despojada y devastada como la serbia” [SANU, 1986].

Denunciaba que las culturas y literaturas eslovena, croata, macedonia y montenegrina se habían consolidado, mientras que la cultura serbia se había desintegrado sistemáticamente.

En la parte final del documento se declara lo siguiente:

Si Serbia es la primera en cuanto a la equidad de derechos, entonces debe tomar la iniciativa en afrontar los problemas políticos y económicos clave en la misma medida en que los otros tienen el derecho de tomar la iniciativa de este tipo. Cuatro décadas de pasividad de parte de Serbia han demostrado ser perjudiciales a la totalidad de Yugoslavia, que se ha visto privada de ideas y críticas a la comunidad a partir de su larga tradición de la estadidad; con un gran sentido de independencia nacional, y su rica experiencia en la lucha contra los usurpadores de las libertades políticas [SANU, 1986].

En el documento se juzgaba que el primer requerimiento para su transformación y renacimiento era una movilización de todas las fuerzas intelectuales y morales:

[...] no sólo en el orden de asumir decisiones por parte de los líderes políticos, sino de conformar programas y diseñar el futuro de manera democrática. Por primera vez en la historia reciente, la habilidad y la experiencia, el rigor y la responsabilidad de todos se reúne para llevar a cabo una tarea de importancia para toda la sociedad en el principio de un programa a largo plazo [SANU, 1986].

Ahora bien, todos estos elementos culturales e ideológicos conformaron las identidades étnicas que le dieron forma al conflicto étnico que desembocó en el genocidio. El investigador Michael Roskin, en 1992, señaló la forma en que los serbios percibían a los croatas:

Los serbios ahora perciben que los croatas son fascistas de nacimiento, que hacen un esfuerzo por imitar a los alemanes y austriacos. Al mismo tiempo se consideran a sí mismos como el grupo más agraviado a través de la historia: los defensores valientes y resueltos de una auténtica cultura serbia contra la agresión tanto de los turcos como de los teutónicos. Los croatas se consideran "centroeuropeos" en lugar de "balcánicos", insistiendo en su legítima posición como herederos de la alta cultura y civilización de los Habsburgo [Aponte, 1998: 62].

Roskin señaló lo siguiente sobre el concepto que tenían los serbios de los Musulmanes:

Para ellos (los serbios) los Musulmanes de Bosnia no representan otra nacionalidad (de hecho, su designación como tal fue una ficción creada por el régimen de Tito), sino que son serbios traidores que "se hicieron turcos" con el pasar de los siglos para ganancia propia, por ejemplo, para evitar pagar impuestos. Los serbios también insisten que en los primeros escritos del presidente de Bosnia, Alija Izetbegovic, se detecta un fundamentalismo islámico que va en contra de los serbios de ese país [Aponte, 1998: 64-65].

Por su parte, los Musulmanes veían a los nacionalistas serbios como humanoides, seres dementes, bestias y psicópatas. Afirmaban que fueron los serbios quienes les enseñaron a odiar. Zlatko Dizdarević, jefe de redacción del diario *Oslobodenje* (liberación) de Sarajevo, escribió el 7 de junio de 1992:

Nos destruyeron todo, y no cabe duda de que van a terminar con lo que nos queda. Por lo que conozco de nosotros mismos. Un día les perdonaremos todo, así no podamos olvidar nunca. Pero lo que no perdonaremos ni olvidaremos es que hayan despedazado lo mejor de nosotros y nos hayan enseñado a odiar. Hicieron de nosotros lo que jamás fuimos y por eso nos será muy difícil perdonarlos a ellos también. La maltrecha Bosnia ya no podrá ser la misma porque nos convertimos en otros; y ésta era nuestra única manera de ser [...] [Aponte, 1998: 65].

Por su parte Rony Beauman, presidente de *Médicos sin fronteras* de 1982 a 1994, exponía lo siguiente con respecto a las ideas que afirmaban los serbios:

Los objetivos que persiguen los nacionalistas serbios son claros: conquistar y, por todos los medios, desalojar de lo que ellos consideran su espacio vital, es decir, dos terceras de Bosnia, a la población no serbia. Este programa de "limpieza étnica" no se apoya en una estrategia de extremismo, sino, más bien, en una psicosis de terror. Alimentando en el seno de su propia población el fantasma de una conspiración internacional antiserbia, los nacionalistas devuelven contra los Musulmanes y croatas esta "amenaza", convirtiéndola en implacable motor de una guerra en la cual todos los medios están explícitamente autorizados, por no decir estimulados: el arresto y la deportación, la masacre de ciudades, las violaciones sistemáticas, el arrasamiento deliberado de precisos objetivos [Aponte, 1998: 63-64].

Antes de finalizar me parece que es importante señalar que, en el conflicto genocida yugoslavo, los procesos de identidad étnica estuvieron sujetos, y también determinados, al reconocimiento y a la permisión de la comunidad internacional. Por ejemplo, en la apreciación de la periodista irlandesa Maggie O'kane, el gobierno británico utilizó estereotipos sobre los "Musulmanes" para justificar su inactividad durante el genocidio en Yugoslavia. Lo que ella sostiene es que los políticos británicos utilizaron la idea de que la guerra en Bosnia era una crisis que se esperaba que aconteciese y que estaba fuera de sus manos; que el problema se remontaba siglos atrás. Además sostiene que estaban utilizando la palabra "Musulmanes" con referencias del fundamentalismo y que el conflicto correspondía a dinámicas interétnicas. Se utilizó el "síndrome Vietnam" para que, cuando las audiencias nacionales en Gran Bretaña vieran las imágenes de aterrizajes de morteros en la plaza del mercado de Sarajevo o de Tuzla, o vieran a los niños entrar al hospital de Kosovo, asumieran que lo que estaba aconteciendo en el centro de Europa podía ser desacoplado de la situación real [Jokovich, 1996: 3].

CONSIDERACIONES FINALES. CONFLICTO ÉTNICO QUE SE CONVIRTIÓ EN GENOCIDIO

Antes señalé que no todo *conflicto étnico* desemboca necesariamente en un genocidio. Sin embargo, los conflictos étnicos, en su configuración a partir de *criterios raciales*,⁷ pueden desembocar en extremismos nacionalistas, y si las condiciones lo permiten, en el genocidio. En Yugoslavia (Bosnia-Herzegovina y Croacia) se cumplieron estas dos condiciones.

Durante años los serbios desempeñaron un papel preponderante entre los cuadros profesionales de oficiales y generales. Esto fue resultado de tres factores históricos específicos: el primero es que ciertas zonas subdesarrolladas (específicamente la región de Krajina, en Croacia, Montenegro y Bosnia) tenían cantidades significativas de serbios que necesitaban trabajo y profesiones. En consecuencia, estas personas abandonaron en grandes cantidades las zonas subdesarrolladas y se alistaron en el ejército por estas mismas razones. Durante siglos fue la única profesión abierta a jóvenes ambiciosos y educados de esa atrasada frontera del imperio. Un segundo factor fue que, durante la Segunda Guerra Mundial, Krajina y Montenegro contribuyeron de forma considerable a las fuerzas guerrilleras, lo cual significó que los hijos de los veteranos tuvieron ventajas en el acceso a las academias militares y, por lo tanto, a las carreras militares profesionales. La tercera razón es que las carreras alternativas que se abrieron como consecuencia del mayor desarrollo industrial y postindustrial en Eslovenia, Croacia y Vojvodina hicieron que las carreras militares se volvieran menos atractivas para la juventud ambiciosa de esas regiones. En pocas palabras, el ejército de la República Yugoslava estaba controlado por serbios que acudieron al llamado de la sangre durante el conflicto étnico, lo que hizo que el conflicto desembocara en genocidio.

El genocidio se ha conceptualizado como un producto de la Modernidad, lo cual significa que tiene un fundamento. Este fundamento, en varios de los casos, ha sido respaldado por una ideología, la cual puede presentarse como un sistema filosófico. Como ya lo señalaba Reyes Mate, explicado en la introducción, dicho principio está basado en la conceptualización del cuerpo como fundamento del Ser; la centralidad del cuerpo: sangre, territorio, historia y tradición son la *esencia* del Ser.

⁷ Vale la pena insistir en que los *criterios raciales* pueden variar y adquirir diferentes formas asumiendo características compartidas, ya sea fisiológicas o culturales, como esenciales, dependiendo de la interrelación con los grupos con los que se quiere establecer la diferenciación.

Queda claro que las motivaciones genocidas pueden ser diversas, desde la expansión territorial y colonial, pasando por la lucha antiguerrillera, hasta la comunitarización de la sociedad. No obstante, a lo que aludo es al sustento ideológico del genocidio. ¿Dónde se finca el proceso de deshumanización?, ¿dónde nace el fundamento de la supresión de la otredad, de la diferencia?: en la esencialidad que supone la *raza*. Sin embargo, el trabajo de la filosofía y de las demás ciencias antropológicas debería ser desenmascarar esta idea y luchar contra cualquier tipo de esencialismo para contribuir, de esta forma, a que no se produzca este acontecimiento tan deplorable.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

1993 *Imagined Communities*, Londres, Verso Books.

Aponte Prieto, Alfonso

1998 *Los conflictos étnicos. El despertar de una vieja pesadilla*, Santa Fe de Bogotá, Colombia, Ecoe Ediciones.

Brass, Paul

1991 *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*, Nueva Delhi, Sage Publications.

Denitch, Bogdan

1995 *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Gallately, Robert et al.

2003 "The Study of Mass Murder and Genocide", en Robert Gallately y Ben Kierman (eds.), *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*, Londres y Massachusetts, Cambridge University Press, pp. 3-28

Garde, Paul

1993 "Guerra, política y religión en el conflicto yugoslavo", *Ciencia Política. Revista Trimestral para América Latina y España*, vol. 1, núm. 31, pp. 69-84, Bogotá, Tierra Firme.

Gellner, Ernst

2003 *Naciones y nacionalismo*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Kullashi, Muhamedin

2003 "Limpieza étnica en la ex Yugoslavia", *Revista Praxis Filosófica*, núm. 16, pp. 77-107, Cali-Colombia, Universidad del Valle.

Levinas, Emmanuel

1998 "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en M. Beltrán, J. M. Mardones y Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Río Piedras, pp. 65-73.

Mate, Reyes

2003 *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta.

Power, Samantha

2005 *Problema infernal. Estados Unidos en la era del genocidio*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rummel, R. J.

2000 "The New Concept of Democide", en Israel Charny (ed.), *Encyclopedia of Genocide*, Estados Unidos, ABC-Clío, pp. 15-34.

Stavenhagen, Rodolfo

2000 *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Žirvković, Marko

2001 *Serbian Dreambook. National Imaginary in the Time of Milošević*, Indiana, Indiana University Press, 2001.

*En línea***Academia Serbia de Artes y Ciencias (SANU)**

1986 *Memorandum 1986, The Greater Serbian Ideology*, 24 de septiembre, <http://www.trepca.net/english/2006/serbian_memorandum_1986/serbia_memorandum_1986.html>, consultado el 19 de enero de 2013.

Berman, Nina

2012 *Victims of Systematic Rape in the Bosnian Genocide, Testimonies and Photos*, 17 de mayo, <<http://bosniagenocide.wordpress.com/2012/05/17/victims-of-systematic-rape-in-the-bosnian-genocide-testimonies-and-photos/>>, consultado el 18 de enero de 2013.

Geyer, Georgie Anne

1997 "Media Play a Key Role in Bosnia", *The Vindicator*, 25 de noviembre, <<http://srebrenica-genocide.blogspot.mx/2011/03/media-plays-key-role-in-bosnia.html>>, consultado el 21 de enero de 2013.

Jokovich, Eddy

1996 *The Role of the Media in Bosnia*, Australia, Región Media, p. 3, <<http://ics-www.leeds.ac.uk/papers/pmt/exhibits/807/okane.pdf>>, consultado el 23 de enero de 2013.

Milošavljević, Olivera

2008 *Skanderbeg Was a Serb'- or how Serb National Ideology Constructed the Image of the Albanian as an Enemy*, 25 de marzo, <http://www.bosnia.org.uk/news/news_body.cfm?newsid=2386>, consultado el 25 de enero de 2013.

Una revisión arqueológica de la historia de Palenque durante los siglos VIII y IX (fases Murciélagos-Balunté)

Rodrigo Liendo Stuardo

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Desde sus inicios en 1996, el tema central de nuestra investigación en la región de Palenque ha sido la búsqueda de indicadores materiales pertinentes, y la identificación de variables significativas a nivel espacial que permitan a futuro la caracterización y comprensión de los procesos involucrados en el desarrollo del régimen político en el área. A partir de nuestras investigaciones, y de los trabajos llevados a cabo en la región por varios colegas a lo largo de los últimos años, nos damos cuenta de tres fenómenos que por su relevancia debieran ser abordados con mucho mayor detenimiento en investigaciones futuras, pero que quisiera introducir de manera muy general en esta oportunidad. El primero de ellos tiene que ver con:

La identificación de un importante componente preclásico a nivel regional, que hasta hace muy pocos años pensábamos ausente en el caso Palenque. Este descubrimiento debe conducirnos a replantear nuestras ideas acerca del fenómeno de complejización social en la región, esta vez como fenómeno in situ, un segundo fenómeno que tiene que ver con: a) La existencia de subregiones con claras diferencias materiales. Estas últimas como resultado probable de desarrollos históricos particulares. La existencia de esta variedad pone en duda la posibilidad de abordar el problema de la integración política regional como un fenómeno homogéneo de influencia o "control" político de Palenque a nivel regional.

Y, por último, estamos seguros sobre: b) La evidencia que indica una clara expansión de elementos palencanos en la región hacia finales de la secuencia (periodos Murciélagos-Balunté 730-850 d. C.), lo que quizás indica un aumento de la influencia de Palenque sobre las comunidades que integraron a la región más amplia y, sin lugar a dudas, una transformación de los mecanismos de integración política a nivel regional.

PALABRAS CLAVE: Palenque, organización política, mayas prehispánicos, arqueología, práctica social.

ABSTRACT: Since its inception in 1996, the focus of our research in the region of Palenque has been to seek relevant material indicators and the identification of significant spatial variables to enable the future characterization and understanding of the processes involved in the development of the

political regime throughout the area. From our research, and the work carried out in the region by several colleagues over the years, we have noted three phenomena that, due to their relevance, should be addressed in much greater detail in future research, but which I would like to introduce in a very general way in this paper. The first has to do with:

The identification of a major regional Preclassic component, which until a few years ago we thought was absent in the case of Palenque. This discovery should lead us to rethink our ideas on the phenomenon of social complexity in the region, this time as an “in situ” phenomenon. The second phenomenon has to do with: a) The existence of subregions with clear material differences. The latter probably resulting from specific historical developments. The existence of this variety puts in doubt the possibility of addressing the problem of regional political integration as a homogeneous phenomenon of political influence, or “control,” by Palenque on a regional basis.

And finally, we are confident that: b) The evidence indicates a clear expansion of elements from Palenque throughout the region towards the end of the periods (Murciélagos-Balunté 730-850 AD), perhaps indicating an increase in the influence of Palenque on communities integrated into the wider region and, undoubtedly, a transformation of the mechanisms of political integration on a regional level.

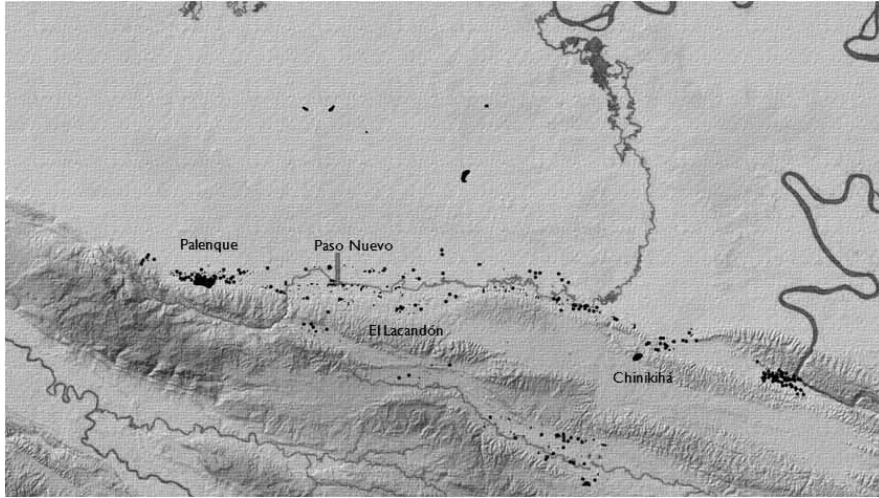
KEYWORDS: *Palenque, political organization, pre-Hispanic Mayan, archeology, social practice.*

INTRODUCCIÓN

Los últimos 10 años han sido testigos de la acumulación de nuevos datos sobre la historia prehispánica del *ahawlel de Baak'*. Varios proyectos de investigación en el área han colaborado, con sus perspectivas particulares, en reunir un conjunto de datos que nos permite plantear nuevas propuestas sobre el desarrollo de Lakamhá (Palenque), así como a entender mejor las consecuencias que éste pudo traer consigo en la región circundante.

Sin embargo, resulta prematuro afirmar que con estos nuevos datos se modificará de manera significativa el esquema general de desarrollo acerca de esta ciudad, el cual ha sido construido a través de largos años de investigación y trabajo arqueológico en el sitio. En éste, la cronología y el modelo propuesto por Rands en la década de los sesenta, con base en la cerámica, ha sido hasta hoy levemente modificado a pesar de las toneladas de material cerámico que se han recolectado en los trabajos arqueológicos más recientes llevados a cabo por Arnoldo González en el lugar (en la década de los noventa y la de los años 2000), durante las excavaciones del proyecto arqueológico “Crecimiento Urbano de Palenque”, dirigido por Roberto López Bravo, y en los recorridos de superficie que yo he coordinado en una amplia región de las Tierras Bajas Noroccidentales (véase la figura 1).

Figura 1
Mapa de la región estudiada que muestra los sitios registrados



Fuente: Rodrigo Liendo, Proyecto Regional Palenque.

NUEVA EVIDENCIA

En términos generales, el esquema de Rands divide la secuencia de ocupación del sitio en cinco bloques temporales de alrededor de 150 años cada uno y sigue constituyendo la principal herramienta para ordenar cronológicamente la historia de Palenque (véase la figura 2).

Sin embargo, tanto al interior del sitio mismo como en la región aledaña, en los años recientes se ha recuperado suficiente evidencia para mostrar una más larga secuencia de ocupación humana que la contemplada en el esquema de los sesenta con los materiales con que se contaba hasta entonces (véase la figura 3).

Sitios como El Lacandón, Chinkihá, Chankalá, Ejido Reforma o San Juan Chancalaíto poseen un importante componente Preclásico Tardío, algunos de ellos incluso con evidencia correspondiente al periodo Formativo Medio. El mismo Palenque, como lo demuestran las excavaciones del Proyecto “Crecimiento Urbano”, presenta distribución de cerámica preclásica en una extensión importante del sitio.

De manera semejante, los siglos VIII y mitad del IX, caracterizados hasta hace poco casi exclusivamente a través de su cerámica, constituyen, al

Figura 2
Cuadro cronológico

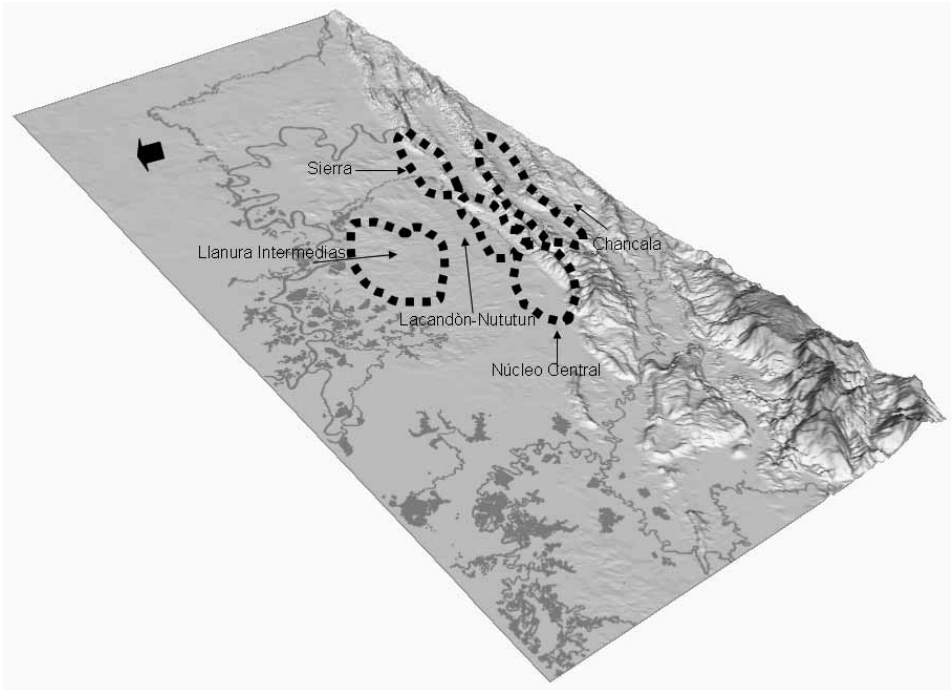
	PERIODO	UAXACTÚN	PALENQUE (Rands)
1000	Clásico Terminal	Tepeu	Huipalé
			Balunté
			Murciélagos
			Otulúm
600	Clásico Temprano	Tzakol	Cascada
			Motiepa
300	Protoclásico	Chicanel	Picota
a. C. o d. C.	Preclásico Tardío		Prepicota
300	Preclásico Medio	Mamón	

Fuente: adaptado de San Román, <<http://www.famsi.org/reports/03097>>.

contrario de lo que suponíamos, un momento de gran desarrollo e innovación de antiguos patrones de organización política, social y religiosa en Palenque. Un ejemplo de nueva evidencia en este sentido es el encuentro fortuito de los tronos labrados de los Templos XIX y XXI (véase la figura 4), que, además de su calidad técnica y finura estética, destacan por inaugurar el uso de un formato escultórico diferente a los que antes predominaban en el sitio.

Los contenidos temáticos de ambos tableros sugieren, además, la interesante posibilidad de una nueva realidad política durante el reinado de Ahkal Mo'Naab III. Por ejemplo, la aparición de un nuevo repertorio de personajes, en este caso particular, en mi opinión sugiere que la importancia de los grupos subalternos había aumentado y que, por lo tanto, era necesario llegar a un "consenso" para tomar decisiones políticas en Palenque durante el Clásico Tardío-Terminal (730-850 d. C.). Como trataré de demostrar más adelante, este fenómeno tiene notables paralelismos con

Figura 3
Mapa que muestra la localización de sitios indicados en el texto



Fuente: Rodrigo Liendo, Proyecto Regional Palenque.

Figura 4
Tablero del Templo XXI, Palenque, Chiapas



Fuente: © INAH.

otras variables arqueológicas (patrón de asentamientos, distribución de elementos arquitectónicos, tipos de cerámica, etc.) dentro del mismo sitio de Palenque y a nivel regional en este momento.

En años recientes se han hecho importantes avances en cuanto a nuestro conocimiento del desarrollo urbano de Palenque y sobre sus condicionantes. Por ejemplo, y gracias al mapa de la ciudad elaborado por Ed Barnhart [2000], contamos con una idea precisa de los límites y distribución arquitectónica de sus edificios. Sabemos también que, durante la mayor parte de su secuencia de desarrollo, los habitantes de Palenque permanecieron dentro de los límites de la ciudad, formando un núcleo urbano densamente poblado [Liendo, 2002], y que es precisamente durante las fases Murciélagos-Balunté que este patrón se modifica y la región circundante se cubre de nuevos poblados [Liendo, 2002].

La ciudad misma sufre durante Murciélagos-Balunté un aumento de población notable, a juzgar por la frecuencia de la cerámica en este momento y la extensión de la misma dentro de la ciudad [López Bravo, 2005; Liendo, 2002, 2005 y 2007, y Barnhart, 2000]. Durante el mismo periodo queda evidenciado un gran aumento en el ritmo y número de nuevas construcciones en el sitio, y el empleo de nuevas técnicas de construcción en sus edificios.

Varios sitios en el entorno más amplio de las Tierras Bajas Noroccidentales muestran evidencia de la presencia inequívoca de elementos palencanos en sus diseños, asociados a la aparición de tipos cerámicos Murciélagos. Muchos nuevos asentamientos fueron aparentemente construidos *de novo* en sectores al oriente del área recorrida por nuestro proyecto, todos ellos caracterizados por una secuencia muy corta de ocupación representada exclusivamente por tipos Murciélagos-Balunté [Liendo, 2007]. Es interesante también, aunque sus implicaciones permanezcan aún poco conocidas, el hecho de que ciertos sitios (en particular El Lacandón y Paso Nuevo) aparentemente fueran reocupados durante las fases Murciélagos-Balunté (López Bravo, comunicación personal) (véase la figura 5).

La presencia de inscripciones proclamando las victorias de Palenque en una amplia región de las Tierras Bajas Noroccidentales y en la región del río Usumacinta (*Tablero de los esclavos, del escriba y del orador* y la mención de K'inich Kan Bahlam III en Pomoná en 751) [Martin y Grube, 2000] son probables ejemplos del relativo alcance político que Palenque pudo haber ejercido en este momento (véase la figura 6).

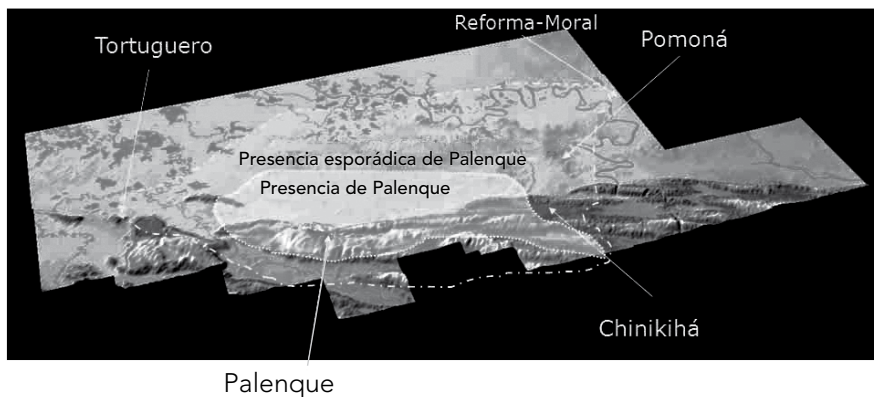
En relación con esta última idea, las más recientes excavaciones de mi equipo en el sitio de Chinikihá indican que allí también hubo una fuerte presencia de elementos e influencias de Palenque (imitación e im-

Figura 5
Tablero de Xupá, Museo de Young, Estados Unidos



Foto: Rodrigo Liendo.

Figura 6
Mapa que muestra la posible expansión de la influencia de Palenque durante las fases Murciélagos-Balunté (730-850 d. C.)



Fuente: Rodrigo Liendo, Proyecto Regional Palenque.

portación de formas cerámicas Murciélagos-Balunté y la ampliación de unidades residenciales, sobre todo de la élite) que encajan perfectamente en este esquema de “expansión” del control de Palenque sobre la región entre el 730 y el 850 d. C.

EL HORIZONTE MURCIÉLAGOS-BALUNTÉ (730-850 D. C.)

Este corto periodo (de alrededor de 120 años) ha sido definido principalmente con base en la aparición y uso de dos complejos cerámicos distintos, y corresponde al reinado de cinco gobernantes palencanos (Akal Mo' Naab III, K'inich Janaab Pakal II, K'inich Kan Bahlam III, K'inich K'uk' Bahlam II y Jaanab Pakal). Durante este periodo la distribución de estos tipos cerámicos originados en Palenque, en una amplia región de las Tierras Bajas Noroccidentales, fue un fenómeno sin antecedentes nuevo e importante. Lo anterior, unido a su asociación con elementos y formas arquitectónicas también novedosas, nos sugiere una expansión de la influencia política y económica de Palenque en esa área.

Es importante hacer una aclaración acerca de la evidencia material que tradicionalmente ha servido para definir este momento, en especial de los indicadores cerámicos que consideramos definitorios de éste. En términos generales, las características de tales indicadores pueden resumirse en las que se indican enseguida:

1. Un incremento en la variedad de formas disponibles (vasos, *beakers*, cajetes, platos con soportes alargados, cuencos, etc.).
2. Aparición de la pasta fina gris y negra.
3. Aparición de vasijas de paredes muy delgadas.
4. Decoración excesiva a manera de diseños impresos, estampados, muescados y el uso indiscriminado de la pintura de color rojo oscuro.
5. Divergencia en los bordes de las cazuelas.
6. Introducción de materiales de origen volcánico.
7. Disminución del uso de calcita como desgrasante.
8. En Chinikihá, donde tenemos un seguimiento más preciso, las ollas de calcita estriada son reemplazadas por ollas alisadas, y cuando van decoradas, la decoración se caracteriza por los muescados, la pintura de color rojo y los diseños impresos.
9. Las ollas estriadas hechas de materiales calizos son reemplazadas por ollas estriadas con estrías menos profundas (hubo un cambio de implementos en el trazo de esta decoración).

Pensamos que un estudio minucioso de todas estas características permitirá, en un futuro próximo, reunir en una sola fase lo que hasta hoy se ha considerado como dos fases cerámicas distintas (Murciélagos-Balunté), con un horizonte temporal de 120 años dividido en una etapa temprana y otra tardía. Este momento cerámico (Murciélagos-Balunté) finaliza con la introducción de cerámica fina en proporciones cada vez mayores (fase Huipalé) hacia el año 830 d. C.

Un segundo indicador temporal que podemos utilizar es la introducción de nuevas formas arquitectónicas en Palenque y en la región más amplia. En términos generales, los elementos innovadores coinciden con la adopción de tipos cerámicos como los anteriormente descritos, aunque aún no sea posible establecer una correspondencia total entre ambos. Sabemos que la experimentación con nuevos tipos arquitectónicos tiene importantes antecedentes en los reinados de K'inich Kan Bahlam II (684-702 d. C.) y K'inich K'an Joy Chitam II (702-721 d. C.) [Marken, 2007].

EL PROYECTO REGIONAL PALENQUE.

Tras varios años de reconocimiento sistemático en el área hemos llegado a abarcar una extensión aproximada de 450 km². Esta área incluye un conjunto representativo de sitios distribuidos en diversos nichos ecológicos: 9 sitios monumentales reportados en recorridos previos, y 423 sitios menores y conjuntos habitacionales rurales.

En otras ocasiones hemos señalado que en Murciélagos-Balunté (730-850 d. C.) es posible identificar varias regiones con características materiales particulares fuera del área de influencia inmediata (40 km²) de Palenque [Liendo, 2000, 2002, 2005 y 2007]. Esta última región, con una densidad poblacional extremadamente baja (25 habitantes por km²), durante su último periodo Balunté (750-850 d. C.) incluye plataformas aisladas (probablemente campamentos con fines agrícolas), de pequeños conjuntos arquitectónicos, la mayoría compuestos por dos o tres plataformas bajas en torno a un patio central. Pocos son los casos en los que llegan a tener más de un patio central, lo que indica que se trataba de unidades mayores compuestas por más de una familia nuclear. El entorno inmediato a Palenque es producto de un proceso de ocupación tardío. Durante las fases Murciélagos-Balunté aparece un importante sistema de intensificación agrícola circundando la ciudad, el cual está compuesto de canales y terrazas. Esto, sin lugar a dudas, fue parte del crecimiento sustancial del sistema de producción de alimentos

para abastecer a un centro rector cada vez más densamente poblado, lo cual transformó de manera notable el paisaje urbano de éste.

Una serie de sitios localizados en la ribera sur y norte del río Chacamax, una región de 25 km², muestra una densidad de mayor asentamientos a la identificada en el área contigua a Palenque y una complejidad mayor de asentamientos, de sitios con arquitectura cívico-ceremonial (El Lacandón, La Providencia y Sulusum) y conjuntos habitacionales de varias dimensiones y características. Esta región muestra una larga secuencia de ocupación que va desde el Formativo Tardío al Clásico Terminal. La mayoría de los contextos excavados en una muestra de sitios pertenecientes a esta área señalan una ocupación tardía (periodos Murciélagos-Balunté), careciendo en todos los casos analizados de contextos más tempranos. Si los datos obtenidos en la excavación de El Lacandón acerca de la ausencia de material cerámico perteneciente al Clásico Temprano se confirman para otros sitios de esta subregión, podríamos estar en condiciones de hablar de una reocupación tardía de esta región.

Por su parte, el valle de Chancalá parece haber sido asiento de dos sistemas de asentamientos diferenciados que corresponden a la división natural del terreno y que conforma dos cuencas independientes. Nuestro recorrido detectó una zona de 15 km carente de asentamientos. Esta "frontera" corresponde, de manera interesante, a la existencia de dos conjuntos de asentamientos: uno centrado alrededor del sitio cívico-ceremonial de Xupá y otro gravitando en torno a tres centros mayores, dos de los cuales (Chancalá y San Juan Chancalaíto) están conectados por medio de un *sacbé*.

En las llanuras intermedias existe un patrón arquitectónico diferente al de los tres casos anteriores. Los sitios que componen esta región (La Siria, Belisario Domínguez, El Barí, Cinco de Mayo, El Aguacate, Francisco Madero, Lindavista y San Joaquín) forman un grupo homogéneo en términos de su cronología (Clásico Terminal), aparentemente sin afinidades con los complejos cerámicos típicos de Palenque. Comparten también técnicas de construcción semejantes (montículos de tierra) y un patrón de asentamientos disperso con presencia de arquitectura monumental.

Por último, la sierra (desde el sitio El Lacandón hasta Chinikihá hacia el este) se caracteriza por la presencia de una línea continua de sitios a lo largo de la ladera de la primera línea de cerros que forman la Sierra de Chiapas, desde Palenque hasta Chinikihá (37 km al este) y una probable frontera, aunque existe evidencia de una ocupación temprana (Formativo Tardío) para los periodos Murciélagos-Balunté. La población es continua y corresponde principalmente a pequeños grupos habitacionales. Existe una

notoria ausencia de centros cívico-ceremoniales de importancia, con la excepción de Chinikihá [Liendo, 2007].

LA REGIÓN DE PALENQUE DURANTE LAS FASES MURCIÉLAGOS–BALUNTÉ (730-850 D. C.)

En el caso de la fase Balunté (750-850 d. C.) tenemos una idea más clara de las características del patrón de asentamientos de la región, esto gracias a que contamos con evidencias más diversas: textos, datos provenientes de excavaciones y de estudios de superficie provenientes tanto del interior de la ciudad como de comunidades rurales. Toda esta información sugiere cambios importantes en la dinámica interna de los sitios más grandes, como Palenque o Chinikihá, y sus relaciones con la región más amplia durante este periodo.

A partir del estudio del patrón de asentamientos se detectaron varios fenómenos importantes durante el último momento de ocupación regional:

1. El primero de ellos es la *existencia de fronteras físicas* entre al menos tres unidades diferenciadas: Palenque, Chancalá (La Cascada) y Chinikihá. Necesitamos explorar con mayor detenimiento las posibles implicaciones de este fenómeno. Por el momento podemos inferir la existencia de individuos de importancia, capaces de concentrar un número relativo de población alrededor del complejo cívico-ceremonial de sus respectivas áreas de influencia. En ninguno de los sitios secundarios del área de estudio se encontraron construcciones que se aproximaran, ni siquiera en escala reducida, al palacio de Palenque, con la única excepción de Chinikihá. Sin embargo, las construcciones que podrían clasificarse rápidamente como “palacio” en nuestra muestra consisten en edificios alargados, por lo general de planta rectangular, con alturas que exceden los dos metros pero que rara vez sobrepasan los cinco, y que a veces forman cuadrángulos cerrados o abiertos en uno de sus lados. A éstas construcciones quizá podamos agregar algunas plataformas de grandes dimensiones con alturas semejantes a las de los edificios anteriores y cuya planta tiende más a ser cuadrangular. Estas construcciones “públicas” en los sitios secundarios de la región, aparentemente para uso de una “élite”, presentan cierta variabilidad tanto en las plantas arquitectónicas como en los materiales de construcción, así como una recurrencia en cuanto a su ubicación dentro de los sitios, casi siempre en relación directa con los templos principales y los espacios de la plaza, así como con los juegos de pelota.

2. La posibilidad de que existan las áreas de influencia antes sugeridas se refuerza por la presencia de *diferencias significativas en la distribución ce-*

rámica de tipos diagnósticos, al menos entre Palenque y Chinikihá. Aunque la presencia de tipos cerámicos Murciélagos-Balunté en sitios como Chinikihá o Chancalá (La Cascada) está ampliamente demostrada, la proporción de tipos no presentes en Palenque, mezclados con formas diagnósticas Murciélagos-Balunté, y la probable elaboración local de muchas formas cerámicas típicamente palencanas en Chinikihá, pueden ser indicativos de unidades territoriales autónomas.

Los estudios cerámicos recientes que Socorro Jiménez realiza sobre el material recogido en Chinikihá empieza a arrojar evidencia de gran cantidad de vasijas de paredes muy delgadas, realizadas con una pasta de textura arenosa y en las que predominan los motivos incisos poco profundos y la decoración impresa-estampada. Estas vasijas, en cuanto a formas y patrones decorativos, son similares a la cerámica Chablekal gris fino, que ha sido reportada en Palenque [Rands, 1967], Piedras Negras [Muñoz, 2006] y Pomoná [López y Foias, 2005]. En las excavaciones de Chinikihá estas vasijas de paredes delgadas aparecieron en contextos asociados con cerámicas de pasta gris y negra fina. Cuencos, vasos, cajetes de silueta compuesta con reborde basal, o de paredes curvo-divergentes (*beakers*), ya sea apodos o trípodes, definen al repertorio de formas. Acabados en colores café, café-rojizo, crema o blanco las caracterizan.

Si se comparan con los resultados de estudios cerámicos recientes sobre material del mismo Palenque, puede observarse que las cerámicas de paredes delgadas descritas como pertenecientes a la fase Murciélagos no se asemejan mucho a las encontradas en Chinikihá. Esto nos permite, por el momento, plantear la hipótesis de que Chinikihá pudo haber producido vasijas de paredes delgadas que emulaban a la pasta gris y negra fina que se distribuía de manera amplia en el área, pero las formas y decoraciones allí utilizadas tienen mayor similitud con el estilo que se reporta en la cuenca media y baja del río Usumacinta, lo que la hace distinta de la de Palenque.

3. Como indica claramente el estudio de Flavio Silva de la Mora [2008], otro aspecto que refuerza la idea de la existencia de unidades independientes (o con cierto grado de autonomía) en la región *es la evidencia de caminos formales* que unían a los centros de población con el interior de cada sistema de asentamiento. Estas rutas no traspasan las fronteras entre subsistemas, lo que refuerza la idea de que hubo cierta autonomía entre los sistemas de asentamientos diferentes. Aunque estos caminos tienen una larga secuencia de uso, su asociación con asentamientos donde predomina la cerámica Murciélagos-Balunté indica que este sistema tuvo una intensa actividad durante ese periodo.

4. Un último elemento interesante respecto de la conformación espacial de los asentamientos en Palenque, durante la fase Murciélagos-Balunté (730-830 d. C.), es la *distribución de los juegos de pelota* y su asociación con sitios que se encuentran a la cabeza de la jerarquía regional de los asentamientos, lo cual parece indicar su importancia política. Como ha sido señalado por varios investigadores, esta distribución es un reflejo directo de la naturaleza descentralizada y competitiva de la organización política maya del Clásico [Montmollin, 1995 y Taladoire y Colsenet, 1991]. Siguiendo esta línea de razonamiento, su asociación con complejos palaciegos, plazas públicas y arquitectura cívico-ceremonial parecería conducir a la idea de que el juego de pelota en la región de Palenque fue parte integral de un sistema donde el poder no se administra a partir de un lugar central (estrategia de fragmentación política).

5. Todos los elementos anteriores detectados a lo largo de nuestras investigaciones en la región nos sugieren que, al parecer, a finales del Clásico Tardío Palenque no constituía una unidad política homogénea (aunque sin lugar a dudas esta situación era mucho más evidente en épocas más tempranas). Por lo tanto, su influencia política, económica o “cultural” no fue sentida con la misma intensidad en todos los rincones de la región asumida como su “esfera de dominio”.

COMENTARIOS FINALES

Sin duda, los últimos 150 años de ocupación de Palenque y la región circundante parecen haber sido, desde varios puntos de vista, de gran dinamismo y auge. Uno de ellos es el de la naturaleza de la integración política de la región. Estamos en un momento en el cual comenzamos a darnos cuenta de que la influencia de Palenque no fue un proceso que se sintiera de la misma manera en cada rincón de su posible zona de dominio, y mucho menos durante los distintos periodos que componen su larga historia. Los resultados de nuestra investigación demuestran que, al menos para las últimas fases (Murciélagos-Balunté), existen diferencias importantes en cuanto a arquitectura, patrón de asentamientos, secuencias de ocupación y densidad demográfica en la región, todo lo cual podría ser indicador de unidades territoriales diferenciadas justo en el momento en que el sitio pasaba por una época de auge, innovación artística y crecimiento bajo el reinado de Akal Mo' Naab III.

En Murciélagos-Balunté la presencia de Palenque es clara y abundante en toda la región, y la presencia de textos e imágenes proclamando las victo-

rias de Palenque en una amplia región de las Tierras Bajas Noroccidentales, así como en la región del río Usumacinta, son ejemplos del alcance político que Palenque pudo haber tenido en este momento. Como expresamos con anterioridad, este auge (de corta duración, obviamente desde una perspectiva arqueológica) podría radicar, más que en la posibilidad del *k'uhul ahaw* de Palenque de imponer sus propias decisiones a sus señores subalternos, en la de contar con el reconocimiento y el apoyo de los gobernantes locales con los cuales tuvo que negociar y lograr consensos para ejecutar sus propios proyectos.

La evidencia arqueológica que hemos podido asociar a los 150 años comprendidos por las fases Murciélagos-Balunté complementa ciertos aspectos de la reconstrucción histórica llevada a cabo por epigrafistas, sin embargo, la arqueología, por su propia naturaleza, está mejor capacitada para explorar y reconocer los procesos de larga duración.

Agradecimientos. Agradezco a una serie de instituciones nacionales e internacionales su apoyo a lo largo de los años para llevar a cabo esta investigación en Palenque. Igualmente a la Universidad Nacional Autónoma de México, al Instituto Nacional de Antropología e Historia, al Conacyt, a la Wenner Grenn Foundation, la National Science Foundation, la Heinz Foundation y la Foundation for the Advancement for Mesoamerican Studies.

BIBLIOGRAFÍA

Barnhart, Edwin L.

2000 *Palenque Mapping Project: Settlement and Urbanism at an Ancient Maya City*, tesis de doctorado, Austin, Universidad de Texas.

Berlin, Heinrich

1945 "A Critique of Dates at Palenque", *American Antiquity*, vol. 10, núm. 4, pp. 340-347.

Bernal, Guillermo et al.

2002 "Hallazgos en el Templo XXI de Palenque, temporada 2002", *Lakamhá*, núm. especial.

Liendo, Rodrigo

2000 "Palenque y su área de sustentación: patrón de asentamiento y organización política en un centro maya del Clásico", *Mexicon*, vol. XXIII.

2002 *The Organization of Agricultural Production at a Maya Center. Settlement Patterns in the Palenque Region, Chiapas, Mexico*, México, University of Pittsburgh Latin American Archaeological Publications/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Arqueología de México).

- 2005 "Estrategias de dominio político regional en el reino de B'aak", *Mayab*, núm. 18, pp. 69-76.
- 2007 "The Problem of Political Integration in the Kingdom of B'aak. A Regional Perspective for Settlement Patterns in the Palenque Region", en Marken Demian (ed.), *Palenque: The Archaeology of a Classic Maya Site*, Walnut Creek, California, Altamira Press, pp. 85-106.
- López Bravo, Roberto**
- 2005 "El Preclásico Tardío en la región de Palenque: perspectivas de investigación y datos recientes", *Mayab*, núm. 18, pp. 45-55.
- López Varela, Sandra L. y Antonia Foias**
- 2005 *Geographies of Power: Understanding the Nature of Terminal Classic Pottery in Maya Lowlands*, vol. 1447, Oxford, Archaeopress (BAR International Series).
- Marken, Demian**
- 2007 *Palenque: The Archaeology of a Classic Maya Site*, Walnut Creek, California, Altamira Press.
- Marcus, Joyce**
- 1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library Collection.
- Martin, Simon y Nikolai Grube**
- 2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, Nueva York, Thames and Hudson.
- Montmollin, Ollivier de**
- 1995 "Settlements and Politics in Three Classic Maya Polities", *Monographs in World Archaeology*, núm. 24, p. 369.
- Muñoz, Arturo R.**
- 2006 *Power, Production And Practice: Technological Change In The Late Classic Ceramics of Piedras Negras*, tesis de doctorado, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Rands, Robert L.**
- 1967 "Cerámica de la región de Palenque", *Estudios de Cultura Maya*, núm. 6, pp. 111-147.
- Schele, Linda**
- 1991 "An Epigraphic History of the Western Maya Region", en Patrick Culbert (ed.), *Classic Maya Political History. Hieroglyphic and Archaeological Evidence (School of American Research Seminar Series)*, Reino Unido, Cambridge University Press, pp. 72-101
- Silva de la Mora, Flavio**
- 2008 "*Sicix Bābih*, caminos blancos en las Tierras Bajas Noroccidentales", tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Smith, Michael E.**
- 1992 "Archaeological Research at Aztec-Period Rural Sites in Morelos, Mexico", *University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology Department of Anthropology*, vol. I, núm. 4.
- Stuart, David**
- 2005 *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*, San Francisco, California, Pre-Columbian Art Research Institute.

Taladoire, Eric y Benoit Colsenet

- 1991 "Bois Ton Sang, Beaumanoir: The Political and Conflictual Aspects of the Ballgame in the Northern Chiapas Area", en Vernon L. Scarborough y David. R. Wilcox (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 161-174.

Las identidades imaginadas en Oaxaca. Algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural

Miguel Alberto Bartolomé
Centro Regional de Oaxaca, INAH

RESUMEN: *Este ensayo intenta demostrar que las culturas indígenas de Oaxaca no sólo están crónicamente empobrecidas, sino que también son mal conocidas e imaginadas, ya que están sometidas a la proyección de los prejuicios y fantasías de la sociedad no indígena, que convive con ellas en el marco de un proceso interétnico que lleva más de cinco siglos de duración. Esta sociedad proyecta hacia un genérico “los indígenas” mucho de lo que ahora se considera políticamente incorrecto, tal como el machismo y la violencia de género, que en realidad era y es parte de las contradicciones no resueltas de la sociedad nacional. En un contexto de esta naturaleza, donde un interlocutor no conoce e imagina al otro, se hacen muy difíciles las condiciones para un diálogo intercultural en términos equilibrados.*

PALABRAS CLAVE: *indianidad, Oaxaca, relaciones interétnicas, diálogo intercultural.*

ABSTRACT: *This essay aims to show that the indigenous cultures of Oaxaca are not only chronically impoverished, but are also poorly known and imagined, as they are subject to the projection of prejudices and fantasies from a non-indigenous society which lives with them in the context of an inter-ethnic process that has lasted for over five centuries. This society projects a generic form of “indigenous” much of which is now considered politically incorrect, such as sexism and gender violence, which was and is part of the unresolved contradiction of the national (Mexican) society. In a context of this nature, where one party neither knows nor imagines the other, it becomes very difficult to carry out an intercultural dialogue on equal terms.*

KEYWORDS: *indianness, Oaxaca, ethnic relations, intercultural dialogue.*

Por lo general los antropólogos escribimos para los antropólogos, pero muchas veces, como en este caso, necesitamos ampliar el horizonte de posibles lectores. Quiero entonces dirigirme tanto a los colegas como a todos los que puedan estar interesados en un tema como el que ahora me ocupa: esto es,

las posibilidades de un diálogo intercultural en una sociedad pluricultural y los obstáculos que enfrenta. Y uno de esos obstáculos es el desconocimiento que el sector no indígena manifiesta con respecto a la población que se asume como indígena a nivel identitario.¹ En Oaxaca han trabajado generaciones de antropólogos nacionales y extranjeros, investigando tanto las culturas como las dinámicas sociales, económicas y políticas. Por lo general sus obras son poco conocidas y aún menos socorridas por los sectores dirigentes e intelectuales locales, quienes son los encargados de desarrollar o asesorar políticas públicas para el ámbito de los Pueblos Originarios, provocando que se generen en un vacío cultural. Como en otras partes de México (y de América Latina), aquí existe la construcción artificial de “indios genéricos”, despojados de las singularidades que caracterizan a las distintas configuraciones culturales. Pero también esa “indianidad genérica” es argumentada por alguna intelectualidad “progresista” y por dirigentes de organizaciones políticas, incluyendo las opositoras, contestatarias y antisistema, que reproducen otro irreal *constructo* ideologizado. Es decir, que se ha elaborado un sujeto genérico, tanto histórico y social, cuyo comportamiento en tanto actor político y cultural está sujeto a los prejuicios más frecuentes, y al que muchas veces se pretende entender e inducir a actuar de acuerdo con los estereotipos generados por las perspectivas externas. La discursividad imperante, tanto la oficial como la que no lo es, hace ahora suya la apelación al pluralismo, a la diversidad y a la interculturalidad que hasta hace pocas décadas negaba. La inducción a la “modernidad”, entendida como occidentalización compulsiva, ya no es “políticamente correcta”, aunque con frecuencia sus antiguos propulsores no vacilen en recurrir a ella y a antiguas estrategias sociales para tratar de lograrla, si bien enmarcada con otras palabras, como la tan socorrida frase “desarrollo sustentable”. Ahora también es frecuente apelar a las “tradiciones culturales profundas”, que por lo general son nuevos estereotipos externos, pero ahora positivos, adjudicados a sujetos cuyos sistemas axiológicos son artificialmente uniformados por los nuevos apologistas de la “indianidad” imaginaria.

Como no quiero hacer lo mismo que cuestiono, tengo que comenzar esta exposición señalando quiénes son indígenas y quiénes se consideran como no-indígenas en nuestro ámbito (y digo “nuestro” porque en él resido

¹ Los procesos históricos de las identidades étnicas son complejos y ya los he abordado con amplitud en otros trabajos [por ejemplo, Bartolomé, 1997]. Baste por ahora destacar que implican tanto una autoadscripción como una adscripción de los otros, basadas en cambiantes rasgos culturales considerados contrastivos que establecen la díada “ellos” y “nosotros” y en la que la lengua no es el único indicador posible.

desde hace 35 años). Debo así reiterar que en los casi 95 000 km² de Oaxaca habitan más de 3 800 000 personas, de las cuales alrededor de la tercera parte de los mayores de cinco años habla alguna de las numerosas lenguas nativas (1 200 000); de ellos 210 000 son monolingües, a pesar de que 60% se sigue identificando como indígena [INEGI, 2012]. Es decir, que sólo en las últimas décadas Oaxaca recobró su contingente demográfico prehispánico, estimado en más de tres millones de miembros, de acuerdo con los prolijos cálculos etnohistóricos de S. Cook y W. Borah [1960]. Estos mismos autores calculan que para 1568 esta población se había reducido dramáticamente a poco más de 12 o 13% de la original (unos 352 000). Así que la merma poblacional regional sería consistente con la producida en otros ámbitos de la Nueva España, de 80 a 90%, como resultado de la compulsión biótica (plagas) a la que fueron tempranamente sometidos los colonizados. La recuperación fue lenta; un censo de 1793 registraba la presencia de 25 755 “españoles” (incluía criollos), 23 720 “castas” (negros, mulatos y mestizos) y más de 363 000 indígenas. Hacia mediados del siglo XIX, y de acuerdo con las estadísticas de Antonio García Cubas de 1857, en Oaxaca había 531 768 personas (excluyendo el Istmo de Tehuantepec), de las cuales 87% eran indígenas y 12% mestizas, y el restante 1% estaba compuesto por 4 500 negros y 156 europeos [González Navarro, 1958].

Tenemos entonces que Oaxaca fue y es un ámbito indígena, la presencia de migrantes de otros países o regiones no ha sido demasiado acusada, ni logró transformar la composición étnica regional. De hecho, el estado nunca recibió un flujo migratorio masivo en el siglo XX, y ni siquiera en la época colonial la presencia hispana fue significativamente numerosa. Por ello, gran parte de los que no se consideran indígenas son en realidad “indios desindianizados”, como suele llamarse a los indios que niegan su origen debido al estigma adjudicado a la condición étnica en la época colonial, el que se acrecentó después de la Independencia, y sobre todo después de la Revolución mexicana, con el afán estatal de construir una nación lingüística y cultural homogénea. Es decir, que muchos de los no indígenas, llamados mestizos o campesinos genéricos, son testimonios vivientes del etnocidio colonial y republicano, y la mayoría de ellos de la castellanización compulsiva posrevolucionaria, así como de la evangelización y sus imposiciones ideológicas, un proceso de destrucción cultural que aún continúa en curso. Por ello, en el sistema interétnico local la visión de los “otros” es demasiado compleja, en la medida en que sus actores no pueden ser calificados linealmente como “indios”, “mestizos” y “blancos”, ya que muchos de los miembros del sistema dominante son un “nosotros”, o una parte de un “nosotros”, que no puede menos que identificar entre “los otros” a algún

abuelo hablante de un idioma local, algún periodo de la vida transcurrido en una rancharía, la presencia de interferencias lingüísticas en su castellano regional por parte de los idiomas nativos, un inocultable fenotipo o alguna creencia profunda que escapa al marco de la religión cristiana.

La población hablante se divide en 14 grupos etnolingüísticos autóctonos,² un grupo lingüístico alóctono (mayas provenientes de Chiapas asentados en la selva de Chimalapas desde la década de 1970) y una población racial y étnicamente diferenciada: los afromexicanos de la costa [Barabas y Bartolomé, 1990]. Sin embargo, tradicionalmente se ha hablado de los 16 grupos y las siete regiones de Oaxaca, lo que constituye parte del *constructo* imaginario que se niega a desaparecer. Incluso en un documento reciente de la Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI, 2008] se registra la presencia de los 16 grupos tradicionales, incluyendo a los “tacuates”, que en realidad son una comunidad mixteca con una historia política singular, y alegremente se enumeran 454 hablantes inexistentes de la casi extinta lengua ixcatteca (quedan apenas alrededor de una media docena de locutores de ésta). En fin, los contingentes humanos nativos realmente existentes están asentados en una gran diversidad de nichos ecológicos, lo que determina una extensa gama de estrategias productivas relacionadas con los diferentes ecosistemas. Ello también influye en la gran riqueza de las construcciones simbólicas que expresan la convivencia de los seres humanos con su medio ambiente. Oaxaca es uno de los lugares donde surgió el Estado en Mesoamérica, por lo que no es de sorprender que todas las culturas locales participen de la gran tradición civilizatoria mesoamericana. Sin embargo, cada una de ellas constituye una configuración singular en la medida en que todas realizaron una apropiación diferencial de este patrimonio común y lo sometieron a diversas reelaboraciones, lo cual significa que constituyen configuraciones culturales singulares de una misma tradición civilizatoria.

Desde el punto de vista lingüístico es muy difícil establecer cuántas lenguas se hablan, ya que cada grupo etnolingüístico suele manifestar distintas variantes; cuanto mayor magnitud numérica exhiben, como los zapotecos (*bene*) y mixtecos (*ñuu savi*), más cantidad de variantes existen, probablemente debidas a la histórica separación territorial y política, hasta tal grado que los hablantes llegan a la mutua inentiligibilidad. Algunos

² Éstos son: los zapotecos, mixtecos, mixes, chinantecos, mazatecos, triquis, nahuas, chatinos, chochos, chontales, zoques, huaves, cuicatecos, amuzgos y los prácticamente extintos ixcatecos. Los dos primeros tienen cientos de miles de miembros, otros superan los 100 000 y algunos pocos los millares.

lingüistas incluso consideran que los antes mencionados idiomas, más que idiomas son familias de lenguas emparentadas. En otros casos, como el de los chontales (*laj pima*), la separación de *hábitats* (sierra y costa) de un mismo grupo, no muy numeroso, determinó una diferenciación lingüística tan grande que ambos sectores de la etnia, a pesar de compartir la misma cultura, han tenido que comunicarse en castellano [Bartolomé y Barabas, 1996]. Por otra parte, las variantes incluyen también hablas regionales y locales, configurando un panorama de una complejidad admirable. Veamos algunos aspectos del mundo intercultural contemporáneo, comenzando por las posiciones económicas actuales de los actores, las cuales reflejan las asimetrías históricas que han caracterizado al sistema interétnico regional y que hasta la actualidad condicionan las relaciones entre los sectores involucrados.

LA ETNICIDAD DE LA POBREZA

No resulta ninguna novedad destacar que México es un país con cuantiosos recursos naturales, al cual las políticas económicas neoliberales de las últimas décadas han empobrecido de manera radical y casi sorprendente. El país ofrece ahora (datos de 2013) un panorama global desolador, en el cual alrededor de 45% de la población nacional se encuentra en condiciones de pobreza multidimensional³ y el número de aquellos que enfrentan la pobreza alimentaria, es decir, que no pueden satisfacer sus necesidades básicas, oscila en torno a los 23 000 000 de personas (21.6%). Como siempre, los más pobres de los pobres son los indígenas. De acuerdo con el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), en 2006 la población indígena que vivía en la pobreza llegaba a 75.6%,⁴ en la actualidad ocho de cada 10 indígenas son pobres (80%). Una proporción sólo superada en el mundo por la

³ De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (Coneval), la pobreza multidimensional es un indicador construido por una serie de carencias, tales como el rezago educativo, la falta de acceso a servicios de salud, la ausencia de seguridad social, la mala calidad de la vivienda, la falta de servicios en la vivienda, el pobre acceso a la calidad y cantidad de la alimentación, etcétera.

⁴ El 33.2% de los niños indígenas menores de cinco años sufría de baja talla en 2006, en comparación con 2.7% de todos los niños de esa edad. La tasa de mortalidad infantil de la población indígena es 60% mayor que la de la población no indígena. Se estima que la tasa de analfabetismo es cuatro veces más alta (más de 26% de la población de 15 años y más) que el promedio nacional (7.4%). En 2005 apenas 13% de los estudiantes de sexto grado de primaria en las escuelas indígenas se encontraba en el grupo más

que prevalece en la República Democrática del Congo, donde la relación es de 8.4 por cada 10 de acuerdo con datos publicados el 15 de abril de 2012 por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Como de costumbre, la situación de Oaxaca es peor que la del resto de la población nacional, ya que la pobreza multidimensional afecta a 62% de la población (2200000 personas) y la pobreza alimentaria llegó a 28.8% en 2011. Sólo 9.4% de los habitantes del estado se podrían considerar no pobres y no vulnerables [Coneval, 2012]. En el año 2010 la carencia por acceso a la alimentación se estimaba en 26.4%, pero en el 2012 llegó a 31.7%, lo que equivale a un incremento de 5.3% en dos años (más de 1 200 000 seres humanos). El producto interno bruto (PIB) per cápita estimado en Oaxaca alcanzó los 4000 dólares en 2010, lo que representa sólo 28.8% del PIB per cápita nacional (13 900 dólares), y que, en términos de este indicador, ubica a nuestra entidad a la par de países como la ya mencionada República del Congo, Cabo Verde o Iraq. En dos años, de 2010 a 2012, Oaxaca presentó un incremento de 5.3% en el indicador de carencia por acceso a la alimentación, el que se incrementó en 221 800 personas, de acuerdo con los resultados del Coneval para 2013. Cabe destacar que la información estadística ha demostrado históricamente ser poco fiable, por lo que se hace necesario, cuando es posible, validar a nivel cualitativo la información cuantitativa. Así, no faltan los datos optimistas, o falsos por completo, como los que señalan que en los 127 municipios más pobres, en los que al menos 71.2% de su población es hablante de alguna lengua nativa, la cobertura de salud por el Seguro Popular alcanzó 45.62% para el año 2010, sin destacar que este seguro es absolutamente precario y carente de recursos (observaciones e informaciones personales). Más allá de estos confusos datos, la situación de la población nativa es definitivamente precaria. Resulta bastante complejo discriminar entre la pobreza de los indígenas y la de los no-indígenas; en primer lugar por la ya mencionada ambigüedad de las adscripciones étnicas basadas sólo en la pérdida lingüística, y en segundo lugar debido a que las condiciones y estrategias productivas no son muy diferenciadas en el ámbito campesino.⁵

alto en términos de comprensión lectora, comparado con 33% del promedio nacional. El 51% se encontraba en el nivel más bajo (el promedio nacional era de 25%).

⁵ Hasta el presente la mayoría de la población de Oaxaca es rural y está repartida en unas 10 500 localidades, de las cuales más de 98% posee menos de 2 500 habitantes, pero en las cuales vive casi 53% de la población. Sólo hay 1.5% de localidades que oscilan entre 2 500 y 15 000 personas, y en ellas habita 22.1% del total y 0.1 localidades

Ahora bien, Oaxaca sin duda tiene recursos, pero no es demasiado rica, ya que más de 70% de sus tierras no son consideradas aptas para la agricultura, aunque los bosques y selvas cubren las tres cuartas partes de la entidad [INEGI, 2012]. Esto plantea una contradicción entre el pasado y el presente; recordemos que la sociedad prehispánica sobrepasaba, como ahora, los tres millones de individuos, los que tuvieron la capacidad de producir un excedente económico capaz de propiciar el surgimiento del Estado hace más de tres milenios. Asimismo, podían generar una significativa transferencia de valor, plasmada en el desarrollo de un sistema tributario que posibilitaba la reproducción tanto de los linajes nobles y sacerdotales, como de las numerosas élites administrativas. La historiografía oaxaqueña ha demostrado que desde el siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XIX los pueblos indios fueron los principales generadores de riqueza. Esto tuvo implicaciones determinantes en la estructura agraria y económica local, siendo la consecuencia más obvia su predominio como productores y como principales poseedores de la tierra. Ahora bien, para explicar esta situación se han propuesto diversas alternativas, entre ellas que la importancia de los pueblos tuvo que ver con el hecho de que la abrupta geografía oaxaqueña contuvo el avance de las empresas agrícolas y económicas europeas. La gran dispersión demográfica y una agreste geografía, pero con comunidades productoras de bienes demandados por la economía colonial, no hizo necesario que los españoles arriesgaran sus recursos en poseer la tierra, ya que bastaba controlar la circulación de sus productos [Arrijo, 2008]. De hecho, la tenencia de la tierra no ha representado históricamente un factor empobrecedor en sí mismo, como lo comprueba el hecho de que en el presente 22.82% de las tierras agrícolas son ejidales, 57.70% comunales y sólo 7.6% privadas [Procuraduría Agraria, 2000]. Aunque a nivel un tanto especulativo, la respuesta más probable al empobrecimiento actual respondería a los cambios de las lógicas agrarias, ya que el capitalismo privilegia la rentabilidad sobre la sobrevivencia del medio, lo que supone la sobreexplotación de algunos ecosistemas, así como el abandono de otros. Es decir que, en conjunto, la racionalidad agrícola occidental altera radicalmente los ciclos ecológicos y la capacidad de renovación de los ecosistemas y de su misma diversidad [Ordoñez y Rodríguez, 2008]. Por otra parte, y como resultado de la introducción del ganado caprino, vastas áreas se desertizaron, en especial en la mixteca; se desarrollaron

que albergan al restante 8.7%, que sería en realidad la población propiamente urbana [INEGI, 2012].

monocultivos privados expuestos a las fluctuaciones del mercado; y la explotación de los bosques y minerales quedó en manos del Estado y de sus concesionarios.⁶ La pobreza hace que la migración sea un proceso que afecta a todas las regiones de la entidad. Las estimaciones más recientes indican que dicho proceso involucra a cerca de un millón de oaxaqueños, de los cuales alrededor de 750 000 corresponden a la migración estacional o permanente nacional, mientras que los restantes migran a Estados Unidos. Las remesas de los campesinos que trabajan en territorio estadounidense representan entre 13 y 15% del PIB de la entidad. A la exacción tributaria y a la explotación ha seguido la exclusión campesina; ahora muchos lo arriesgan todo para ser explotados en ese bizarro “paraíso del proletariado” en que se ha transformado Estados Unidos.⁷

Dentro de este panorama extremo resulta muy difícil cuantificar la pobreza indígena, por lo menos en lo que atañe a los hablantes de las lenguas nativas. Al respecto la información más confiable proviene de muestras y estudios de sondeo, como el realizado en el ámbito de la antropología médica [Sesia, 2006]. En él se compara la media de muertes maternas (MM) a nivel nacional, que es de 63 x 100 000 casos, con la de Oaxaca, que es de 95 x 100 000. Pero trabajando con una muestra de 21 municipios, en los cuales los hablantes de lenguas indígenas oscilaban entre 90 y 40%, la investigadora y sus colaboradores se encontraron con un panorama sobrecolector. En ellos la media de muerte materna ascendía de 348 a 357 x 100 000, es decir, 60 a 130 veces mayor que la de países tales como Suecia, Austria, España o Canadá. En esos municipios 74.7% de las mujeres habían fallecido en el parto, en su casa, solas o acompañadas por un familiar, de ellas 44.21% habían parido sin ayuda de partera y sólo 21.2% habían tenido auxilio médico. En 58% de los casos las causas de la muerte fueron las hemorragias y en 16.1% las eclampsias, es decir, murieron por padecimientos que se hubieran podido tratar con asistencia médica hospitalaria competente.

⁶ De acuerdo con las leyes nacionales, el estado es propietario del subsuelo y de los bosques, aunque puede concesionar su explotación. Tradicionalmente ésta se ha otorgado a empresas paraestatales o privadas, aunque en los últimos años han surgido empresas forestales constituidas por comunidades indígenas asociadas que han demostrado ser económicamente redituables.

⁷ Si se desea una mejor aproximación a la distribución regional de la pobreza en el estado se puede consultar la recopilación estadística de los datos del INEGI, realizada por Pedro Maldonado, Julio Torres y Andrés Miguel Velasco. En esta obra se advierte que para el año 2000 sólo 29 de los 570 municipios tenían bajo nivel de pobreza, 137 pobreza moderada y 404 pobreza extrema [2011: 65]. La mayoría de los municipios preponderantemente indígenas se ubican en la condición de pobreza extrema.

Otro trágico estudio de caso es el que nos presentan dos acuciosas investigadoras [Ramos y Sandoval, 2007] sobre la población triqui del estado,⁸ en la que comparan su información actual con la recopilada por el distinguido y pionero antropólogo físico Juan Comas en 1940. Así advirtieron que en 1940 el índice de masa corporal de la casi totalidad de la muestra se situaba dentro de parámetros estándar, en tanto que en la actualidad casi 35% de la muestra presentaba sobrepeso u obesidad, con una mayor incidencia femenina (50%). Dicha condición puede deberse tanto a un efecto epigénico del metabolismo asociado a la desnutrición en los primeros años de la vida, como a la ingesta masiva de alimentos chatarra y bebidas azucaradas que tienden a reemplazar la dieta tradicional. Sus conclusiones indican que *las condiciones nutricionales de los triquis son peores que hace 70 años*, ya que su estatura no ha aumentado y se mantiene en valores muy bajos, lo que guarda estrecha relación con la pobreza alimentaria generacional y con la desnutrición en los primeros años de la vida, lo que limita el crecimiento y el desarrollo físico. En Santiago Juxtlahuaca la prevalencia media de baja estatura para niños de entre 6 y 9 años fue de un abrumador 59%, con un altísimo riesgo de desnutrición en los primeros años. Por otra parte, las autoras advierten que, dadas las condiciones de miseria imperantes, las mujeres presentan mayor posibilidad de generar baja estatura, lo que conlleva un riesgo extra para la gestación. La desnutrición materna condena no sólo a los niños, sino a las generaciones posteriores a sufrir el resultado del hambre de sus antecesores. Tal como lo destaca una especialista [Leal, 2008], en el caso de las madres desnutridas el peso inferior al normal de sus hijos no sólo es uno de los principales factores determinantes de la mortalidad infantil y de los adolescentes, también puede tener repercusión en la etapa adulta, donde se pueden ver afectados además del sistema inmunológico, el cardiovascular y el endocrino metabólico, lo que se manifestará con enfermedades como la diabetes mellitus, la obesidad y la hipertensión arterial. Por otra parte, la malnutrición materna disminuye el nivel de aprendizaje infantil y puede producir retardo mental. De esta manera, todo un grupo étnico, o grandes sectores del mismo, padecerá en el futuro la crisis alimentaria que hayan vivido sus miembros en

⁸ Rosa Ramos pertenece al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. A su vez, Karla Sandoval es integrante del Instituto de Biología Evolutiva de la Universidad Pompeu y Fabra de Barcelona, España. El estudio antropométrico se realizó en el año 2002 sobre una muestra de 173 individuos (49 hombres y 124 mujeres) pertenecientes al municipio de Juxtlahuaca, con edades comprendidas entre los 15 y los 79 años.

el presente. Evidentemente este grupo de interlocutores del diálogo entre civilizaciones se encuentra en condiciones muy precarias para proponer un escenario digno en el que se puedan realizar encuentros interculturales.

NO SÓLO LOS INDÍGENAS REQUIEREN EDUCACIÓN INTERCULTURAL

En un ámbito cultural y lingüísticamente plural el tema de la educación es, sin duda, de particular relevancia para la articulación social intercultural. La literatura sobre la educación indígena es muy abundante e incluye altos y sofisticados aportes teóricos y metodológicos, producidos por distinguidos pedagogos, lingüistas y antropólogos. A partir de la Revolución mexicana la teoría y la práctica al respecto han cambiado de manera sensible, yendo desde la práctica compulsiva del integracionismo y la castellanización forzada hasta la actual prédica de la educación indígena bilingüe intercultural [Bartolomé y Barabas, 1996]. Pero también se registra una copiosa literatura institucional, tan exitista como carente de resultados concretos, que denota la presencia de una burocracia educativa ávida, como todas, de generar las condiciones para su propia reproducción. Al parecer las autoridades de Educación Indígena, al igual que el sindicato, suponen que existe un imaginario “idioma indio” genérico, ya que con frecuencia colocan maestros indígenas en comunidades que hablan lenguas diferentes a la del educador. A la falta de capacitación de los maestros y a la ausencia de materiales didácticos se le debe añadir el hecho de que la ideología del progreso a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la retórica institucional dominante. Por lo general el uso del idioma materno en las escuelas continúa desempeñando el papel subordinado de instrumento inicial para la castellanización. Una vez más, el legítimo discurso pluralista cayó en manos de una burocracia institucional que hizo de él una retórica. Sin embargo, la infraestructura es vasta, ya que, además de las numerosas escuelas primarias, existen 28 institutos de nivel medio superior que son conocidos como Bachilleratos Integrales Comunitarios, hay también siete secundarias comunitarias bilingües y una Escuela Normal Bilingüe Bicultural. A pesar de ello los miembros de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO) afirmaban que para el año 2007 sólo 25% de los niños indígenas asistían a escuelas bilingües, por lo que 75% era educado exclusivamente en castellano. En marzo del año 2002, con ocasión de su 27º aniversario, la CMPIO denunció públicamente la situación de la educación indígena en el estado:

La educación en las comunidades indígenas está en completo abandono. La educación bilingüe intercultural sólo existe en los discursos, y las autoridades parecen ignorarlo o no interesarse. Esto se manifiesta en la falta de planes y programas para la educación indígena, falta de materiales didácticos apropiados, principalmente libros, pues se están usando los mismos de las escuelas de niños monolingües en español; falta de capacitación para el personal docente [CMIPIO, 2009].

A pesar de todas sus fallas⁹ la educación indígena es un proceso en marcha y que tiende cada vez más a ser apropiada por sus protagonistas. El llamado Movimiento Pedagógico iniciado en el periodo de 1995 a 1996 tiene el propósito de construir alternativas educativas bajo seis principios orientadores: 1) revalorar y fortalecer las lenguas y culturas indígenas, 2) democratizar la educación, 3) hacer presente la ciencia en las escuelas, 4) humanizar la educación, 5) promover la producción del campo conservando el medio ambiente y los recursos naturales y, por último, 6) hacer presente el arte y la tecnología en las escuelas indígenas [CMIPIO, 2009].

Pero lo que ahora me interesa destacar es que hay una dimensión de la educación intercultural mucho menos explorada por la reflexión pedagógica y casi inexistente en la práctica institucional. Me refiero a la enseñanza sobre las culturas nativas que no se lleva a cabo en las escuelas e institutos de estudios elementales, medios y superiores del estado, dedicados a la población que se considera como no-indígena. Este segmento demográfico está también involucrado en el mismo sistema intercultural del cual forma parte la población indígena; constituye el otro término de un conjunto articulado e interdependiente. Sin embargo, no se considera necesario brindarle información sobre el mundo plural en el cual habita y con cuyos miembros deben y deberán convivir o, por lo menos, coexistir. Los libros de texto de la escuela primaria abundan en la retórica exegética del glorioso pasado prehispánico, con especial atención a las configuraciones aztecas, mayas y eventualmente zapotecas, con pocas referencias a las culturas actuales. En

⁹ Para el Instituto Estatal de Educación para Adultos (INEEA) es grave el hecho de que 57% de los estudiantes indígenas estén en el nivel de competencia más bajo, porque eso no sólo les impide aprender español sino también el resto de las asignaturas. Estos alumnos tienen una comprensión muy literal de lo que leen, por lo que suelen tener problemas para abstraer ideas principales. Sólo 12% de los alumnos de alguna etnia alcanza un nivel aceptable de lectura en relación con el promedio nacional de 17%, en los planteles indígenas apenas 0.67% del alumnado alcanza el nivel de competencia más alto, mientras que en el ámbito nacional esta cifra es de 3.18 por ciento.

los textos complementarios que proporciona el Instituto Estatal de Educación Pública del Estado se enumeran los grupos existentes, y se ofrece el tradicional y precario listado de rasgos de la cultura material de cada uno de ellos, incluyendo artesanías y alguna festividad que pueda resultar atractiva. Pero, en el mejor de los casos, se brinda una imagen pretérita y fosilizada de las sociedades vivas y contemporáneas.

El libro de texto gratuito de *Historia y Geografía* correspondiente al tercer grado de primaria varía en cada estado, ya que se dedica a cada uno de ellos. En el caso de Oaxaca la redacción de este libro (1994, 2002 y 2011) estuvo a cargo de un distinguido grupo de historiadores locales, no sociólogos ni antropólogos, sino historiadores, quienes abordan las culturas indígenas contemporáneas de Oaxaca. Con afán didáctico comparan la diversidad cultural con un jardín de diferentes flores, entre las cuales incluyen como siempre a los inexistentes popolocas, a la vez que realizan una sutil apología del mestizaje cultural en las tradiciones y costumbres locales, distinguiendo sólo el “tequio” y otras formas de trabajo colectivo como específicamente indígenas. De allí pasan a señalar que existen muchos idiomas y dialectos (confusamente diferenciados), para después elogiar las indumentarias y las artesanías que atraen a los turistas. Nunca se dice que esos distintos grupos tienen historias propias, sus propias formas de religiosidad, sus rituales específicos o diferentes formas de organización política y de concebir la vida y el mundo. Los capítulos de historia prehispánica y colonial son más coherentes con la especialización de los autores, pero a partir de la Independencia, el Porfiriato y la Revolución los indígenas desaparecen de la escena y todo transcurre en “la patria del criollo”, situando a los criollos como únicos protagonistas. El libro de cuarto grado de *Historia* (1994, 2007 y 2008) aborda el poblamiento de América, a los toltecas y “mexicas” (*sic*), el pasado Mesoamericano, la Conquista y la Independencia, y contiene un solo y breve párrafo (p. 39) donde asienta que ahora hay nueve millones de indígenas en México, con costumbres propias y que hablan sus propias lenguas. Finalmente, el libro de *Historia* de sexto grado (2010) contiene también un párrafo (pp. 102 y 103) sobre minorías culturales como grupos étnicos, dando por ejemplo el caso de los aborígenes de Australia, donde es común “que los grupos mestizos” (¡que como todos saben dominan Australia!) suelen discriminar a las minorías nativas o de migrantes. En el caso de México las minorías culturales incluirían a los indígenas (que son sólo 8% de la población, *sic*) al igual que a los menonitas, los judíos, los negros y los asiáticos. Es con este bagaje de información que los niños concluyen sus estudios primarios, en una época fundamental

para percibir su entorno, con una nula capacitación formal para comprender su inserción dentro de una sociedad multicultural.

EL INDIIO IMAGINARIO Y ALGUNOS DE SUS REDENTORES

Las consecuencias de imaginar al otro y a las características de su “otredad” no son sólo ideológicas sino también materiales, en la medida en que tienden a encarnarse en prácticas sociales y políticas específicas, referidas, en muchos casos, a unos conciudadanos percibidos como distintos pero que pocas veces son muy diferenciados a nivel fenotípico. Como resultado del proceso histórico de descaracterización étnica, el no tan distante “otro” pasa a ser no sólo el depositario de las tradicionales fantasías occidentales, tales como el “buen salvaje”, el “bárbaro” o el “glorioso antepasado” constructor de pirámides, sino una parte compleja o no resuelta de la identidad social de un “nosotros” —estigmatizada por el histórico racismo—, a la que se hace responsable de una cierta ambigüedad existencial. De esta manera, ahora todas las acusaciones de lo que en las últimas décadas ha pasado a ser “políticamente incorrecto” en la sociedad nacional mexicana en general, y en la oaxaqueña en particular, recaen sobre los indígenas. Un ejemplo de estas proyecciones es que los “indios” son borrachos, violadores, patriarcales, antidemocráticos, sexistas y golpeadores de mujeres. Y así como no faltaron ni faltan evangelizadores que han tratado y tratan de convertirlos a la “fe verdadera”, de inducirlos a luchar por la “revolución” o de incorporarlos al siempre fallido “desarrollo”, ahora proliferan acrílicos feminismos redentores que imaginan a las mujeres indígenas en sus propios términos. Sé que seré acusado de “políticamente incorrecto”, pero me refiero al feminismo esencialista urbano, para el cual todas las mujeres de todas las culturas se encuentran en la misma condición. Como muy bien lo ha planteado Aída Hernández [2008: 86]: “En sus críticas las feministas poscoloniales han confrontado los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que, partiendo de las experiencias y necesidades de las mujeres blancas del primer mundo, han establecido una perspectiva generalizadora de las relaciones de género [...]”.

Una de las más frecuentes representaciones del imaginario sobre lo indígena radica en las esencializaciones, las cuales construyen sujetos ahistóricos dotados de una especie de “naturaleza” que les sería propia y que los define como tales. Los antropólogos asumimos que todos los científicos sociales saben que no existen “esencias” de lo humano, y que las identidades, “incluyendo las de género” y sus consecuentes desempeños, se

construyen a lo largo de procesos sociales de larga duración. Sin embargo, no resultan infrecuentes las atribuciones esencialistas, tales como las que algunos grupos feministas adjudican a las relaciones de género entre los “indígenas” (una vez más, sin distinción entre culturas), caracterizándolas como patriarcales, sexistas, excluyentes; basadas en la dominación sexual del hombre sobre la mujer. Un indio es un violador en potencia, que puede golpear a su esposa a voluntad, ser infiel sin problema personal ni social alguno, en fin, que puede comportarse como una especie de antagonista del sexo opuesto ante el cual hay que lograr el “empoderamiento” de las mujeres a través de su concientización feminista. No voy a citar autores (o autoras) concretos de estas perspectivas, ya que sus propuestas están contenidas en las declaraciones de principios de numerosas organizaciones y se manifiestan en denuncias y acciones, tales como considerar al feminicidio o a la violación como actos de dominio patriarcal, y no de criminalidad genérica asociada a la miseria y a la anomia social; o plantear que en la elevada tasa de muertes maternas influyen más razones de género que de pobreza extrema. La alternativa que ofrecen para esta situación es el llamado “empoderamiento” de las mujeres a través de una “concientización”, que es en realidad una occidentalización y, por lo tanto, es ajena a las experiencias culturales nativas, ya que lo que se pretende es hacerlas eficientes agentes interculturales (*cultural brokers*) para mediar entre sus comunidades y el exterior. Así, por ejemplo, una antropóloga feminista plantea su estrategia política basada en el liderazgo del sector occidental ilustrado [Stephens (1991), 1998: 313]:

El trabajo de las futuras antropólogas feministas [implica que] [...] En lugar de desbaratar la categoría de género hasta el punto de negar la marginación política y económica de las mujeres rurales, debemos desenredar los hilos institucionales e ideológicos que encadenan la feminidad a la marginación; debemos romperlos y *alentar la ampliación de las bases femeninas del poder* [...]. [Cursivas mías.]

Un buen ejemplo de la atribución de fantasías denigrantes a las sociedades nativas son las reiteradas denuncias de “venta de mujeres” adjudicadas a diferentes culturas indígenas, entre ellas la triqui. De acuerdo con el periódico *La Voz del Sur* del 8 de marzo de 2011, Eufrosina Cruz Mendoza, la

presidenta de la Mesa Directiva de la Legislatura local,¹⁰ denunció que en Oaxaca persiste la venta de mujeres “con el argumento de los usos y costumbres”, por lo que consideró urgente adecuar las leyes en la materia para frenar este tipo de atentados contra los derechos humanos. También precisó que esta situación prevalece en la zona triqui, perteneciente a la región mixteca, así como en la Sierra Sur, entre otras comunidades del estado regidas por usos y costumbres.

Discutir todo el párrafo anterior resulta interesante desde el punto de vista antropológico, ya que no requiere realizar una apología del relativismo cultural, sino de un poco de sentido común al tratar instituciones de otra cultura. La “venta de mujeres” es simplemente el pago de una especie de dote de la novia, un arreglo sumamente frecuente entre muchas sociedades, no sólo locales sino de todo México, que al ser sacadas de su contexto específico adquieren prácticamente el carácter de trata de personas. En realidad el arreglo inicial se realiza entre los padres de los futuros novios, incluso cuando éstos son niños, lo que no implica una necesaria convivencia sexual, ya que el matrimonio en las sociedades parentales es una alianza entre unidades domésticas y no entre personas, sino *a través* de las personas. El supuesto pago consiste en una compensación que la familia del novio otorga a la de la novia por la pérdida de uno de sus miembros, y que posibilitará la reproducción de su propio grupo doméstico.¹¹ El supuesto pago no sólo tiene un valor económico, sino también simbólico y moral en la medida en que representa la colaboración entre los miembros de una

¹⁰ Esta señora es una contadora pública y diputada local del Partido Acción Nacional (PAN), de ascendencia zapoteca, que logró gran reconocimiento al ser elegida como presidenta municipal de su comunidad, contraviniendo sus lógicas políticas y haciendo valer su condición de profesional, para después ser desconocida como tal aparentemente por su condición femenina. Su caso tuvo gran resonancia en la prensa regional y nacional como argumento contra los usos y costumbres y la evidencia del sexismo indígena, aunque ahora le conviene más fungir como defensora de los “indígenas” en la Cámara de diputados.

¹¹ La antropología del parentesco ha observado que el sistema de “pago de la novia es particularmente frecuente en África, pero han preferido llamarlo “fondo de la novia” en lugar de “pago”, y tiene el carácter de retribuir no a la persona en sí, sino a sus desempeños como esposa y futura madre [Mair, 1974: 59]. En la constitución del fondo suele participar toda la familia extensa del novio, reforzando los lazos de solidaridad de su parentela; por otra parte, lo que recibe la familia de la novia posibilitará a su vez que algún varón de esa unidad doméstica pueda conseguir esposa. Desde el punto de vista evolutivo de la antropología inglesa el “pago de la novia” reemplaza al intercambio directo de mujeres propio de la exogamia, permitiendo a un grupo que no tiene suficientes mujeres adquirir una sin dar otra [Fox, 1972: 163].

unidad doméstica para reunir los bienes necesarios, y también manifiesta el principio de reciprocidad que debe guiar las relaciones entre unidades domésticas. La lectura equívoca de una lógica parental y cultural no conocida se traduce en una argumentación descalificadora. El amor romántico y la libre elección de la pareja son una creación del Renacimiento europeo y no un valor universal que deben obligatoriamente ejercer todas las culturas. Aunque nos parezca que es un “orden natural” de las cosas, se trata, como tantos otros, de un orden cultural e históricamente constituido.

No contamos en Oaxaca con estudios de caso específicos sobre el “pago de la novia”, aunque la evidencia hace pensar que forma parte de la tradición cultural mesoamericana, tal como lo demostraría la prolija etnografía de Catherine Good sobre los nahuas de Guerrero [2003]. Uno de los resultados de su estudio señala que, “a diferencia de los estereotipos comunes de las sociedades indígenas, las negociaciones y los intercambios en el matrimonio demuestran la alta valoración de la mujer y del trabajo femenino”. Los nahuas llaman en castellano “el derecho” a los bienes o cantidades que se pagan por la novia, lo que consideran una demostración de superioridad moral ante los blancos, ya que en sus comunidades casarse es muy caro e implica mucho trabajo, a diferencia de las ciudades, donde los hombres toman a sus mujeres “sin pensar”, tratándolas entonces como a perros [Good, 2003: 167]. Como se ve, el prejuicio puede ser bidireccional. Una conclusión especialmente interesante del ensayo de Good apunta a destacar que la familia del novio queda en una situación de inferioridad ante la de la novia, porque en realidad una esposa es una deuda (un don) permanente que nunca podrá ser reciprocada en su totalidad.

Como vemos, la supuesta venta de mujeres tiene sentidos muy diferentes a los que se perciben desde el exterior. Volviendo al caso triqui, nos encontramos con similares contenidos culturales en la institución matrimonial. Ello no quiere decir que deban permanecer anclados de manera inmutable a sus raíces tradicionales, provenientes de una sociedad organizada en linajes estructurados en clanes territoriales, que otorgaban su lógica específica a las alianzas matrimoniales. Probablemente dicha lógica se haya alterado e incluso corrompido en los campos de trabajo de Baja California a los que concurren numerosos trabajadores migrantes pertenecientes a esta sufrida etnia, dando lugar a “compras” irregulares, y culturalmente incorrectas, que propiciaron algunas de las denuncias al respecto. En un coherente ensayo sobre el caso, derivado de investigaciones directas y no de prejuicios, la investigadora Beatriz Rodríguez ha demostrado los cambios que se están produciendo en la elección de parejas debido a la mayor independencia de las mujeres migrantes y a su creciente participación política,

los que no eliminan el “pago de la novia” ni la alta ritualidad del matrimonio. Así, la autora señala que:

El discurso dominante caracteriza a las mujeres indígenas como víctimas, inactivas, pasivas, ignorantes. En contra de esa imagen ahora las indígenas aparecen como agentes políticos críticos, propositivos y activos [...] En pocas palabras, podríamos decir que reivindican una cultura en continua construcción, una cultura viva y flexible que ofrezca espacios de cambio a sus integrantes. Las indígenas nos muestran que las dos alternativas ofrecidas por el discurso oficial, cambiar o seguir en el atraso de la tradición inmutable, es un falso dilema en el sentido que no abarca otras opciones [...] Es decir, ellas se autoafirman a través de un nuevo equilibrio entre cambio y tradición, o mejor dicho, a través de una cultura cambiante [...] [Rodríguez, 2006: 172 y 173].

Algo similar al pago de la novia ocurre con la adjudicación de una violencia de género en las culturas nativas. Una buena síntesis del discurso esencialista al respecto la proporciona el reporte estadístico titulado *Igualdad de género y violencia*, elaborado con el apoyo de varias organizaciones feministas, en el cual su autora fija la posición fundamentalista que orienta la investigación desde un primer momento:

La violencia contra las mujeres es la manifestación extrema de las desigualdades históricas en las relaciones de poder entre mujeres y hombres presentes en casi todas las sociedades. Independientemente de la edad, escolaridad, clase social, estado civil, religión, raza o etnia, las mujeres adolescentes y niñas se enfrentan a diversas formas de violencia por su condición de género [...] [Aldaz, 2010].

Contradictoriamente, esta perspectiva universalista y sesgada de los géneros se contradice con los mismos resultados de la investigación, ya que reporta que en Oaxaca 23% de las adolescentes mujeres habían sido víctimas de violencia física, aunque 28% de los adolescentes varones también la habían padecido [Aldaz, 2010: 11]. Un buen ejemplo de fundamentalismo es considerar al feminicidio como una expresión de la violencia “patriarcal” y no una consecuencia más de una sociedad en crisis. Así, en el año 2011 se registraron 88 homicidios femeninos: 14 cometidos por sus parejas, 3 por ex parejas, 6 por familiares y 61 por desconocidos. La muerte de una sola mujer ya sería trágica, pero en ese mismo periodo el total de asesinatos fue de 775, lo cual no sólo muestra que murieron 687 hombres sino también un apabullante índice de violencia sobre la masculinidad, hechos en los que

el estudio no repara (declaraciones públicas de la Procuraduría Estatal de Justicia, 2012). Los esencialismos ignoran que en las sociedades prehispanicas locales el adulterio de ambos sexos era castigado con la muerte [Acuña, 1884], y esto no se debía a una cuestión moral, sino a que en las tradiciones basadas en la descendencia los principios parentales deben ser rigurosamente aplicados. En la actualidad, en muchas culturas regionales la violencia intrafamiliar conlleva penas de encarcelamiento público y humillante. Hay incluso penalidades extremas, como en el caso de los chinantecos de la parte baja, en cuyos pueblos (que no mencionaré) los violadores y asesinos de mujeres son quemados vivos en la plaza pública como ejemplo para todos y en especial para los niños que son llevados a contemplar el evento. Todo esto no excluye que estamos hablando de colectividades humanas, muchos de cuyos miembros viven debilitados por la mala alimentación, embrutecidos por el alcohol, víctimas de padecimientos neurológicos producidos por la desnutrición materna e infantil, inferiorizados por el racismo, divididos por el capitalismo que alteró la tradicional división sexual del trabajo, humillados por las relaciones laborales injustas, luchando siempre por defender con violencia sus fronteras comunales, obligados al desarraigo y traumatizados por la migración. Situados, en fin, en situaciones de penuria y sufrimiento existencial, muy poco favorables para un ideal de vida familiar y social. De todas maneras, la migración, la lucha política y los cambios en la división sexual del trabajo están produciendo transformaciones significativas en las relaciones de género: 25% de los hogares de Oaxaca son matrilocales y se observa un gradual pero creciente nivel de participación femenina en los cargos políticos, antes exclusivamente reservados a los hombres.¹² Todas las sociedades cambian al cambiar sus circunstancias, puesto que se trata de colectividades abiertas a la historia y no inmovilizadas por la inercia de un supuesto tradicionalismo inmovilista. Mis 35 años de experiencia en el ámbito me han permitido ser testigo presencial de los cambios y no sólo pronosticarlos.

Sería deseable que el redentorismo feminista abdique de su etnocentrismo y, si lo desea, acompañe las luchas de las mujeres indígenas sin pre-

¹² Para el trienio municipal 1998-2001, se nombraron 32 concejales propietarias —incluyendo 5 presidentas municipales— en 27 municipios; y para el trienio 2002-2004, se eligieron 54 concejales propietarias en 41 municipios, seis de éstos con presidentas municipales. En promedio, en 8.5% de los municipios de usos y costumbres hay mujeres desempeñando cargos. Para marzo de 2006, ocho municipios estaban gobernados por mujeres, se nombraron tres alcaldesas por el sistema de usos y costumbres, y cinco por partidos políticos [Barrera-Bassols, 2006]. Las cifras van en aumento.

tender guiarlas. Claro está que no todos los feminismos son tan poco comprensivos, baste leer los ensayos de Aída Hernández Castillo para advertir la manera en que una visión antropológica, basada en la experiencia de campo, puede brindar alternativas políticas feministas de mucho mayor alcance. Le cedo la palabra, no por su condición femenina sino por su calidad de especialista. Al respecto esta autora señala que:

Estas feministas poscoloniales han respondido con trabajo antropológicamente situado [...] con sus investigaciones históricas [...] con su producción literaria a los discursos universalistas sobre “las mujeres” y el “patriarcado”, y han confrontado la concepción binaria y simplista del poder, en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada, que hasta muy recientemente hegemonizó las perspectivas feministas de la academia europea y norteamericana [...] En sus críticas a los esencialismos feministas las académicas poscoloniales nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no comparten las normas de género que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan la vida de las mujeres [...] Estas estrategias de colonización discursiva tienden a construir a la mujer del Tercer Mundo como: circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, que se convierte en un *alter ego* de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, que es educada y moderna [...] [Hernández, 2008: 88].

Básicamente la autora nos está previniendo sobre la vieja dicotomía neocolonial, en la cual se supone que la sociedad “más desarrollada” impulsa los cambios positivos en “la sociedad tradicional”. Sin embargo, las mismas mujeres indígenas han demostrado en las últimas décadas su capacidad de cambiar los roles tradicionales que les fueran adscritos, y no gracias a la expropiación de un discurso exterior, sino con base en la participación en la luchas políticas de sus pueblos. Desde los movimientos etnopolíticos de la década de 1970, pasando por el estímulo generalizado del zapatismo a partir de 1994, así como por la constante reivindicación contemporánea de las autonomías, la participación política femenina —que en realidad nunca estuvo ausente para los que convivíamos en las comunidades— adquirió una visibilidad que ha sorprendido a quienes las percibían como actores sociales pasivos. Estas perspectivas minusvaloran el hecho de que las estructuras internas de las sociedades no son inmunes a la historicidad y a la dinámica de las luchas políticas, tal como lo demuestra el caso de las triquis.

CONTRADICCIONES DE UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

Como muchos otros conceptos que se vinculan a las sociedades multiculturales, los de la comunicación y el diálogo intercultural han sufrido de un abuso discursivo que, al despojarlos de la singularidad de sentidos que les son propios, llega a desnaturalizarlos. Cada autor suele otorgarles un significado particular, consecuente con sus intereses, aunque la precisión analítica requiera de un predicado unívoco que los haga válidos en los distintos textos y contextos. En primer lugar, se debe señalar que la “comunicación intercultural” es una disciplina que a su vez recurre a otras, tales como las ciencias de la comunicación, la psicología, la lingüística, la antropología y demás, para tratar de entender y posibilitar la comunicación entre personas provenientes de distintas culturas.¹³ Esto incluye la posible relación entre ejecutivos de empresas transnacionales asiáticas y sus homólogos europeos, entre políticos árabes y congresistas estadounidenses y también “eventualmente” entre indios y no indios, aunque la orientación predominante en estos estudios se refiera a vínculos entre miembros de estados culturalmente diferentes [Alsina, 1999]. Por otra parte, el concepto de “diálogo intercultural” ha sido entendido, entre muchas otras cosas, como una proposición filosófica humanística que no puede ser monocultural [Fornet-Betancourt, 1994], una necesidad ética basada en un imperativo moral [Apel, 1992] o una demanda de la comunicación social de nuestro tiempo [Habermas, 1989]. Desde mi punto de vista, que considero antropológico, es un imperativo político que parte de una perspectiva que asume la diferencia cultural no sólo como un valor, sino como un dato constitutivo de una realidad dada. Al ser la pluralidad cultural un hecho fáctico, su existencia no requiere ser moralmente argumentada, sino entendida en función de la calidad diferencial específica de los actores intervinientes. Un diálogo intercultural equilibrado e igualitario debería constituirse como el mecanismo articulador normal de una sociedad plural. No se trata de proponer una utopía social, sino de la necesidad lógica de un sistema de esta naturaleza, que debe superar los múltiples obstáculos que encuentra.

¹³ Las distintas perspectivas analíticas al respecto pueden privilegiar distintas áreas del campo o proponerlas como áreas primordiales. Así, hay aquellos que enfatizan el papel que desempeña el lenguaje, otros se inclinan hacia las distintas vertientes de las teorías de la cognición, muchos, y en especial los influidos por el interaccionismo simbólico, se interesan en el proceso comunicativo como tal, y, finalmente, hay partidarios del estudio de las relaciones interpersonales o relaciones humanas.

Sin embargo, esa aparentemente necesaria lógica sistémica no se cumple ahora ni se ha cumplido a lo largo de cinco siglos. Resulta difícil entenderse de manera razonable en un acto comunicativo vertical, en el cual uno de los interlocutores tiene que someterse a la lengua, los símbolos, los referentes culturales, los códigos, la etiqueta, los *performances* y las lógicas argumentativas del otro. De hecho, una de las prácticas instrumentales más socorridas por la sociedad civil y la clase política local es la realización de “pseudoeventos comunicativos”, políticos o culturales, en los que se supone que participan líderes o representantes indígenas. Así, los aspirantes a cargos políticos o los mismos gobernadores, cuando visitan algunas comunidades nativas, son investidos con collares de flores o bastones de mando, lo cual significaría, si fueran los habitantes de la comunidad quienes les dieran la investidura, que les están delegando el poder, pero en realidad son sus propias comitivas quienes llevan esta parafernalia para la ocasión. En la célebre fiesta dancística de la Guelaguetza, importante fuente de recursos turísticos, coexisten antiguas coreografías nativas con bailables inventados por los maestros de danza [Bartolomé y Barabas, 1996]. De tal manera que lo indígena pasa a ser un artículo de consumo para el imaginario de un público más atento de la belleza estética del aparente “folclore” local que de la diferencia de una falsificación escénica. Y califico a ambos casos como “pseudo eventos comunicativos” porque ninguno tiene el objetivo de establecer una relación posible entre los interlocutores, sino el de apelar al poder de los símbolos para simularla. Se trata de reemplazar el diálogo por la manipulación simbólica que se ejerce desde una posición hegemónica en la medida en que tiene la capacidad para construir al “otro” de acuerdo con sus propios intereses.¹⁴

Párrafo aparte merecen las luchas por la tierra y las más recientes demandas territoriales. Cuando los conflictos limítrofes y los pedidos de titulación certificada de las dotaciones agrícolas eran entendidos por las instituciones estatales como una conflictividad campesina intrínseca, los mismos indígenas se vieron obligados a expresarse en esos mismos términos, es decir, como solicitantes de un “medio de producción” del que tenían derechos legales; se invocaba a Zapata, a Villa, a la Reforma Agraria, etc. Su discurso reivindicativo se planteaba con el mismo lenguaje del discurso oficial. Pero ahora los indígenas aluden a una dimensión ajena a esas demandas: la calidad sacralizada de sus ámbitos laborales, residenciales y de tránsito, que

¹⁴ El tema de las relaciones políticas y el sistema llamado de “usos y costumbres” es demasiado vasto para contenerlo en este artículo, por lo cual será objeto de un ensayo específico al respecto.

forma parte de la geografía sagrada que constituye su noción de espacio humano [Barabas, 2003]. Este nuevo discurso desorienta al violentar las antiguas reglas y estrategias comunicativas e introduce una dimensión histórica, simbólica y cultural que estaba ausente de la lógica argumentativa del diálogo previo. Esta dimensión tiende a inducir al interlocutor a adaptarse a un ámbito discursivo que desconocía, pero que ya se ve obligado a incluir en sus retóricas con cierta condescendencia, aunque no esté muy seguro de que lo que es “sagrado” para el otro no equivalga a “superstición”.

En lo que atañe al diálogo en sentido estricto, es decir, a la comunicación verbal, el panorama no puede ser más unidireccional. Ya se ha señalado que, de los más de 1 200 000 hablantes de las diferentes lenguas locales, sólo 210 000 son monolingües, es decir, que la mayoría ha aprendido el castellano buscando una comunicación más eficiente con el entorno regional; aunque este bilingüismo ha sido coercitivamente impuesto y responde a la asimetría estructural representada por el histórico poder hegemónico del castellano. De hecho, es frecuente que los idiomas indígenas sean popularmente llamados “dialectos”, aun por quienes los hablan. Pero lo que deseo destacar es que el camino opuesto es absolutamente infrecuente, son contados los casos en los que algunos criollos han aprendido lenguas nativas. En ninguna institución educativa del estado es posible estudiar alguno de los idiomas indígenas, aunque en la Escuela de Idiomas de la Universidad se haya impartido alguna ocasional clase de zapoteco. Incluso los únicos casos de trilingüismo se dan entre indígenas, ya que no es infrecuente que muchos triquis, además del castellano, hablen el suficiente mixteco como para comunicarse con sus vecinos en los mercados regionales. De la misma manera, son numerosos los zoques que migran al istmo de Tehuantepec y que hablan zoque, castellano y zapoteco, dadas las necesidades de la convivencia istmeña, donde el zapoteco *binizá* se desempeña como lengua hegemónica. Por otra parte, en las últimas décadas el trilingüismo está incluyendo el inglés como resultado de la intensa dinámica migratoria hacia Estados Unidos. Frente a esta actitud comunicativa abierta, tenemos una sociedad monolingüe (del castellano), que en su mayor parte habla variantes empobrecidas de la lengua, adquirida de manera precaria de los mayores que hablaban otros idiomas, aunado a las falencias de la educación oficial y la generalizada ausencia de la lectura como práctica recreativa o medio de adquirir conocimientos.

Se podrían seguir multiplicando los ejemplos mucho más allá de los acotados límites fijados para este ensayo. Pero si nos refiriéramos a los requisitos mínimos de un diálogo intercultural, deberíamos partir de la base de que los interlocutores provienen de procesos de socialización diferen-

ciados, que les proporcionan marcos de referencia culturales y, por ende, cognitivos distintos. Y si asumimos dicha comunicación no sólo como el diálogo entre individuos o grupos pertenecientes a diferentes culturas, sino también como un proceso de interacción simbólica entre personas a las que la diferencia cultural les proporciona distintas formas de percepción y de conducta, es posible entender que esas diferencias afectarán de manera sensible el resultado de los encuentros interculturales. Por lo tanto, un requisito importante en estos encuentros consiste en evitar las generalizaciones acerca de los “otros”, es decir, los estereotipos de los que he venido hablando. El estereotipo es una forma de generalización que supone clasificar a un grupo o a grupos de personas y considerarse capacitado de emitir opiniones sobre ellos. Tal como lo propone Nobleza Asunción-Lande [1993], la comunicación intercultural se centra en las diferencias, por lo que es necesario ver más allá de las generalizaciones superficiales y advertir las diferencias que existen entre las culturas, así como sus complejidades.

Los participantes del diálogo intercultural deben, desde un comienzo, tomar conciencia de su propia cultura y de que ésta no es ni universal ni la única alternativa existencial posible. Esto implica también un cierto conocimiento, o al menos interés por la otra cultura, para disminuir el número de inevitables malentendidos derivados de la diferencia de marcos referenciales, que suponen perspectivas y juicios valorativos conscientes o inconscientes. Hace ya algunos años, Roberto Cardoso de Oliveira [1988] destacó que en los sistemas interétnicos la confrontación de las normas está condicionada por la jerarquización de una cultura sobre otra, por lo que las reglas del diálogo estarían determinadas siempre por el discurso hegemónico. Por ello es fundamental transformar radicalmente las relaciones económicas asimétricas, inequitativas y excluyentes, posibilitando así un acceso a los recursos existentes más igualitario. No es posible una comunicación eficiente basada en la asimetría económica, educativa y lingüística, y en el desconocimiento y la manipulación redentorista del Otro. Pero para salir de este contexto es necesario también renunciar al “pensamiento único”, a la supuesta universalidad de la perspectiva dominante de ver las cosas. Hay que asumir que el “otro” es alguien de quien también podemos aprender, sobre el cual carecemos de ningún tipo de superioridad cultural y al que no estamos destinados a cambiar. Comprender que, de manera contradictoria, para tratar de manera igualitaria a los miembros de otra cultura debemos comportarnos ante ellos de manera distinta al resto de nuestros conciudadanos. Como en muchos otros campos de la vida, la igualdad supone el reconocimiento de la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Oaxaca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tt.

Aldaz Vélez, Evelyn

2010 "La promoción de la igualdad de género y las actitudes y conductas no violentas entre adolescentes de comunidades indígenas y rurales en México", en *Folleto de IPAS*, México, International Projects Assistance Services (IPAS).

Alsina, Miguel Rodrigo

1999 *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.

Apel, Karl-Otto

1992 "La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en K. O. Apel, E. Dussel y R. Fournet, *Fundamentos de la ética y la filosofía de la liberación*, México, Universidad Autónoma de México/Siglo Veintiuno Editores.

Arrijo Díaz Viruel, Luis A.

2008 *Pueblos de indios, tierra y economía: Villa Alta (Oaxaca) en la transición de colonia a república, 1742-1856*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México.

Asunción-Lande, Nobleza C.

1993 "Comunicación intercultural", en Carlos Fernández Collado y Gordon L. Dahnke, *La condición humana: ciencia social*, México, McGraw-Hill.

Barabas, Alicia

2003 "La ética del don en Oaxaca", en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, t. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 3 tt.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.)

1990 *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, 2ª ed., México, Conaculta (Colección Regiones).

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Indigenismo, 3 tt.

Bartolomé, Miguel

1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo Veintiuno Editores, México. [2ª ed., 2000 y 3ª ed., 2004.]

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas

1996 *La pluralidad en peligro. Procesos de extinción y transfiguración étnica en Oaxaca*, 2ª ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, /Instituto Nacional de Indigenismo (Colección Regiones).

Barrera-Bassols, Dalia

2006 "Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección; el caso de Oaxaca", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 3, núm. 1.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1988 *O trabalho do antropólogo*, Brasil, Paralelo 15/Universidade Estadual Paulista.

- Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMIPIO)**
 2009 *Presentación pública de proyectos*, Oaxaca, Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca.
- Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)**
 2008 *Condiciones socioeconómicas y demográficas de la población indígena. Región sur*, t. I, Oaxaca, CDI.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (Coneval)**
 2011 *Evaluación de la información estadística del censo de población*, México, Coneval.
- Cook, Sherburne y Wodrow Borah**
 1960 *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley, Iberoamericana, vol. 44.
- Fornet-Betancourt, Raúl**
 1994 *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, Dei Ediciones.
- Fox, Robin**
 1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza.
- González Navarro, Moisés**
 1958 "Indios y propiedad en Oaxaca", *Historia Mexicana*, vol. VIII, núm. 2.
- Good Eshelman, Catharine**
 2003 "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero", en D. Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana.
- Habermas, Jürgen**
 1989 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Hernández Castillo, Aída**
 2008 "De feminismos y poscolonialismos. Reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Liliana Suárez Navarro y Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (INEGI)**
 2012 *Datos finales para el Estado de Oaxaca*, <<http://www.inegi.org.mx/>>, México.
- Leal Soliguera, María del Carmen**
 2008 "Bajo peso al nacer: una mirada desde la influencia de factores sociales", *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 34, núm. 1.
- Mair, Lucy**
 1974 *Matrimonio*, Barcelona, Barral Editores.
- Maldonado, Pedro, Julio Torres y Andrés Miguel Velasco**
 2011 *Análisis inter e intrarregional de la pobreza en el estado de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Tecnológico de Oaxaca.
- Ordoñez, María y Paloma Rodríguez**
 2008 "Oaxaca. El estado con mayor diversidad cultural y biológica de México y sus productores rurales", *Revista Ciencia*, núm. 91.
- Procuraduría Agraria**
 2000 Documento entregado a los medios por el encargado, Oaxaca, Procuraduría Agraria.

Ramos Rodríguez, Rosa M. y Karla Sandoval Mendoza

2007 "Estado nutricional en la marginación y la pobreza de adultos triquis del estado de Oaxaca, México", *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 22, núm. 4.

Rodríguez Pérez, Beatriz Eugenia

2006 "Intercambio de mujeres y alianza matrimonial en indígenas triquis", *Revista Clío*, nueva época, vol. 6, núm. 36.

Sesia, Paola

2006 "Mujeres indígenas que mueren en la maternidad. Pobreza, etnicidad e inequidad en Oaxaca", en *Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanistas*, Mérida, Yucatán, México.

Stephens, Lynn

1998 [1991, 1a ed. en inglés] *Mujeres zapotecas*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas (Serie Dishá).

División genérica del trabajo y distribución de beneficios por género en las unidades domésticas campesinas de Mixquiahuala, Hidalgo

Verónica Vázquez García

Área de Género del Programa para el Desarrollo Rural
Colegio de Postgraduados-Campus Montecillo

RESUMEN: *Las mujeres desempeñan un importante papel en la crianza de pequeños rumiantes de sistemas productivos mixtos. Sin embargo, este papel ha sido poco estudiado en México. El presente artículo persigue dos objetivos: 1) analizar la división genérica del trabajo en la crianza de ovinos y la agricultura de riego en Mixquiahuala, Hidalgo; 2) explorar la distribución por género de los beneficios suscitados por ambas actividades. Los datos fueron obtenidos con una combinación de técnicas (dos talleres, entrevistas grupales e individuales y una encuesta). Se concluye que la crianza de ovinos es una actividad socialmente construida como femenina y la agricultura como masculina. Los ingresos de la ganadería ovina se invierten en una mayor variedad de rubros en comparación con los producidos en la agricultura. Las mujeres saben poco de costos de cultivos, pero conocen los precios relacionados con la alimentación de ovinos. Es fundamental tomar en cuenta estas diferencias en el diseño e implementación de políticas públicas que pretendan mejorar la producción animal en sistemas mixtos.*

PALABRAS CLAVE: *género, ovinos, agricultura de riego, unidad doméstica campesina, sistemas productivos mixtos.*

ABSTRACT: *Women play a very important role in the management of small ruminants in mixed productive systems. However this role has been overlooked in Mexico. This paper has two objectives: 1) to analyze the gender division of labor in sheep husbandry and irrigated agriculture; 2) to explore the gendered distribution of benefits produced in both activities. Data were gathered using a combination of methods (two workshops, individual and group interviews and a survey). The paper concludes that sheep raising is socially constructed as a female activity while agriculture is a male activity. Sheep income is used in a larger variety of items compared to agricultural income. Women know little about agricultural costs. However they are familiar with prices involved in sheep feeding. Gender differences must be taken into account when designing and implementing policies aimed at improving animal production in mixed systems.*

KEYWORDS: *gender, sheep, irrigated agriculture, peasant household, mixed productive systems.*

INTRODUCCIÓN

Dos tercios de la población más pobre del mundo producen alimentos bajo un sistema mixto de producción, donde la agricultura se combina con la crianza de animales y la recolección. Los animales generalmente se alimentan de pastizales inducidos o cultivados, pastos ubicados en las orillas de caminos, residuos agrícolas, granos básicos (por ejemplo, trozos de mazorca o granos de maíz) y alimento industrial. Estas opciones se eligen en función de los distintos momentos en el ciclo de vida de los animales y las épocas del año. Los componentes animal y planta están íntimamente relacionados entre sí [Alemán *et al.*, 2003; Nahed-Toral *et al.*, 2001; Kruska *et al.*, 2003; Arriaga-Jordán *et al.*, 2005a; Améndola *et al.*, 2006 y Parsons *et al.*, 2011]. La producción animal (específicamente de ovinos) en este sistema tiene tres funciones: ecológicas (circulación de nutrientes con el uso de excremento como abono de cultivos), económicas (venta de animales y artesanías) y socioculturales (elaboración de trajes indígenas) [Gómez-Castro *et al.*, 2011].

Las mujeres han sido “casi universalmente reconocidas” como las principales responsables de la crianza de aves y pequeños rumiantes, así como de la elaboración y venta de productos lácteos [Banco Mundial, 2009: 603]. Esto no quiere decir que formalmente sean las dueñas de los animales o que se beneficien de manera directa de su procesamiento y venta; pueden encargarse de ellos, pero no necesariamente venderlos o utilizar el recurso producto de la venta. En general, tienen menos acceso y control sobre tierras de pastoreo, agua, forraje, crédito, servicios veterinarios y mercados. Además, su trabajo no ha sido adecuadamente reconocido en el diseño e implementación de políticas públicas dirigidas al sector [Eade y Williams, 1995; Banco Mundial, 2009; FAO, 2012].

México no es la excepción. Existen cuatro maneras de entender las responsabilidades de trabajo en torno a la crianza de animales en el campo mexicano: 1) la visión que supone a un “productor” varón, jefe de familia y principal proveedor, responsable de todo: la producción agrícola, la generación de ingresos y la crianza de animales [véase Pérez *et al.*, s/f; Vieyra, 2009; Martínez-González *et al.*, 2011]. Este falso supuesto conduce a afirmaciones como la siguiente: “dentro de las desventajas de los productores de subsistencia se encuentra el contar con poco tiempo para dedicar al cuidado de ovinos, ya que se emplean en otras actividades para adquirir ingresos, principalmente como obreros” [Pérez *et al.*, s/f: 27]. Estos “productores” son considerados dueños de los animales, toman todas las decisiones relacionadas con ellos y, por lo tanto, son los beneficiarios naturales de los

servicios financieros, técnicos y veterinarios. En este caso, no se investigan las distintas responsabilidades con base en el género, las cuales hacen posible la supervivencia de la unidad doméstica campesina a través de la diversificación de las actividades.

Una segunda postura utiliza el concepto de “trabajo familiar” para referirse a la serie de actividades que involucran el cuidado de animales. Constituye un mejor acercamiento a la realidad, puesto que al menos se reconoce que el “productor” vive en familia. Se distingue entre el modo de producción intensivo, que “ahorra” en fuerza de trabajo, y el extensivo o mixto (propio del sistema agrosilvopastoril), que utiliza principalmente fuerza de trabajo familiar. Sin embargo, no se discuten las implicaciones de que ésta sea *no pagada* ni se reconozca con exactitud a quién involucra, ni tampoco las inequidades de género que conducen a sobrecargas de trabajo y la falta de su reconocimiento. La distribución de los beneficios relacionados con la crianza y venta de animales tampoco es analizada. “Si la familia puede permitírselo”, o “una vez que la familia ha ahorrado bastante”, el ganado menor (ovino y caprino) es vendido o intercambiado por especies mayores (de bovinos y equinos) [Arriaga-Jordán y Pearson, 2004: 107 y Arriaga-Jordán *et al.*, 2005b: 590; traducción propia]. La “familia” se convierte en una entidad en sí misma, con poder de decisión propia, más allá de sus integrantes. Esta visión impide analizar las diferencias de género que existen en su interior.

En la tercera perspectiva se empieza a distinguir al “trabajo familiar” al señalar que el cuidado de animales está a cargo de “mujeres, niños y ancianos”, aunque sin analizar las diferencias entre estos tres grupos de personas. Se parte del supuesto erróneo de que no tienen nada que hacer: constituyen un “recurso de la unidad doméstica... que de otra manera *no sería utilizado*” [Arriaga-Jordán *et al.*, 2005a: 833; traducción y cursivas mías]. Más adelante los mismos autores indican que mujeres, niños y ancianos “no pueden obtener trabajo remunerado” debido a que sus otras actividades (trabajo doméstico y escuela) les impiden hacerlo. La implicación obvia es que cuiden los animales. Se pasa por alto que el trabajo remunerado infantil es ilegal y que las mujeres del campo siempre han generado ingresos (trabajo doméstico pagado, preparación y venta de alimentos, por mencionar sólo dos formas de hacerlo), por lo que, más bien, enfrentan una doble o triple jornada.

La cuarta y última perspectiva se encuentra entre los y las especialistas que estudian al borrego Chiapas. Las mujeres son reconocidas como “pastoras” y se resalta su participación en el sistema de manejo, su contribución al ingreso familiar (al menos 30% del total) a través de la elaboración

y venta de artesanías y su papel en la conservación genética del borrego Chiapas¹ [Perezgrovas y Castro, 2000; Nahed-Toral *et al.*, 2001; Nahed-Toral, 2002; Alemán *et al.*, 2002 y Gómez-Castro *et al.*, 2011]. Se trata de un sistema único, porque más que la carne, el producto que se utiliza es la lana. Los animales tienen nombre, forman parte de la familia y no pueden ser sacrificados. Algunos autores [Gómez-Castro *et al.*, 2011: 314] señalan que la producción ovina es “un elemento básico” de la “identidad tzotzil” de las mujeres. En esta cuarta y última perspectiva el trabajo de las mujeres ha sido visibilizado, pero sigue faltando el análisis de las diferencias en la distribución de beneficios con base en el género al interior de la unidad doméstica.

El presente artículo pone la mirada en algunos de estos temas pendientes. Se plantean dos objetivos: 1) analizar la división genérica del trabajo en actividades agrícolas y ganaderas (crianza de ovinos), 2) explorar la distribución por género de los beneficios generados por estas actividades. Es decir, se pretende establecer una relación entre trabajo y beneficios desde la perspectiva de género. Los datos provienen de un estudio de caso realizado en Colonia Veracruz, ejido de Mixquiahuala, Hidalgo.

El ejido de Mixquiahuala forma parte del distrito de riego 003-Tula, donde se sembraron 12 883 ha (primordialmente de maíz y alfalfa) en 2009. A su vez, el distrito de riego 003-Tula forma parte del Valle del Mezquital, la zona económica más fuerte de Hidalgo (con 33% del territorio de la entidad y 42% del PIB estatal) gracias a las aguas residuales para riego que recibe de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México [INEGI, 2010; INAFED, 2011; Ortega, 2011; Jiménez y Chávez, 2011]. Además, Hidalgo ocupa el segundo lugar en número de cabezas de ovinos en todo el país, después del Estado de México.² Tanto la agricultura de riego con aguas residuales como la ganadería ovina constituyen importantes actividades económicas de la región, las cuales se realizan en sistemas productivos mixtos [Robles, 2000]. Se pretende mirar al interior de la unidad doméstica para visibilizar la dinámica de género en torno a estas dos actividades.

¹ Existen aproximadamente 150 000 cabezas de esta especie, a pesar de las por lo menos tres décadas de políticas fallidas destinadas a “mejorar la especie”.

² En el Estado de México hay 1 307 371 cabezas de ovinos que equivalen a 15.9% del total del hato nacional, mientras que en Hidalgo hay 1 099 773 o 13.4%. Le siguen Veracruz (8.1%), Oaxaca (6.1%) y Puebla (5.5%). En estos cinco estados se concentra 49% del total (Sagarpa, 2011).

ZONA DE TRABAJO: MIXQUIAHUALA Y EL VALLE DEL MEZQUITAL

El municipio de Mixquiahuala se sitúa a una altura de 1996 msnm, a una hora de la ciudad de Pachuca. Tiene una extensión de 13810 ha. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010, tiene 42834 habitantes (20483 hombres y 22351 mujeres) distribuidos en 35 localidades [INEGI, 2010] y un bajo índice de marginación, por lo que ocupa el lugar 69 a nivel estatal y el lugar 2073 a nivel nacional [Conapo, 2010].

Mixquiahuala también es un ejido, quizás uno de los más antiguos del país, ya que fue creado en 1915, durante la revolución, por el general Arturo del Castillo (en representación de Emiliano Zapata) y Melchor Ocampo (en representación de Francisco Villa). También es uno de los más grandes, con una extensión de 7847 ha [Robles, 2000]. El distrito de riego 003-Tula, al que pertenece Mixquiahuala, fue fundado en 1949 [Santillán, 2011].

El Valle del Mezquital constituye el área más grande del mundo con riego de aguas residuales. Dada su cercanía con el Distrito Federal y área metropolitana, el valle fue por varias décadas el “abastecedor del mercado interno”, el cual proveía de bienes básicos (maíz, frijol, alfalfa, hortalizas, tuna e higo) y mano de obra a la capital. Con la firma del Tratado de Libre Comercio se castigó la producción de hortalizas con aguas residuales para favorecer a “entidades con posibilidades competitivas, tanto para el mercado externo como el nacional”, por ejemplo Sonora y Sinaloa [Robles, 2000: 170]. Actualmente en el Valle del Mezquital se riegan 99 536 ha pertenecientes a 51 107 productores. Los principales cultivos son maíz, alfalfa y avena (generalmente de uso forrajero), así como algunas hortalizas [Ortega, 2011; Jiménez y Chávez, 2011].

El Valle del Mezquital tiene el número más alto de personas involucradas en el consumo no intencional de aguas de reúso para consumo humano (500 000 habitantes de 294 localidades) [Ortega, 2011; Jiménez y Chávez, 2011]. Presenta severos problemas de contaminación. Algunos tramos de la carretera a Tula son intransitables por la cantidad de espuma que en determinados momentos se desprende de las aguas y en la cual se ha detectado la presencia de coliformes y metales pesados [Robles, 2000].

PROPUESTA CONCEPTUAL Y METODOLÓGICA

El presente artículo utiliza tres conceptos de la teoría de género en el desarrollo (GED) para alcanzar los dos objetivos antes planteados. El primero es el de división genérica del trabajo, entendido no como una descripción

de quién hace qué a partir de una enumeración de labores, sino como una construcción social que asigna valor a ciertas actividades y poder material y simbólico a quienes las realizan. El trabajo doméstico destaca por ser interminable, multifacético y asignado a las mujeres en la mayoría de las sociedades del mundo, así como poco valorado a pesar de ser vital para la reproducción social y el desarrollo humano [Floro, 1995]. La asociación de ciertas actividades y recursos con mujeres u hombres tiene su base en un sistema social que establece lo que es adecuado para cada género a través de normas que regulan todos los aspectos de la vida social [Aslop, 1993]. En el campo mexicano las mujeres son concebidas como “amas de casa” a pesar de su participación en múltiples actividades: el trabajo agrícola (que es considerado como “ayuda”), la cría de animales y el comercio de productos diversos, por ejemplo recursos forestales no maderables [Deere, 1995; Deere y León, 2003].

El segundo concepto es el de unidad doméstica, entendido no como un grupo de personas con intereses en común, sino más bien como una entidad en “conflicto cooperativo” [Sen, 1987], donde las esferas de trabajo y los intereses de sus integrantes no necesariamente coinciden, sino que, más bien, forman parte de un sistema de “inequidades institucionalizadas” [Geisler, 1993]. Hombres y mujeres de distintas edades, lazos de parentesco y estatus tienen un acceso diferenciado a los recursos materiales y simbólicos de la unidad doméstica. También generan ingresos por distintas vías y los utilizan de modos diferentes [Bruce, 1989]. Mujeres y hombres pueden beneficiarse de manera distinta de determinados procesos productivos, en este caso la agricultura de riego o la venta de ovinos [Deere, 1995 y Agarwal, 1997].

El tercer concepto es el de la diversificación, entendido como “el proceso a través del cual las familias rurales construyen un portafolio diverso de actividades y capacidades sociales de apoyo para sobrevivir o aumentar sus niveles de vida” [Ellis, 1998: 4]. La perspectiva de género ayuda a esclarecer los procesos de especialización en determinadas esferas productivas de parte de hombres y mujeres, así como los intercambios de recursos entre distintas edades y géneros al interior de la unidad doméstica [Katz, 1995]. Los ingresos pueden provenir de esferas distintas y gastarse de manera independiente, o negociarse parcial o totalmente [Deere, 1995]. Si estas diferencias no son tomadas en cuenta en el trabajo científico y el diseño de políticas, no solamente se estará haciendo una representación poco certera de la realidad, sino que será mucho más difícil avanzar en la promoción de la equidad de género y la sustentabilidad de sistemas productivos [Aslop, 1993].

Con el propósito de complementar la información y tener datos testimoniales, además de numéricos, se utilizaron diversos métodos para la recolección de datos. El 5 de agosto de 2011 se realizó un taller en las oficinas de Pachuca del Instituto Hidalguense de las Mujeres (IHM) con diversos representantes de instituciones gubernamentales, académicas y de la sociedad civil hidalguense.³ La finalidad fue detectar la problemática ambiental del estado desde la perspectiva de género. Diversos equipos trabajaron sobre las seis regiones en las que se divide Hidalgo: valle de México, valle de Tulancingo, Valle del Mezquital, zona otomí-tepehua, sierra hidalguense y huasteca hidalguense [CEE, 2011]. En el estudio destacó el Valle del Mezquital como uno de los más contaminados debido a las aguas residuales que se utilizan para su riego.

El 23 de septiembre de 2011 se realizó en Actopan otro taller sólo con el objetivo de profundizar en la problemática del Valle del Mezquital, contando con la participación de las representantes del IHM de los municipios más cercanos a Actopan y de mujeres de comunidades del Arenal (15 en total).

En noviembre y diciembre de 2011 se hicieron dos entrevistas grupales, una con mujeres (delegadas municipales) y otra con hombres (comisariados ejidales), y 17 individuales (12 mujeres y cinco hombres) en Mixquiahuala, particularmente en la colonia Veracruz, una pequeña localidad que pertenece al ejido (en adelante nos referiremos a ella como CV).

La CV cuenta con 2093 habitantes y 465 ha de superficie (3.30 ha por ejidatario/a), la mayoría (345) de riego. La información de las entrevistas ayudó a diseñar una encuesta que se aplicó a 40 unidades domésticas de la colonia. Se trata de un muestreo dirigido que no es representativo de toda la población de la CV, y mucho menos de Mixquiahuala. La finalidad fue enfocarse en unidades domésticas con acceso a la tierra. Se seleccionaron 20 ejidatarias y luego se buscó al azar a un número idéntico de unidades domésticas donde las mujeres fueran esposas de ejidatarios. Las preguntas del cuestionario fueron contestadas únicamente por la mujer, ya sea la ejidataria o la esposa del ejidatario.

Las edades de las encuestadas van desde los 41 hasta los 96 años, con 61 como promedio. Tienen 4.25 años de escolaridad en promedio, lo que las coloca por debajo de la media estatal (8.1 años) y nacional (8.6 años) de las mujeres (INEGI, 2010). Poco más de la mitad tiene responsabilidad

³ Agradezco el financiamiento del Instituto Hidalguense de las Mujeres, así como la convocatoria realizada por su personal para participar en los talleres. Además, Carolina Muñoz Rodríguez colaboró en la búsqueda de información, las actividades de campo y la captura de datos.

conyugal (24), el resto son viudas y una es soltera. La mitad (21) vive en familias extensas. Se trata de familias integradas por hombres y mujeres de edades variadas, con lazos consanguíneos diversos y distintas actividades productivas y reproductivas.

TENENCIA DE LA TIERRA EN LA COLONIA VERACRUZ, MIXQUIAHUALA

Las 20 ejidatarias recibieron la tierra por herencia, la mayoría de su difunto esposo. En las familias donde los varones son los titulares de la tierra se presenta mayor diversidad: 13 de ellos heredaron, cuatro recibieron directamente en reparto agrario, dos fueron beneficiados de la cesión de derechos y uno compró.

Diversos estudios [Vázquez, 1996 y 2001; Deere y León, 2003; León *et al.*, 2005; Rosas y Zapata, 2007] han demostrado que las mujeres son concebidas como un eslabón en la transmisión de la tierra entre varones, por lo que generalmente son titulares de ésta en su condición de viudas, con la idea de que la custodien para sus hijos varones y la conserven como patrimonio familiar (definido patrilinealmente). Esto explica que haya una proporción mayor de ejidatarias de edad avanzada a nivel nacional: “66.9% rebasa los 50 años y 34.7% tienen más de 65 años”, contra 52.7% y 22.3% de los ejidatarios, respectivamente [Robles, 2007: 151].

La CV representa, a pequeña escala, estas tendencias nacionales. Un hombre decidió transmitir la tierra a su nuera porque su único hijo abusaba del alcohol: “Mi suegro me dijo, te voy dejar a ti el ejido, ya ves, él (el hijo) nada más se la pasa tomando, si sigue así se va a morir. Como fue, pasaron dos años y se murió”. Las aguas de riego residual aumentan el valor de la tierra (de 200 000 a 300 000 pesos por hectárea, según la representante del Instituto Municipal de las Mujeres). Dado su valor, la tierra heredada por las mujeres puede ser motivo de disputa: “Yo crié a mi sobrino, tiene el mismo nombre que yo, cuando fuimos a abrir el sobre [para saber quién había sido designado sucesor], él dijo que él era el sucesor, tuvimos mucho pleito hasta que dije yo, no quiero más problema, y le di una hectárea”. También supimos de dos ejidatarias a las que “les querían quitar” la parcela. Una tercera contrató a un abogado para defenderlas, al tiempo que rentaba sus parcelas para incrementar su propia producción. Finalmente lograron conservarlas a su nombre. Estos intentos de despojo han sido reportados en otros estudios [Brunt, 1992].

Las dificultades de las mujeres para hacer valer sus derechos como ejidatarias y trabajar la tierra se constatan en otros datos. Poco menos de

la mitad (17 de 40) de ellas dijeron estar “totalmente de acuerdo” con la siguiente afirmación: “Las ejidatarias tienen los mismos derechos que los ejidatarios”. Un número aún más reducido (siete) de mujeres estuvieron “totalmente de acuerdo” con esto: “Las ejidatarias trabajan su tierra igual que los ejidatarios”.

LOS CULTIVOS: TRABAJO Y BENEFICIOS

Los principales cultivos de la CV son los siguientes, en orden de importancia por el número de hectáreas dedicadas a ellos: alfalfa, maíz, avena, cebada y chile. En su mayoría constituyen alimento para ganado. Los principales argumentos para usar aguas residuales son: “engruesa la tierra”, “el agua de pozo tiene mucho salitre”, “la tierra regada con agua de pozo está muy suelta”, “se da más la cosecha con las aguas del canal”, “ya trae nutrientes”, “es más caro regar con agua de pozo, se paga por hora”, “con el agua de pozo hay que comprar fertilizantes”. Los testimonios coinciden en señalar que el agua residual implica ahorros en el uso de fertilizantes y electricidad, es decir, abarata los costos.

Preguntamos a las mujeres las formas en que se habían trabajado estos cultivos durante la temporada de 2011. Poco menos de la mitad (18) no contestaron, evidenciando la escasa información que tienen sobre su propia parcela o la familiar. En el resto predominó el trabajo familiar o el combinado con jornales (150 pesos al día) cuando hay que aplicar fertilizantes y plaguicidas o hacer riegos. Las mujeres se integran en actividades agrícolas cuando se requiere trabajo manual, por ejemplo el deshierbe y la cosecha. Ellas también “hacen tacos” para los peones cuando se pagan jornales, situación muy similar a la descrita por Robles [2000] en su trabajo sobre las mujeres del Valle del Mezquital.

Sobre los costos productivos obtuvimos respuesta de siete mujeres. Una de ellas señaló que era de 14 120 pesos por hectárea de maíz y otra que de 7 250 ha, dependiendo del gasto en jornales, semilla, riego, fertilizante y maquinaria. El rubro donde se encontró mayor desconocimiento fue el de los insumos, lo cual puede deberse a que son los varones los que hacen los tratos comerciales con las empresas. Sólo una de las 40 mujeres encuestadas dio cifras de ganancias netas por la venta del maíz (110 000 pesos). Dos más dijeron saber la cantidad que recibieron en 2011 de Procampo (4 600 pesos y 4 750 pesos).

Las cifras son muy pequeñas si recordamos que la muestra incluye a 20 ejidatarias, supuestas titulares de la tierra que tendrían que tomar decisio-

nes sobre su uso. Al preguntarles por qué no sabían de costos y ganancias, las mujeres dijeron que el trabajo “lo hace mi esposo” (las casadas) o “lo hacen mis hijos” (las viudas). Puede verse que la esfera agrícola es localmente concebida como masculina. Aunque la tierra esté formalmente en manos de las mujeres, son los hombres quienes organizan y dirigen el trabajo, invierten en insumos y reciben los apoyos gubernamentales relacionados con la producción.

Según las mujeres encuestadas, las ganancias se invierten en dos rubros igualmente importantes: producción agrícola y necesidades familiares. Sin embargo, ellas se relacionan poco con esta inversión. El cuadro 1 muestra que poco más de la mitad dijo recibir beneficios económicos de la tierra, y que el número de quienes reciben beneficios en especie (forraje y maíz) es todavía más reducido.

Cuadro 1
Beneficios que las mujeres reciben de la tierra

Tipo de beneficio	Sí	No	Total
Maíz	12	28	40
Forraje	15	25	40
Dinero	24	16	40
Otros	2	38	40

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 2011.

La mitad (19) de las mujeres dijo estar “totalmente de acuerdo” con la siguiente afirmación: “Las aguas residuales han aportado a la Colonia Veracruz”. Un número todavía menor (10) estuvo “totalmente de acuerdo” con esto: “El riego con agua residual ha contribuido al avance de las mujeres”. Siguiendo la propuesta teórica antes expuesta, las unidades domésticas de la CV son diversas en su interior, y el hecho de que se generen ganancias con la inversión agrícola no necesariamente significa que todos(as) sus integrantes se beneficien por igual.

LA GANADERÍA OVINA: TRABAJO Y BENEFICIOS

Según Robles [2000], las mujeres del Valle del Mezquital se encargan del ganado menor. Los datos de la CV lo constataron. Tres cuartas partes (30) de las mujeres encuestadas dijeron tener animales de traspatio, principalmente ovinos (22), desde una hasta 70 cabezas. La muestra arrojó 306 cabezas de ovinos en total, con un promedio de 14 por mujer. Los animales son una forma de ahorro en tiempos de necesidad: “los vendemos para comprar maíz”, “los vendemos para comprar pastura”, “una emergencia, una necesidad, una enfermedad o una fiestecita, hay de dónde agarrar”. Los animales también constituyen una fuente esencial de proteína para la familia, quizás la más importante. De las 30 mujeres que tienen animales, 16 dijeron usarlos para venta y autoconsumo, siete para autoconsumo y siete dijeron que los crían únicamente para el mercado. Se trata entonces de animales que se utilizan como alimento y como fuente de ingresos. Esta doble función es común al sistema mixto de producción [Okali y Sumberg, 1985 y FAO, 2012].

La alimentación de los hatos se hace mediante una combinación de estrategias, dependiendo de la época del año, los ciclos de los cultivos y el acceso de cada mujer a la tierra. Se utiliza el rastrojo de maíz —ya sea de parcelas propias o de propias y ajenas, ya que las propias pueden no ser suficientes—, la alfalfa que se cultiva en ellas, el zacate que se trae de lugares diversos y el pastoreo. Toledo [2003: 50] describe esta situación como “una articulación casi perfecta con la producción agrícola” porque los animales proporcionan abono para los cultivos y éstos, a su vez, los alimentan. Se trata, además, de una ganadería “altamente flexible de carácter semi intensivo” donde la alimentación se complementa con “el libre pastoreo de los animales en la vegetación circundante durante los periodos de escasez del año o su confinamiento temporal con disposición de forraje”.

Sin embargo, en los últimos años los(as) dueños(as) de las parcelas han visto el beneficio económico de permitir que los animales entren a sus tierras, por lo que han empezado a cobrar por cada cabeza. “Si queremos, tenemos que pagar y pues ya es otro gasto”. Es decir, el pastoreo en tierras de labor se ha comercializado, afectando directamente a las mujeres. El costo es de “un peso por borrego [por] dos o tres días, cinco pesos por vaca”.

Se preguntó a las 22 mujeres que tienen ovinos sobre sus estrategias de manejo, refiriéndonos a la semana anterior a la aplicación de la encuesta. Todas contestaron la pregunta, a diferencia de las relacionadas con los cultivos. Poco más de la mitad (13) había comprado alimento comercial, con un promedio de 309 pesos por mujer. Cerca de un tercio (8 de 22) habían paga-

do por el acceso al rastrojo de maíz en parcelas ajenas, con un promedio de 115 pesos por mujer. Las menos pudientes utilizan sobre todo el pastoreo sin costo como estrategia para alimentar a sus animales. Para ello hay dos lugares: las zonas de uso común y las orillas del canal de aguas residuales. Sólo cuatro mujeres los mencionaron. En las orillas del canal crece bastante vegetación, pero ésta enferma a los animales: “cuando los llevé por el canal todos se empezaron a enfermar y se murieron en dos semanas, la verdad quedé endeudada”.

La facilidad con la que las mujeres proporcionaron datos en torno al manejo de hatos y los costos de producción permiten deducir que la cría de ovinos constituye una esfera femenina de actividades. Se constata la asociación “casi universal” de mujeres con pequeños rumiantes que el Banco Mundial [2009: 603] ha señalado en el mundo entero, pero que la literatura mexicana ha tardado en reconocer.

Si tomamos como bueno el único dato que obtuvimos de una mujer sobre el rendimiento de los cultivos antes mencionado, la agricultura es mucho más rentable que la cría de ovinos. Sin embargo, sólo una mujer pudo dar tal dato, mientras que la información sobre la venta de ovinos fue proporcionada por todas las encuestadas. Quince mujeres reportaron ventas recientes de ovinos, con un ingreso mínimo de 800 pesos (por una cabeza) y máximo de 17800 (por 15 cabezas), con un promedio de 3533 pesos por mujer. Los animales se suelen vender por kilo: “los vendimos por kilo, es que si se vende por bulto (por animal) no sale nada, en vez de ganar, perdemos”.

A diferencia de las ganancias producto de los cultivos, donde la reinversión agrícola es tan importante como las necesidades familiares, las ganancias producto de la venta de ovinos se destinan a mayor cantidad de rubros en orden de importancia: necesidades familiares, cuidado de la salud, reinversión ganadera y compra de terrenos.

La importancia de los ovinos para la economía familiar, así como la dificultad para criarlos, se perciben en los siguientes datos: 27 de las 40 mujeres están “totalmente de acuerdo” con la siguiente afirmación: “Los borregos son de gran ayuda para la economía familiar”. Sin embargo, seis están “totalmente de acuerdo” con que: “Los borregos de la Colonia Veracruz tienen lugares seguros para comer”. La crianza de ovinos a cargo de las mujeres enfrenta dificultades por la crisis ambiental generada por el sistema de riego residual más grande del mundo.

LA PEPENA DE MAÍZ

Fue muy interesante constatar que en esta región, donde una hectárea puede costar hasta 300 000 pesos y la producción agrícola es rentable porque el riego con aguas residuales es menos costoso que el riego con agua de pozo, algunas mujeres se dedican a “pepenar” maíz tanto para sus familias como para sus animales.

La pepena se realiza una vez que la maquinaria recoge lo más posible de la cosecha. Poco más de una cuarta parte de las mujeres (14 de 40) habían pepenado durante el mes previo a la aplicación de la encuesta (diciembre). El número promedio de salidas a pepenar es de ocho veces al mes por mujer (dos veces a la semana). Constituye una estrategia ante el cobro por rastrojo, bajo el supuesto de que a las personas que buscan maíz no se les pueden negar las mazorcas que no se pudo llevar la máquina. Sin embargo, este supuesto también ha sido cuestionado por algunos agricultores(as) que contratan jornales para pepenar y luego vender: “Los dueños dan permiso, pero otros meten peones para pepenar”.

Como construcción social que varía en el tiempo y en el espacio, la división genérica del trabajo que se practica en la pepena de alimentos en la CV tiene tres características, las cuales no sólo son regidas por el género, sino también por la edad y el estatus. En primer lugar, la pepena se realiza en grupos femeninos, ya que si los hombres lo hicieran pondrían en entredicho su papel masculino de proveedores: “Las mujeres pueden estar todo el día en el campo porque ya están acostumbradas a pepenar”. En cambio los hombres “sólo ayudan a cargar”, si es que van. En segundo lugar, son las jóvenes las que pepenan; las adultas ya no lo hacen por “edad” o por “salud”. Y en tercer lugar, las mujeres que practican la pepena suelen ser objeto de críticas y de burlas, ya que hay quienes dicen que “sólo van a perder el tiempo”. El que una mujer salga de su casa en busca de maíz es un indicador de que en la suya no hay, lo cual puede interpretarse como falta de trabajo y dedicación al sustento. Quizás por eso las mujeres se apegan a la ideología del hombre proveedor y la mujer cuidadora diciendo que “sólo se dedican al hogar”. Pero sus mismas acciones las desmienten. Durante la aplicación de la encuesta se pudo constatar que las mujeres son difíciles de localizar porque salen con frecuencia a pastorear o a pepenar.

La pepena constituye una estrategia para aprovisionarse de alimentos, tanto para la familia como para los animales, en una región donde la producción agrícola tiene buenos rendimientos. De las 14 mujeres que reportaron actividades de pepena, seis utilizaron el maíz para su familia, una para sus animales y siete para ambos. La pepena es una manera socialmente

aceptada de repartir excedentes, la cual está a cargo de “mujeres cuidadoras” que, de acuerdo con la ideología de género, son las encargadas de preparar alimentos. Se supone que a las mujeres se les da “naturalmente” mirar por las necesidades de su familia. El maíz es el alimento básico para los y las mexicanas, y negárselo a una mujer que no lo tiene es mucho más difícil que negárselo a un hombre, que, de acuerdo con las mismas normas de género, tendría que ganárselo.

El valor que las mujeres le dan a la pepena, así como la incertidumbre que enfrentan para seguir con ella en el futuro, se constata en las siguientes apreciaciones. Veinticuatro de 40 dijeron estar “totalmente de acuerdo” con la siguiente afirmación: “Vale la pena pepenar lo que queda después de la cosecha”. En cambio, siete dijeron estar “totalmente de acuerdo” con lo siguiente: “Siempre habrá productos para pepenar en la región donde vivo”.

La pepena es una actividad que pertenece a la esfera femenina y, como tal, es invisible. Además, en un contexto de creciente comercialización y contaminación de la tierra, así como de los productos asociados con ella, hay pocos esfuerzos dirigidos a fomentar su permanencia.

CONCLUSIONES

Este artículo surge de una revisión de la literatura sobre el manejo de ovinos en el campo mexicano. Se constató la invisibilización de las mujeres en la mayor parte de los trabajos revisados, a pesar de que varios documentos internacionales [Banco Mundial, 2009 y FAO, 2012] reconocen su centralidad en el cuidado de pequeños rumiantes.

El texto se propuso traer a las mujeres al centro de la discusión mediante dos objetivos: 1) analizar la división genérica del trabajo en actividades agrícolas y la crianza de ovinos en la Colonia Veracruz, ejido de Mixquiahuala, Hidalgo; 2) explorar la distribución por género de los beneficios generados por ambas actividades. Para realizar el análisis se utilizaron tres conceptos de la teoría de género en el desarrollo: la división genérica del trabajo como construcción social, la unidad doméstica como un sitio de “conflicto cooperativo” con intereses y beneficios diferenciados, y la diversificación de actividades de esferas masculinas/femeninas y manejo independiente de ingresos. En esta última sección reflexionamos sobre los resultados a partir de estos tres conceptos.

El concepto de la división genérica del trabajo permitió distinguir entre actividades productivas masculinas (los cultivos) y femeninas (crianza de ovinos). También facilitó el análisis de la pepena, labor que distribuye los

excedentes de maíz y que ha sido socialmente asignada a las mujeres por su rol de cuidadoras. En la pepena no sólo existen diferencias de género, sino también las de edad y estatus, ya que involucra principalmente a mujeres jóvenes que no son socialmente penalizadas por necesitar maíz (género) o que se animan a enfrentar dicha penalización (estatus).

El concepto de la unidad doméstica fue clave para entender que las mujeres y los hombres se benefician de manera distinta de los procesos productivos. Los ingresos de la agricultura fueron reportados como benéficos por poco más de la mitad de las mujeres (24 de 40), quienes atribuyeron beneficios todavía menores al forraje y al maíz, probablemente porque su destino principal es el mercado y ellas no perciben los beneficios generados por su venta.

Los ingresos por vender ovinos son menores, pero se utilizan no sólo en la reinversión productiva y las necesidades familiares, sino también en el cuidado de la salud y la compra de terrenos. Además, los ovinos sirven para enfrentar emergencias económicas y cumplir con rituales comunitarios. Los intereses de las mujeres en estos animales deben ser reconocidos de manera mucho más enfática por los y las especialistas, asunto que se consigue yendo más allá de términos como el de “trabajo familiar”.

El concepto de diversificación en las esferas masculinas/femeninas fue muy útil porque permitió el análisis de la especialización por género. Las mujeres saben muy poco de inversiones y costos de los cultivos a pesar de ser las titulares de la tierra, pero conocen bien los precios relacionados con la alimentación de animales. Evidentemente esta especialización tiene consecuencias, las cuales no se estudian aquí, pero un ejemplo de ellas son los conocimientos de las mujeres en relación con las zonas de pastoreo, la calidad de los pastos y las enfermedades de los animales, entre otros.

Estos tres conceptos conducen a la siguiente conclusión general: la crianza femenina de ovinos se encuentra amenazada por la creciente comercialización y contaminación de la tierra. Las mujeres viven en una zona agrícola muy productiva, donde se siembra forraje destinado al mercado y no a sus propios borregos. Es una verdadera paradoja que este forraje no sólo sea de acceso limitado para las mujeres, sino que, además, su producción esté contribuyendo a la reducción y contaminación de las zonas de pastoreo para el hato ovino local. Además de paradójico, este hecho es lamentable, ya que, como se ha demostrado aquí, los borregos son animales importantes para la economía campesina. Es fundamental tomar en cuenta estas cuestiones en el diseño de políticas públicas que pretendan apoyar los sistemas productivos mixtos, tan importantes para la producción de alimentos no sólo en México sino en muchas otras partes del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Agarwal, Bina

1997 "Bargaining and Gender Relations within and beyond the Household", *Feminist Economics*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-51.

Alemán Santillán, Trinidad, José Nahed Toral et al.

2003 "Sostenibilidad y agricultura campesina: la producción agrosilvopastoril en Los Altos de Chiapas, México", *LEISA, Revista de Agroecología*, pp. 18-23.

Alemán Santillán, Trinidad, Juan López Méndez et al.

2002 "Retos de un sistema productivo indígena: Altos de Chiapas", *LEISA, Revista de Agroecología*, junio, pp. 12-13.

Améndola, Ricardo, Epigmenio Castillo et al.

2006 *Country Pasture and Forage Resource Profiles: Mexico, Italia*, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación (FAO).

Arriaga-Jordán, C. M., A. M. Pedraza-Fuentes et al.

2005a "Livestock Agrodiversity of Mazahua Smallholder Campesino Systems in the Highlands of Central Mexico", *Human Ecology*, vol. 33, núm. 6, pp. 821-845.

2005b "Economic Contribution of Draught Animals to Mazahua Smallholder Campesino Farming Systems in the Highlands of Central Mexico", *Tropical Animal Health and Production*, vol. 37, pp. 589-597.

Arriaga-Jordán, C. M. y R. A. Pearson

2004 "The Contribution of Livestock to Smallholder Livelihoods: the Situation in Mexico", en E. Owen, T. Smith, M. A. Steele, S. Anderson, A. J. Duncan y M. Herrero (eds.), *Responding to the Livestock Revolution: the Role of Globalization and Implications for Poverty Alleviation*, Reino Unido, Nottingham University Press, pp. 99-115.

Aslop, Ruth

1993 "Whose Interests? Problems in Planning for Women's Practical Needs", *World Development*, vol. 21, núm. 3, pp. 367-377.

Banco Mundial

2009 *Gender in Agriculture Source Book*, Washington, D. C., Banco Mundial/FAO/IFAD.

Bruce, Judith

1989 "Homes Divided", *World Development*, vol. 17, núm. 7, pp. 979-991.

Brunt, D.

1992 *Mastering the Struggle. Gender, Actors and Agrarian Change in a Mexican Ejido*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

Consejo Estatal de Ecología (CEE)

2011 *Nuestro territorio*, <http://coedeh.hidalgo.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=53>, consultado el 27 de enero.

Consejo Nacional de Población (Conapo)

2010 *Índices de marginación por entidad federativa*, <www.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=478&Itemid=194>, consultado en diciembre.

Deere, Carmen Diana

1995 "What Difference Does Gender Make? Rethinking Peasant Studies", *Feminist Economics*, vol. 1, núm. 1, pp. 53-72.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León de Leal

2003 "The Gender Asset Gap: Land in Latin America", *World Development*, vol. 31, núm. 6, pp. 925-1047.

Eade, Deborah y Suzanne Williams

1995 *The Oxfam Handbook of Development and Relief*, Reino Unido, Oxfam.

Ellis, Frank

1998 "Household Strategies and Rural Livelihood Diversification", *The Journal of Development Studies*, vol. 35, núm. 1, pp. 1-38.

Floro, María Sagrario

1995 "Economic Restructuring, Gender and the Allocation of Time", *World Development*, vol. 23, núm. 11, pp. 1913-1929.

Food and Agriculture Organization (FAO)

2012 *FAO Animal Production and Health, Paper 174, Invisible Guardians. Women Manage Livestock Diversity*, Roma, Italia.

Geisler, Gisela

1993 "Silences Speak Louder than Claims. Gender, Household and Agricultural Development in South Africa", *World Development*, vol. 21, núm. 12, pp. 1965-1980.

Gómez-Castro, H., J. Nahed-Toral et al.

2011 "Holistic Conceptualization of the Sheep Production System of the Chiapas Highlands", *Research Journal of the Biological Sciences*, vol. 6, núm. 7, pp. 314-321.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2010 *Panorama sociodemográfico de México*, Aguascalientes, INEGI.

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED)

2011 *Enciclopedias de los municipios y delegaciones de México*, <www.e-local.gob.mx/wb/ELOCAL/ELOC_Enciclopedia>, consultado en diciembre.

Jiménez Cisneros, Blanca y Alma Chávez Mejía

2011 "Efectos por el empleo del agua residual de la Ciudad de México para riego en el valle de Tula", en *Agua y medio ambiente. Aportes para el desarrollo del estado de Hidalgo*, México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio del Estado de Hidalgo, pp. 91-123.

Katz, Elizabeth G.

1995 "Gender and Trade within the Household. Observations from Rural Guatemala", *World Development*, vol. 23, núm. 2, pp. 327-342.

Kruska, R. L., R. S. Reid et al.

2003 "Mapping Livestock-Oriented Agricultural Production Systems for the Developing World", *Agricultural Systems*, vol. 77, pp. 39-63.

León, Arturo, Elisa Guzmán et al.

2005 *Relaciones de género en el acceso a la tierra. Estudio de tres ejidos en situación de pobreza*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Indesol/Espacio Autónomo.

- Martínez-González, Enrique Genaro, Manrribio Muñoz-Rodríguez et al.**
2011 "El fomento de la ovinocultura familiar en México mediante subsidios en activos: lecciones aprendidas", *Agronomía Mesoamericana*, vol. 22, núm. 2, pp. 367-377.
- Nahed-Toral, José**
2002 "Animales domésticos y agroecosistemas campesinos", *LEISA, Revista de Agroecología*, junio, pp. 10-11.
- Nahed Toral, J., Q. López Tirado et al.**
2001 "Los ovinos en la agricultura integral de los tzotziles", *Boletín de ILEIA*, enero, pp. 23-25.
- Okali, C. y J. E. Sumberg**
1985 "Sheep and Goats, Men and Women. Household Relations and Small Ruminant Development in Southwest Nigeria", *Agricultural Systems*, vol. 18, pp. 39-59.
- Ortega Marín, Blanca Andrea**
2011 "Caracterización del recurso hídrico en el estado de Hidalgo", en *Agua y medio ambiente. Aportes para el desarrollo del estado de Hidalgo*, México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio del Estado de Hidalgo, pp. 11-29.
- Parsons, David, Charles F. Nicholson et al.**
2011 "Application of a Simulation Model for Assessing Integration of Small-Holder Shifting Cultivation and Sheep Production in Yucatan, Mexico", *Agricultural Systems*, vol. 104, pp. 13-19.
- Perezgrovas Garza, Raúl y H. Castro Gámez**
2000 "El borrego Chiapas y el sistema tradicional de manejo de ovinos entre las pastoras tzotziles", *Archivos de Zootecnia*, vol. 49, pp. 391-403.
- Pérez Hernández, Ponciano, Armando Arrieta González et al.**
s/f *Caracterización del sistema producto ovino en el estado de Veracruz*, México, Colegio de Postgraduados/ Fundación Produce Veracruz.
- Robles Berlanga, Héctor**
2007 *El sector rural en el siglo XXI. Un mundo de realidades y posibilidades*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA).
- Robles Berlanga, Rosario**
2000 "Voces de las mujeres. La experiencia de las indígenas del Valle del Mezquital", en Josefina Aranda, Carlota Botey y Rosario Robles (eds.), *Tiempo de crisis, tiempo de mujeres*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), pp. 157-232.
- Rosas Vargas, Rocío y Emma Zapata Martelo**
2007 *Mujeres en la bruma. Tenencia de la tierra en Guanajuato*, México, Colegio de Postgraduados/Conacyt/Instituto de la Mujer Guanajuatense.
- Santillán Arias, Amalia**
2011 "Identificación de impactos ambientales en el distrito de riego 03-Tula por el uso de aguas residuales", en *Agua y medio ambiente. Aportes para el desarrollo del estado de Hidalgo*, México, Miguel Ángel Porrúa/El Colegio del Estado de Hidalgo, pp. 59-89.

Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
(Sagarpa)

2011 Servicio de Información agroalimentaria y pesquera, <www.campomexicano.gob.mx/portal_siap/Integracion/EstadisticaBasica/Pecuario/PoblacionGanadera/ProductoEspecie/ovino.pdf>, consultado el 17 de enero de 2013.

Sen, Amartya

1987 *Gender and Cooperative Conflicts*, Helsinki, World Institute for Development Economics Research (Working Paper Series, núm. 18).

Toledo, Víctor

2003 *Ecología, espiritualidad y conocimiento*, México, Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)/Universidad Iberoamericana.

Vázquez García, Verónica

1996 "Donde manda el hombre, no manda la mujer: género y tenencia de la tierra en el México rural", *Cuadernos Agrarios*, vol. 13, pp. 63- 83.

2001 "Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano. ¿La costumbre o la ley del Estado?", *Estudios Agrarios*, vol. 7, núm. 18, pp. 117-146.

Vieyra, J., J. P. Muñoz et al.

2009 "Assessment of Sheep Farming Systems within San Salvador District (State of Hidalgo)", *Options Méditerranéennes*, vol. 91, pp. 249-252.

Los segmentos del cuerpo y sus padecimientos: un análisis preliminar de los procesos salud/enfermedad ligados al VPH y CaCu entre las parteras y promotores de salud de Chiapas¹

Mónica Luna Blanco

Georgina Sánchez Ramírez

El Colegio de la Frontera Sur-Unidad San Cristóbal de las Casas

RESUMEN: *Con la finalidad de ampliar algunos puntos de la investigación en torno a la prevención y el conocimiento de la infección de virus del papiloma humano (VPH) y el cáncer cervical (CaCu), en el 2012 se realizó un taller con 17 parteras y tres promotores de salud de nueve municipios del estado de Chiapas. Se consideró el “cuerpo vivido” como punto de vista metodológico, no como un objeto de estudio en sí. Tanto parteras como promotores de salud reconocen el virus del papiloma humano desde el concepto biomédico y como enfermedad de transmisión sexual, sin embargo, el impacto que éste puede tener en la salud de las mujeres no lo tienen dimensionado dentro de sus prácticas cotidianas, lo cual reta una vez más a los sistemas de salud pública para que vayan más allá de la transmisión de conceptos biomédicos en sectores de atención directa de la salud comunitaria, como son las parteras y las y los promotores de salud.*

PALABRAS CLAVE: *parteras, corporización, virus del papiloma humano, cáncer cervicouterino, Chiapas.*

ABSTRACT: *In order to expand some points of the research on the prevention and awareness of the human papillomavirus infection and cervical cancer in March 2012; a workshop was held with 17 midwives and 3 community health workers in the area of Chiapas. It was considered the “lived body” as a methodological viewpoint, not as an object of study by itself. Both midwives and community health workers recognize the human papillomavirus (HPV) from its biomedical concept and as a sexually transmitted disease. However, they do not have measured in their daily activities the impact that the HPV may have in women’s health. Therefore, this is the challenge for the*

¹ Se agradece a la doctora Austreberta Nazar por su revisión y aportes a este documento.

public health systems, to go beyond the transmission of biomedical concepts to the people involved in the health care at their communities, such as midwives and community health workers.

KEYWORDS: *midwives, embodiment, human papillomavirus (HPV), cervical cancer, Chiapas.*

INTRODUCCIÓN

El enfoque teórico a partir del cual se desarrolla este trabajo es el de la antropología médica, ya que ésta permite trabajar el “cuerpo vivido” como una perspectiva metodológica y no como un objeto de estudio en sí [Csordas, 2010]. Para aterrizar esta perspectiva fue necesario conocer la visión del proceso salud/enfermedad/atención a través de las imágenes corporales que parteras y promotores —con quienes trabajamos— elaboraron y explicaron, lo cual nos permitió acercarnos al padecimiento de la infección de VPH y CaCu a través de los conceptos, recursos y prácticas que manejan en torno a la salud sexual y reproductiva, así como su relación con el sistema médico oficial.

PLANTEAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO

ANTROPOLOGÍA MÉDICA

El enfoque teórico-metodológico de la antropología médica nos permite distinguir entre el estudio de la enfermedad desde el punto de vista biológico y la enfermedad analizada dentro de un sistema cultural específico. Las enfermedades son las entidades nosológicas denominadas tradicionalmente por la clínica. Los signos y síntomas de la enfermedad son clasificados en categorías taxonómicas, en las cuales hay una continuidad entre el agente causal, la lesión anatomopatológica y las manifestaciones clínicas.

Los conocimientos médicos de las culturas están organizados en sistemas de acuerdo con sus cosmovisiones, y a partir de ahí es que surgen definiciones de salud y enfermedad. Su estructura es identificable y más o menos generalizadora en los aspectos de tecnologías, actores sociales —entre los que reconocemos en este caso de estudio a las parteras y promotores de salud—, representaciones y prácticas sociales.

Padecer corresponde a la manera en que cada persona sufre las alteraciones de su salud, de acuerdo con su individualidad biológica, psicológica y sociocultural. Es una experiencia personal y subjetiva de un conjunto de molestias, inquietudes, dolores, sufrimientos, limitaciones, temores, inca-

pacidades y dudas por las cuales una persona consulta al personal médico [Huicochea, 2009].

Cada cultura cuenta con sus medicamentos y procedimientos, *healers* o curadores/especialistas, así como con sentidos y significados en concordancia, que dan sentido al sistema en sí y que además proveen al individuo de un marco de acción en pro de la sanción o aceptación de la enfermedad y eventos trágicos como la muerte.² Nos apoyamos en Menéndez, quien define como modelo médico aquellas construcciones que, a partir de determinados rasgos estructurales, suponen la construcción de los mismos, no sólo la producción teórica, técnica, ideológica y socioeconómica de quienes curan, incluidos los médicos y médicas, sino también la participación en todas esas dimensiones de los conjuntos sociales implicados en su funcionamiento [Menéndez, 1983].

Los modelos de atención se centran en las representaciones y las prácticas que las personas y los grupos sociales utilizan para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud sin la intervención directa de un curador o curadora profesional [Menéndez, 2003].

La aproximación conceptual desde los modelos de atención reconoce que contraer una enfermedad infecciosa depende de la interacción entre lo biológico y lo socioeconómico, así como del hecho de que *padecer* la enfermedad tiene una base mucho más cultural. En el caso del cáncer cervical, se da una interacción entre la biología y las influencias sociales y culturales que exacerban la vulnerabilidad de enfermar entre la población.³

Así, aunque la prevención del CaCu sea una certeza biomédica (esto considerando que el tamizaje oportuno identifica lesiones precursoras de cáncer susceptibles de ser curadas), no es totalmente prevenible en la medida en que implica conformidad y adherencia de las personas a las deci-

² Dos de los marcos teóricos más importantes sobre los sistemas médicos y sus modelos de atención son los propuestos por Arthur Kleinman [1980] y Eduardo Menéndez [1983].

³ La Secretaría de Salud, a través de la Norma oficial mexicana NOM-014-SSA2-1994 para la Prevención, tratamiento y control del cáncer del cuello del útero en la atención primaria, indica que deben considerarse como factores de riesgo para el cáncer del cuello del útero las siguientes características en la población femenina: ser mayores de 25 años, inicio temprano de relaciones sexuales (antes de los 19 años), promiscuidad [*sic*] de la pareja, multiparidad (más de cuatro partos), embarazo temprano (antes de los 18 años), infección cervical por virus del papiloma humano, antecedentes de enfermedades de transmisión sexual, tabaquismo, factores nutricionales como la deficiencia de folatos y vitaminas A, C y E, y nunca haberse practicado un estudio citológico.

siones biomédicas —tanto de prevención como de atención— que se deben tomar. Esto apunta a una posible explicación de por qué se da la presencia diferenciada al considerar los determinantes sociales de la salud, para el caso del CaCu, en ambientes rurales, indígenas, marginales y urbanos. Esta situación nos remite a las diferencias culturales entre los grupos de población que implican modos de entender la salud, la enfermedad y su atención, en muchos casos con visiones alternas a la lógica de la biomedicina, respaldados en concepciones y sistemas culturales específicos sobre el origen de la enfermedad.

Para explicar las dinámicas culturales de la infección del VPH, y su correlación en el desarrollo del CaCu como enfermedad, nos apoyamos en la antropología médica, lugar desde donde se ha establecido que la salud/enfermedad de una persona no tiene una relación unívoca con las alteraciones biológicas, químicas o por agentes patógenos, ya que en ambas también influyen los factores culturales que la rodean.

SOBRE EL CUERPO

En los años treinta, con Mauss [1934] y su trabajo sobre las técnicas del cuerpo, comenzaron los estudios sobre el cuerpo como un objeto que es *moldeado* por la cultura. Es en las décadas de los setenta y ochenta cuando se fijó la atención en el cuerpo y se integró su análisis a los estudios antropológicos. Esta corriente se nutre de estudios culturales interdisciplinarios que problematizan el positivismo científico hegemónico que se ha instaurado sobre el cuerpo, el cual es visto y entendido como un objeto que pertenece al ámbito natural, separado de la razón o del alma. Se ha buscado su dominio y control, clasificando, justificando e incluso condenando algunos de sus impulsos y manifestaciones. Desde esta visión el cuerpo se integra a esa lista de dualismos: naturaleza/cultura, cuerpo/mente, pasión/razón, femenino/masculino; lo que ha traído como resultado, al menos en el ámbito de la salud, un enfoque cartesiano y mecánico del cuerpo, desconociendo o relegando otras posibilidades de integralidad de la persona consigo misma, con su cuerpo, con sus emociones, sensaciones y con los modos alternativos de vincularse con el mundo, incluyendo los procesos de salud y sanación. Desde esta perspectiva surgieron estudios en las ciencias sociales que se preocuparon por develar las diversas manifestaciones de los cuerpos en la vida sociocultural, de lo cual dan cuenta los estudios antropológicos del cuerpo y la corporización (*embodiment*).

Diversos autores —sociólogos y antropólogos—, como Foucault [1980 y 1986], Mary Douglas [1973], Leenhardt [1997], Schepher-Hughes y Margaret Locke [1987], Merleau-Ponty [quien escribió en los años 1962-1964 una obra inconclusa, que, más tarde, en 1970, incluyó en otra obra] Viveiros de Castro [2000] e Ingold [2000], entre otros, han analizado y demostrado las diversas representaciones que históricamente y en diversos lugares se han conformado en torno al cuerpo, o mejor dicho, a los cuerpos, evidenciando que no responden a un patrón biológico único, y que cada grupo cultural genera sus representaciones, significaciones y valoraciones de acuerdo con los sistemas de pensamiento y organización sociocultural en las cuales se construyen gestos, emociones, expresiones y modos de percepción sensorial.

También existen donde se elaboran técnicas de movimiento corporal, de sanación, de modificación y acción; o cuando se ejerce poder —el biopoder que señala Foucault— sobre los propios cuerpos y sobre los de los demás individuos. Surgen igualmente a partir de las diferencias sexuales y de las escalas en la organización social, política y económica que repercuten en las vidas de las personas.

En los estudios de antropología sobre el cuerpo, éste ha sido abordado desde dos perspectivas generales: por una parte, el cuerpo entendido como una entidad biológica material sobre la cual opera la cultura, como un objeto de estudio específico, con un análisis que continúa reforzando la visión dualista naturaleza (cuerpo)/cultura (mente); y, por otra parte, desde la fenomenología, que propone la categoría de *embodiment* (corporización), en el que el cuerpo es entendido como un sustrato existencial de la cultura, como un sujeto que es “necesario para ser”. La fenomenología del cuerpo reconoce el *embodiment* (corporización) como la condición existencial en la que se asientan la cultura y la persona, como ser-en-el-mundo. De tal forma que esta perspectiva considera al cuerpo como un campo metodológico indeterminado, definido por experiencias perceptuales y por el modo de presencia y compromiso con el mundo [Csordas, 2010: 83-84].

¿Por qué tomar esta perspectiva para el análisis de las imágenes corporales que elaboraron las parteras y los promotores de salud? ¿Qué aportes novedosos al problema de investigación pueden ser resueltos desde este campo metodológico? ¿Cuáles son los elementos culturales perceptibles sobre la sexualidad en esas figuras y qué tipo de experiencias de la salud/enfermedad se concretan en ellas?

Partimos de reconocer que los espacios en los que se asientan la salud, la enfermedad y los padecimientos son los cuerpos físicos, emocionales y espirituales de las personas. Para Csordas el *embodiment* es un campo me-

todológico definido por la experiencia perceptual —un ser en el mundo—, esto es, como un proceso que toma significado en el cuerpo [Csordas, 1994: 20]. Esta perspectiva reconoce a los cuerpos que nacen históricamente constituidos y comunitariamente ligados a otros. De tal forma que el cuerpo no puede ser estudiado como un objeto de la cultura, sino que es un sujeto de la misma, es decir, la raíz existencial de la misma [1994: 6].

Aguilar lo expone de la siguiente manera: “corporeizarse es una forma de conocimiento que surge de la experiencia, la cual siempre es intersubjetiva, construida en relación con otros y secundada por el lenguaje en un proceso societal” [Aguilar, 2009: 10].

Metodológica y teóricamente, reconocemos entonces que no hay cuerpos pasivos, ni los de las parteras y promotores o promotoras, ni tampoco los cuerpos que son objeto de su práctica médica, incluso aquellos cuerpos que representan en forma esquemática y que nos muestran señales, síntomas, comportamientos y sensaciones, todos ellos acordes a una realidad que es socialmente establecida.

Otro elemento metodológico que nos permite el *embodiment* es reconocer las capacidades de agencia que tienen las personas sobre sus cuerpos y los procesos que en ellos se manifiestan. En el caso de las parteras y promotores de salud, al dibujar esos esquemas corporales se hacen visibles procesos subjetivos que están actuando sobre la salud-enfermedad, y que al visibilizarlos se logra lo que Mora plantea como un proceso de objetivación conceptual:

[...] al entender el *embodiment* como la conjunción de la mente y el cuerpo podemos reconocer que las prácticas corporeizadas —*embodied*— se llevan a cabo por agentes que pueden producir una objetivación conceptual sobre esas prácticas [...] el *embodiment* siempre deja abierta la posibilidad para la autorreflexión y para comprender las implicaciones de las posibilidades de agencia (capacidad de acción) [...] [Mora, 2009: 20].

PARTERAS Y PROMOTORES DE SALUD

En Chiapas una de las figuras que se encarga en mayor medida de atender y mejorar la salud de las mujeres sigue siendo la de las parteras y las promotoras; otra es la de los promotores de salud comunitaria. Su trabajo abarca el cuidado oportuno y apropiado de los procesos reproductivos, y también la atención de las mujeres durante todo su ciclo vital [Moreno, Sánchez y Pérez, 2011].

Se considera que las parteras son especialistas en la medicina tradicional y que cumplen la función primordial a las mujeres durante el embarazo y el parto, así como a la mujer y a la criatura recién nacida durante el puerperio. Se ha establecido una distinción entre parteras empíricas (sin estudios formales) y las parteras capacitadas (quienes poseen el doble conocimiento: el tradicional y el médico-académico).

En la bibliografía revisada sobre la partería se enfatiza su rol preponderante en las etapas reproductivas de las mujeres. No obstante, los conocimientos y prácticas de las parteras han sido objeto del control de los médicos varones hasta el punto de que se ha buscado restar importancia al papel que ellas desempeñan alentándolas a atender sólo los partos sin complicaciones y dejar los complicados en manos de los médicos profesionales [véase Turner, 1995 y Carrillo, 1999].

Debido al papel que las parteras desempeñan en las comunidades, al acceso que tienen a las mujeres embarazadas y a que son ellas quienes pueden identificar tanto los posibles riesgos prenatales como las complicaciones en el parto y puerperio [Romero *et al.*, 1993; Hincapié y Valencia, 2000; Freyermuth y Argüello, 2010], se han realizado numerosos esfuerzos para incorporarlas a los programas del sistema de salud oficial como agentes primordiales a considerar en la disminución de la mortalidad materna.

Sin embargo, su rol terapéutico no sólo se circunscribe a la etapa del embarazo y puerperio. Como poseedoras de los conocimientos de salud y enfermedad de sus comunidades, son buscadas también para atender otros padecimientos vinculados a la salud sexual, así como otros problemas de salud de los demás integrantes de la familia. En muchas comunidades esta actividad les otorga un estatus específico, desde donde pueden, en ocasiones, incidir en las relaciones sociales comunitarias.

En su estudio sobre las parteras en la zona otomí del estado de Querétaro, Romero [2012] identifica a las parteras de esa zona como las encargadas de mantener el sistema de creencias y conceptos respecto de la salud/enfermedad; además, al ser ellas quienes fomentan los métodos anticonceptivos, resultan ser un elemento clave en el empoderamiento de las mujeres de sus comunidades. Otra acción que realizan estas parteras es la de la denuncia pública cuando observan que una mujer es víctima de violencia intrafamiliar.

En Chiapas muchas de las parteras tienen un amplio conocimiento sobre la reproducción humana y el manejo de técnicas de atención en el parto culturalmente significativas, así como sobre herbolaria, lo que hace que en sus pueblos y parajes tengan cierto poder; sin embargo, aún no cuentan con un reconocimiento amplio de su trabajo [Moreno, Sánchez y Pérez, 2011]. Ser mujer partera o promotora: “Significa tener un cargo comunitario, es

ser responsables de la salud de las mujeres y de luchar por mejorar la vida de éstas y las de sus hijas e hijos. También es conocer la situación de salud en nuestras comunidades” [2011: 15].

En cuanto a la función de promoción de la salud, en la entidad ésta ha sido desempeñada predominantemente por hombres, pero poco a poco se han ido integrando mujeres a pesar de que la relación entre promotores y parteras era escasa o nula. En el caso de la relación de los promotores que trabajan en los centros de salud con las parteras se puede decir que ha aumentado, aunque el proceso no ha estado exento de roces en torno a la capacitación que reciben unos y otras [2011].

En su estudio sobre el “Derecho a la salud en las comunidades indígenas del estado de Chiapas”, Amoroz [2011] señala que los promotores de salud que existen hoy en día en la región son los encargados de brindar la atención primaria de la salud en sus comunidades. En su mayoría fueron formados por instituciones como la Iglesia católica y organizaciones no gubernamentales. Rivas [1999] los define como “aquellas personas, casi siempre indígenas, las cuales han sido capacitadas en habilidades de diagnóstico, tratamiento y medidas preventivas desde la perspectiva de la medicina occidental”. El autor hace hincapié en que su existencia responde a la necesidad de contener los problemas de enfermedad comunes que pudiera presentar la población de sus comunidades para referirlos a los niveles de atención adecuados. Se espera de ellos la promoción y prevención de la salud ya que en sus comunidades los servicios de salud que debería proporcionar el estado son nulos, escasos o de baja calidad.

Chiapas tiene uno de los promedios más bajos en atención a partos por el personal médico [Nazar *et al.*, 2007], esto es atribuible, entre otras cosas, a que la infraestructura médica resulta aún ineficiente para parajes y comunidades alejadas, y a que prevalezca entre la población urbana la búsqueda de atención médica a través de la medicina tradicional. Por ejemplo, en la región frailesca del estado, quienes resuelven el mayor número de los procesos de parto son las parteras, ya que 7 de cada 10 partos ocurren en la casa de la mujer o de la partera, y sólo uno de cada 4 ocurre en una institución pública [Ochoa Díaz *et al.*, 1998]. También en las zonas rurales de la Sierra de Chiapas, donde no existen centros sanitarios especializados en la salud sexual y reproductiva, es frecuente que los partos sean atendidos por parteras, ellas suelen trabajar por cuenta propia, independientemente de las instituciones médicas [Bayona, 2011].

Cabe mencionar que el sector salud ha incorporado a cierto número de parteras para capacitarlas, pues considera que éstas pueden llegar a realizar prácticas inadecuadas en el manejo de los partos. El discurso médico

oficial impregnado de “medicina defensiva” ha traído como consecuencia que las parteras duden de sus propios conocimientos y experiencia, y que, en no pocos casos, tanto ellas como los promotores de salud reaccionen con miedo ante la atención de casos complicados. Esta situación se ha complicado por la hipervigilancia, por parte del sector salud, de las muertes maternas en la entidad.

A partir de reconocer las habilidades, los saberes y el lugar privilegiado que ocupan las parteras y promotores de salud en torno a la salud reproductiva y sexual de la población que atienden, nos abocamos a identificar, entre ese entramado de prácticas y conocimientos, aquellos que se relacionan con las infecciones de transmisión sexual —en este caso la infección por VPH y el CaCu.

METODOLOGÍA

Elegimos la modalidad de taller porque consideramos que éste ofrece un espacio de trabajo donde se genera el conocimiento colectivo, se intercambian ideas y se facilita la reflexión, por parte de todos los participantes, sobre la problemática analizada, de tal forma que el conocimiento se genera recíprocamente. En su desarrollo se buscó el diálogo, la participación, la cooperación y la búsqueda conjunta de soluciones o propuestas encaminadas a mejorar los problemas que ahí se identificaron.

Se realizó una carta descriptiva en la que se explica que los temas a trabajar son: la reflexión en torno a la construcción social de los géneros y su impacto diferencial en la salud de hombres y mujeres; el beneficio que da a la población la información médica sobre el VPH y la utilidad de la prueba del Papanicolaou; la recolección de los saberes de parteras y promotores y promotoras de salud en torno a las infecciones de transmisión sexual, poniendo énfasis en el virus del papiloma humano; la identificación de las situaciones de vulnerabilidad y de oportunidades para prevenir dicho padecimiento observando la accesibilidad de las y los participantes.

Los y las asistentes fueron convocados de manera personal, buscados en sus comunidades por un miembro del equipo de trabajo (personal técnico del Colegio de la Frontera Sur) y una integrante del grupo de promotoras de la Red de Parteras de la organización Marie Stopes Chiapas. Acudieron a la ciudad de Comitán, lugar que por su ubicación en la entidad se eligió para favorecer la llegada y reunión de los y las participantes, tres varones —promotores de salud— y 17 mujeres parteras. La elección de este grupo se debió a los lazos de cooperación y trabajo establecidos previamente con

la organización, ya que, además, las integrantes de la Red provenían de diversos municipios, lo cual aumentaba las posibilidades de obtener información en la entidad.

El taller de ocho horas de duración se llevó a cabo en el mes de febrero de 2012, en un salón del Museo Hermila Domínguez de Castellanos. Se construyeron y reunieron los materiales a utilizar, como modelos pélvicos, úteros de plastilina, cartulinas, hojas de colores, marcadores, tijeras y pegamento. Se desarrollaron actividades en grupos y de forma individual, y las y los participantes expusieron y explicaron sus trabajos en paleógrafos. La información se recabó, con previo consentimiento de las y los participantes, con los materiales del taller, un diario de campo y fotografías y grabaciones de audio.

Se pidió a los asistentes al taller que formaran cuatro equipos. A dos de ellos se les pidió que dibujaran el cuerpo de una mujer y a los otros dos que dibujaran el cuerpo de un hombre, y después se les animó a que escribieran sobre las figuras las enfermedades que son más frecuentes en sus comunidades.

Debido a la diversidad de los asistentes decidimos clasificarlos con base en el criterio de identificación que ellos y ellas mismas proporcionaron: parteras y promotores y promotoras de salud.

PARTERAS Y PROMOTORES: CUERPOS DIBUJANDO CUERPOS

Los participantes formaron un grupo heterogéneo, con edades desde los 26 hasta los 54 años. Dos de las parteras no asistieron a la escuela, en tanto que el resto tenía algún grado de primaria o carrera técnica en salud. Sus actividades cotidianas abarcan los trabajos domésticos y los trabajos de cultivo en el campo; en torno a sus prácticas de atención a la salud, algunas afirmaron ser hueseras además de parteras, y dar terapias a las personas que solicitan sus servicios. Proviene de municipios diversos del estado de Chiapas, como Villaflores, Ocozocuatla, Comitán, Frontera Comalapa, Tila, Trinitaria, Nuevo Huixtán, Las Margaritas y de una comunidad fronteriza guatemalteca. Habitan en lugares rurales y urbanos, son mestizas e indígenas.

Sobre el examen del Papanicolaou explicaron que éste sirve para detectar enfermedades que tiene la mujer, entre ellas el cáncer en la matriz, las infecciones de transmisión sexual, los cambios en el útero y las infecciones vaginales (según sus diferentes clases o tipos). Sólo dos de ellas saben realizar la citología, y sólo una de ellas, quien es técnica en salud y trabaja en

una clínica de salud en Frontera Comalapa, sabe interpretar los resultados del estudio.

Participaron de manera entusiasta y, en ocasiones, cuando se abordó el tema de la sexualidad, pidieron que se cerrara la puerta que daba al pasillo, ya que enfrente estaba el escritorio del vigilante del museo y no querían que éste escuchara sus opiniones y experiencias. Al abordar los temas de sexualidad y dibujar las figuras de cuerpos femeninos y masculinos, no faltaron las bromas, risas y comentarios pícaros entre los integrantes de los equipos.

Se les preguntó si saben o conocen lo que es el VPH, a lo que unos respondieron que sí y otros que no, sólo un participante dijo que eran “infecciones”. Asimismo, se les preguntó si sabían cómo prevenir una infección de VPH. Las respuestas fueron diversas, algunos dijeron que teniendo relaciones (sexuales) con una sola pareja, usar preservativo (masculino), hacerse “estudios” y escuchar pláticas de prevención.

¿Por qué su discurso en torno a la infección por el VPH y el cáncer cervicouterino resulta tan escueto? Si nos adentrarnos en la conformación del cuerpo masculino y femenino tendremos más elementos para comprender el sistema salud/enfermedad que comparten las parteras y los promotores de salud de esta región de Chiapas.

En cuanto a los dibujos de los cuerpos que realizaron los asistentes observamos que tres mostraban cuerpos desnudos y uno un cuerpo masculino semidesnudo (vestido sólo con una camisa); otro mostraba un cuerpo de mujer sin identificación sexual (no se dibujaron genitales ni senos), y otro más un cuerpo femenino en el que sí se dibujaron senos, pezones y vulva. En las representaciones de los cuerpos masculinos el área genital está representada de manera clara, uno de los cuerpos muestra incluso órganos internos, como pulmones e intestinos. En las imágenes también resaltan otros elementos, como el dibujo de un reloj en la mano de un cuerpo masculino, el tipo de cabello y los colores usados, como el rojo para las uñas en un cuerpo masculino. Sólo uno de los dibujos muestra un rostro de manera detallada, tres de las imágenes tienen ombligo y sólo una imagen tiene los pies completos.

Cuando se les pidió que presentaran la información contenida en sus dibujos, los asistentes señalaron:

Éste es el dibujo de una mujer y dice: me duele el brazo por lavar mucha ropa, porque muchas veces nos quejamos que nos duele el brazo... y aquí dice, nos duelen las piernas porque estamos trabajando mucho tiempo en la cocina, nos cansamos de estar pa'[sic] arriba y pa'[sic] abajo todo el día... me duele

la cabeza por pensar mucho o cuando me enojo, muchas veces nos sentimos muy estresadas, nos sentimos tristes, cuando hay problemas con los papás o con los hijos, o con los papás, muchas razones... acá dice: me duele mi vientre cuando estoy en mis días de mi menstruación, también, muchas mujeres, no en todas, pero en algunas, se enojan mucho, otras tienen mucho dolor y esto es lo que ocasiona. Acá dice: estoy cansada por tener muchos hijos muy seguidos, muchas mujeres, cuando a cada año vamos teniendo hijos, ya nos vemos muy viejita, pero nuestra edad es una edad joven, pero por tener muchos hijos muy seguidos ya nos vemos toda agotada, toda cansada, ya no hay ganas de... de nada, hasta el esposo nos desprecia [grupo 1, dibujo femenino, febrero de 2012].

Se enferman los hombres por el alcohol, por el vicio, se enferman los hombres también por ser mujeriegos pue [*sic*] sí, es vicio ese también... se enferman por trabajar pesado, por levantar cosas pesadas se enferman los hombres, porque el hombre del campo es muy diferente sus enfermedades con los del pueblo, ellos son otro su trabajo, el hombre que trabaja en el campo no se estima, trabaja mucho pesado, por eso hay más enfermedad... acá pusimos lo más se enferma los hombres, dolor de columna por tanto cargar, también de cabeza por preocupaciones, y de infecciones por vías urinarias. Nos enfermamos también por transmisión sexual, las enfermedades venéreas, que son gonorrea, sífilis, papiloma humano, sífilis, cresta de gallo. Enferman también por cirrosis por consumir alcohol (grupo 2, dibujo masculino, febrero de 2012).

En el cuadro siguiente podemos observar las partes del cuerpo que se mencionaron en los cuatro equipos, con sus enfermedades y padecimientos.

DISCUSIÓN

Las representaciones corporales que se obtuvieron con esta actividad nos muestran que no estamos ante cuerpos inertes, ni pasivos ni estáticos, ¿se puede hablar entonces de cuerpos segmentados?

Parteras y promotores de salud poseen una visión fragmentada del cuerpo, el cuerpo tiene segmentos internos y externos que enferman de acuerdo con la función sociocultural que realizan o que les está permitido o se fomenta llevar a cabo. Los síntomas, signos y causas de las enfermedades también se manifiestan mezclados. Por ejemplo, los varones tienen más dolor en cintura y brazos por las actividades de trabajo en el campo y que se considera “más pesado” que el trabajo de las mujeres; sin embargo, las mujeres tienen padecimientos por los roles establecidos para ellas,

Cuadro 1

Partes del cuerpo con sus padecimientos y enfermedades

Parte del cuerpo	Mujeres	Hombres
Cabeza	"nos da" dolor por los hijos, por lo económico, por pensar mucho, por enojo.	Dolor por preocupación del trabajo/estrés.
Brazos	Me duele por lavar mucha ropa.	Diabetes/hipertensión.
Manos		Heridas punzocortantes.
Pulmones		Tabaquismo.
Senos	Dolor, bolitas en el pecho, dolor por la caída de la menstruación.	
Estómago	Nervios, preocupaciones, estrés y depresión. Infección intestinal.	Alcoholismo, gastritis, colitis, cirrosis.
Intestinos		Parásitos.
Cintura		Dolor.
Genitales externos	Vagina, infecciones de transmisión sexual, por eso del VPH.	"Se enferman también" próstata VPH, ITS. "Se enferman porque son viciosos por las mujeres".
Genitales internos	Ovarios: dolor por inflamación, por nuestra menstruación. Matriz: las mujeres nos enfermamos de la matriz por alzar (<i>sic</i>) cosas pesadas, por un parto mal atendido. Vientre: me duele por la menstruación, por tener muchos hijos muy seguido.	
Rodillas		Ácido úrico.
Articulaciones	[Y piernas] por exceso de trabajo, trabajo todo el día en la cocina. Se hinchan en cada embarazo, hay várices y mucho cansancio.	Dolor.
Columna		"Nos enfermamos por exceso de trabajo, dolor por tanto cargar".
Huesos		Dolor.
Vías urinarias		Infección.

Fuente: elaboración propia a partir de los esquemas corporales realizados en el taller, febrero de 2012.

como la maternidad y el cuidado de la casa, además del cuidado de los huertos de traspatio y la cría de animales para el autoconsumo.

Las enfermedades “pertenecen” al segmento corporal que lo manifiesta, más allá de que esa manifestación concuerde con una explicación biomédica. Señalan la enfermedad de la presión y diabetes en los brazos de los cuerpos masculinos que dibujaron, ya que es ahí donde se toma la presión. No está relacionada con cuestiones metabólicas o con consumo alimenticio.

Los padecimientos expresados en los dibujos tanto de cuerpos femeninos como masculinos reflejan estructuras de género, donde el lenguaje con el que los asistentes se describen es más explicativo cuando se trata de cuerpos femeninos, en cuyo caso incluyen frases de reconocimiento: “me duele”, “a nosotras las mujeres”; no así cuando se trata de cuerpos masculinos, donde enfermedades y padecimientos son descritos de forma más concreta; sólo un comentario atañe a un elemento cultural de permisión/control sobre la sexualidad masculina: “enferman [ellos] porque son viciosos con las mujeres”.

Estas representaciones nos aportan una visión general compartida sobre la etiología de la enfermedad, la cual se conjuga con tres cuestiones: biológico reproductivas —en el caso de las mujeres—; de índole emocional —para ambos sexos el estrés, las preocupaciones por lo económico y la familia—; y la social, de acuerdo con los trabajos y actividades que desempeñan conforme a sus roles de género. Aquí, además, se conjuga la dimensión socioeconómica, que lamentablemente conlleva una normalización de la presencia de enfermedades en los cuerpos masculinos y femeninos. En su trabajo en la Sierra de Chiapas, Bayona explica que las condiciones socioeconómicas adversas entre la población propician que:

[...] la socialización a través de la enfermedad implica que los padecimientos reiterativos terminan por convertirse en algo normal y cotidiano dentro de la dinámica familiar, y la enfermedad se naturaliza como una característica más de los riesgos que comporta la vida diaria [Bayona, 2011: 98].

En las figuras de los cuerpos podemos identificar, además, la presencia de sensaciones corporales que se asocian a la enfermedad. Alonso plantea que esta dimensión emocional de la enfermedad se revela como central en la experiencia del padecimiento, y también es un elemento clave desde la perspectiva del *embodiment*, ya que este abordaje permite cuestionar la forma en que la epistemología de la biomedicina categoriza y trata los padecimientos, reduciendo el fenómeno del sufrimiento a la interrogación sobre el cuerpo biológico [Alonso, 2009: 107].

REFLEXIONES FINALES

Lo aquí presentado es aún de carácter preliminar, la sistematización de la información que se plasmó en los dibujos corporales y una primera interpretación de la enfermedad y los padecimientos que ahí se exponen son en realidad el inicio de un ejercicio de comprensión mucho más profunda, si se quiere explicar esos seres-en-el-mundo que dejan de ser anónimos y se vuelven notorios ante los hechos que tienen impacto en ellos [Schiavoni y Fretes, 2010], como la enfermedad y el padecimiento.

¿Cuál es la visión del cuerpo que subyace en estas parteras? Sin duda es un cuerpo fragmentado, sexuado, físico y emocional. Ahora bien, ¿esta visión del cuerpo nos permite comprender cuáles son los procesos a los que prestan atención somática [Csordas, 2010] y cómo éstos se objetivan en sus cuerpos? Para dar respuestas más profundas a estas interrogantes es preciso realizar una reflexión profunda sobre la metodología con la cual se obtuvieron los resultados, reconociendo que no se facilitó otra construcción o representación de los cuerpos y que tampoco se estableció una relación entre los cuerpos dibujados y la manera en que parteras y promotores se identifican con ellos: ¿esos cuerpos son suyos o son los cuerpos que ellos ven y atienden, o son los mismos? Se debe profundizar en las formas alternas que ellos y ellas tienen para representar el cuerpo.

Se obtuvieron datos sobre enfermedades de transmisión sexual que reconocen y atienden, pero el hecho de que en este texto no se mencionen o aparezcan otras menciones a la salud, la enfermedad y la atención que atañen a las fuerzas de la naturaleza que intervienen en este proceso, no implica que parteras y promotoras no los conozcan, sino que la metodología no se diseñó ex profeso para identificar la manifestación de esos conceptos propios del grupo de trabajo, como podrían ser la relación del cuerpo con el entorno natural en el cual habitan y desde donde se pueden originar tanto enfermedades como alternativas de curación.

Este análisis preliminar confirma que, ya que no hay experiencias uniformes y se tienen diferentes niveles de saberes y conocimientos en la relación enfermedad biomédica–padecimiento cultural, la falta de eficacia en el Programa de Detección oportuna del cáncer cervicouterino radica en parte en esa disyuntiva donde convergen sistemas de representación y concepción diferentes acerca de la salud, la enfermedad y la atención.

En los saberes populares de parteras y promotores el conocimiento sobre el cáncer cervicouterino, sus causas, evolución, prevención y tratamiento es incompleto y, por lo tanto, insuficiente para facilitar las prácticas de prevención que requiere el programa.

Está documentado cómo, en la ruta de atención a la salud/enfermedad, cuando las enfermedades y padecimientos son considerados leves, se recurre a la atención dentro de la colonia o comunidad, contrario a lo que sucede cuando una enfermedad se considera grave, en cuyo caso se busca acudir a servicios especializados, los cuales generalmente se localizan fuera del contexto comunitario [Tibaduiza, Sánchez y Eroza, 2011].

Reconocemos el rol que desempeñan las parteras en la atención y cuidado de la salud reproductiva y sexual de la población femenina, sobre todo en aquellos contextos donde el acceso a los servicios médicos institucionales es limitado. Sin embargo, el escaso conocimiento de las parteras sobre el cáncer cervicouterino ocasiona que el Programa de Prevención Oportuna no tenga el efecto suficiente en la prevención de la infección por VPH y del cáncer cervicouterino.

Una capacitación completa y adecuada sobre estos temas, dirigida a las parteras, promotores y promotoras de salud, podría, sin duda, contribuir a la prevención de la infección por el VPH y también a la detección oportuna y tratamiento del CaCu. El conocimiento biomédico es muy importante, pero el reto es ir más allá para disminuir las desigualdades, riesgos y vulnerabilidades de la población.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Ros, Alejandra

2009 "Cuerpos múltiples: añoranzas naturalistas y dispersión de significados", *Desacatos*, núm. 30, mayo-agosto, pp. 7-12.

Alonso, Juan Pedro

2009 "El cuerpo hipervigilado: incertidumbre y corporalidad en la experiencia de la enfermedad en cuidados paliativos", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 29, pp. 103-120.

Amoroz Solaegui, Iliana

2011 "El derecho a la salud en comunidades indígenas del estado de Chiapas", *Revista Pueblos y Fronteras-Digital*, vol. 6, núm. 11, junio-noviembre, pp. 8-37.

Bayona Escat, Eugenia

2011 "Enfermedad y pobreza en la Sierra de Chiapas", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 9, núm. 2, diciembre, pp. 93-115.

Carrillo, Ana

1999 "Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México", *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus*, núm. 19, pp. 167-190.

Csordas, Thomas

1994 *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*, Nueva York, Cambridge University Press.

- 2010 "Modos somáticos de atención", en Silvia Citro, *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos Culturalia, pp. 83-104.
- Douglas, Mary**
1973 *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel**
1980 *The History of Sexuality*, vol. I, *An Introduction*, Nueva York, Vintage.
1986 *The History of sexuality*, vol. III, *The Care of the Self*, Nueva York, Vintage.
- Freyermuth Enciso, Graciela e Hilda E. Argüello Avendaño**
2010 "La muerte prematura de mujeres en los Altos de Chiapas. Un análisis desde la violencia", *Revista Pueblos y Fronteras-Digital*, vol. 6, núm. 10, diciembre-mayo, pp. 181-216.
- Hincapié, Elizabeth y Claudia P. Valencia**
2000 "Capacitación de las parteras y su relación con la mortalidad perinatal en el municipio de Quinchía, Colombia", *Colombia Médica*, vol. 31, núm. 1, pp. 11-15.
- Huicochea, Laura**
2009 *Cuerpo, percepción y enfermedad: un análisis sobre enfermedades músculo-esqueléticas en Maltrata, Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Ecosur.
- Ingold, Tim**
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- Kleinman, Arthur**
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture: an Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Los Ángeles, California, University of California.
- Leenhardt, Maurice**
1997 *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*, México, Paidós.
- Mauss, Marcel**
1934 "Les techniques du corps", *Journal de Psychologie Normal et Pathologique*, núm. 32, pp. 271-293.
1971 *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Menéndez, Eduardo**
1983 "Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud", *Cuadernos de la Casa Chata*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
2003 "Modelos de atención a los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas", *Ciencia y Saude Coletiva*, vol. 8, núm. 1, pp. 185-207.
- Merleau-Ponty, Maurice**
1970 *Lo visible y lo invisible: seguido de notas de trabajo*, Barcelona, Seix Barral, 358 pp.
- Mora, Ana Sabrina**
2009 "El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 45, núm. 1, enero-junio, pp. 11-37.
- Moreno, Martha, Georgina Sánchez y Verónica Pérez**
2011 *Parteras en Chiapas, un mar de conocimientos*, México, Ecosur.

- Nazar-Beutelspacher, Austreberta, Benito Salvatierra-Izaba et al.**
2007 "Atención del parto, migración rural-urbana y políticas públicas de salud reproductiva en la población indígena de Chiapas", *Ra Ximhai*, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 763-779.
- Ochoa Díaz, Héctor, Albert Navarro, Miguel Martín et al.**
1998 "La atención del parto en Chiapas, México: ¿dónde y quién los atiende?", *Salud Pública de México*, vol. 40, núm. 6, noviembre-diciembre, pp. 494-502.
- Romero, Xóchitl, Xóchitl Castañeda, Cecilia García et al.**
1993 "Percepción de las parteras sobre factores de riesgo reproductivo", *Salud Pública de México*, vol. 35, núm. 1, enero-febrero, pp. 74-84.
- Rivas Bocanegra, María Georgina**
1999 "Las organizaciones populares de salud en Las Margaritas, Chiapas. Sujeto Social en construcción", tesis de maestría, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Romero Zepeda, Jorge Adán**
2012 "Promoción del empoderamiento de género en la población indígena en Querétaro, México, a través de la difusión de la salud reproductiva por parte de las parteras", *Estudios Sociales*, núm. 8, julio-diciembre, pp. 292-312.
- Secretaría de Salud**
2007 "Norma Oficial Mexicana NOM-014-SSA2-1994 para la prevención, detección, diagnóstico, tratamiento, control y vigilancia epidemiológica del cáncer cérvicouterino", *Diario Oficial*, 31 de mayo, México, <http://www.generosaludreproductiva.gob.mx/IMG/pdf/NOM014SSA2_31_de_mayo_2007.pdf>, consultado el 16 de abril de 2013.
- Scheper-Hughes, N. y Margaret Lock**
1987 "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 1, pp. 6-41.
- Schiavoni, Lidia y Lucía Fretes**
2010 "Cuerpos innombrables y cuerpos nominados. Perspectivas de las usuarias y del equipo de salud en el programa de salud reproductiva y procreación responsable", en Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos Culturalia, pp. 171-187.
- Tibaduiza, Yudy, Georgina Sánchez y Enrique Eroza**
2011 "¿Y a mí quién me cura? Los y las terapeutas de la salud en la zona norte de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México", *Boletín de Antropología*, vol. 25, núm. 42, pp. 84-101.
- Turner, Bryan S.**
1995 *Medical Power and Social Knowledge*, Londres, Sage Publications, 273 pp.
- Viveiros de Castro, Eduardo**
2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores.

Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido¹

Miriam López Hernández
Instituto de Investigaciones Estéticas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *El artículo estudia el pensamiento sobre lo femenino a partir de las narraciones de presencias ginecomorfas en distintas comunidades indígenas de México. Se centra en el devoramiento y otras formas de aniquilación como elementos recurrentes en los relatos. Bajo la premisa de que la asociación entre boca y vagina tiene una correspondencia con el binomio comer y copular, se desarrolla la idea de que el devoramiento, aun cuando no se encuentre en un contexto de seducción o cópula, posee un significado sexual. A la par, estas presencias representan el concepto invertido de la mujer social que sirve como control del comportamiento.¹*

PALABRAS CLAVE: *diosas, mujeres, devoramiento, sexualidad, vagina dentada, Mesoamérica.*

ABSTRACT: *The article studies thought on femininity, using the accounts of gynecomorphous appearances in different indigenous communities of Mexico as its basis. It focuses on devouring and other forms of annihilation as recurrent elements in those stories. Using the premise that the association between mouth and vagina is connected to the pairing of the concepts of eating and copulating, the idea is developed that even when devouring is not found in a context of seduction or copulation, it holds a sexual meaning. In parallel, these appearances represent the inverted concept of the social woman which is used for controlling behavior.*

KEYWORDS: *goddesses, women, devouring, sexuality, vagina dentata, Middle America.*

¹ La revisión y corrección de este artículo fue posible gracias al apoyo que me otorgó la Coordinación de Humanidades de la UNAM, en el marco del programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco la atenta lectura y las atinadas sugerencias de los dictaminadores anónimos del artículo.

El varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse luego incompetente. Acaso el efecto adormecedor del coito... sea arquetípico respecto de tales temores.

SIGMUND FREUD

DIOSAS HAMBRIENTAS Y SEDUCTORAS

La oposición complementaria de lo masculino y lo femenino es el arquetipo que divide al universo mesoamericano en dos esferas. El primer ámbito está relacionado con el cielo y el segundo con la Tierra. De estos principios se deriva la sexualización del cosmos y la división genérica de las sociedades; además, a partir de este dualismo se explican innumerables mitos en donde ambos principios se unen para la continuidad de la vida [López Austin, 1998a].

De manera general, los mesoamericanos consideraban que la sexualidad pertenecía a la esfera femenina del cosmos, en donde también ubicaban a la Luna y a la Tierra, ésta última era vista como la entidad que proveía los mantenimientos para que los humanos vivieran. Este ámbito femenino era señoreado por la diosa Madre, quien además de regir la sexualidad y la fertilidad de la Tierra, era patrona del hilado, el tejido e incluso de la muerte. Pero, de manera general, también presidía los ciclos de la vida, en los que se incluía la menstruación, la concepción, el embarazo, el parto, el puerperio, la lactancia, la muerte por parto y la menopausia.

La diosa de la Tierra (Tlaltecuhli) era descrita con ojos y bocas en las coyunturas, con las cuales mordía como bestia salvaje; asimismo, se caracterizaba por llorar en las noches deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se los daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres [*Histoire du Mechique*, 2002, cap. VII: 151 y 153].

Inclusive en las representaciones pictóricas y escultóricas se muestra a la diosa con grandes fauces abiertas que buscan devorar. Fray Bartolomé de las Casas [1967, t. I, lib. III, cap. CXXII: 644] señala un pasaje en donde la Tierra se presenta como un ente devorador que arranca el pie al dios Tezcatlipoca. Una representación más de esta asociación la encontramos en el dintel de Xicochimalco, perteneciente al Posclásico. En dicho bajorrelie-

ve se observa al monstruo de la Tierra devorando la cabeza y el pie de un hombre,² así la vagina telúrica es fecundada.³

A partir del puente simbólico que se establece entre la mujer y la Tierra [Báez-Jorge, 2008: 35], ambas serían seres hambrientos que, al engullir a los hombres —mediante su vagina dentada y telúrica—, propician el acto creador. La Tierra, monstruo devorador que con sus fauces abiertas simboliza una vagina dentada, está ávida de la sangre-esperma del hombre que mana a través de un sustituto del pene, su pie o su cuerpo completo.

Aunque de ella emanaba la vida, la fuerza creadora, también se pensaba que detentaba la fuerza que la destruía. Estas cualidades se hacían extensivas a las mujeres, pues de su sexualidad partía dicha ambivalencia de fuerzas. Por un lado crean y reproducen la humanidad y, por el otro, pueden aniquilar la vida con sus bocas o genitales.

Cihuacoatl, al igual que Tlaltecuhltli, se presentaba como una divinidad deseosa de sangre, líquido que la alimentaba. Ambas diosas formaban parte del marco ideológico que vinculaba a la sexualidad femenina con una fuerza devoradora, con una vagina dentada. Fray Diego Durán [2002, t. II, tratado segundo, cap. XIII: 131] la describe con una “boca muy grande y abierta, y los dientes regañados”. Características que coinciden con las representaciones de la diosa de la Tierra.

Igualmente, Cihuacoatl se vinculaba con los sacrificios humanos, pues ella los demandaba con la seña de dejar un pedernal en una cuna en el mercado [Sahagún, 2002, t. I, lib. I, cap. VI: 74; Durán, 2002, t. II, tratado segundo, cap. XIII: 137]. Además, se podía transformar en una hermosa joven que recorría los mercados buscando hombres a quienes seducir, y a quienes asesinaba después de haber tenido relaciones sexuales con ellos [Las Casas, 1966: 50; Mendieta, 2002, t. I, lib. II, cap. IX: 200; Torquemada, 1975, t. I, lib. II, cap. II: 117].

Por otra parte, en la *Leyenda de los Soles* [2002: 189] se relata que dos personajes, llamados Xiuhnel y Mimich, persiguieron una vez a unos venados bicéfalos para flecharlos, los cuales posteriormente se convirtieron en mujeres. Xiuhnel respondió a la invitación sexual de una de ellas y ésta lo devoró después de copular con él.

Este pensamiento de vida/muerte, relacionado con la fertilidad/sexualidad de la Tierra y de las mujeres, es persistente en muchas comunidades indígenas de México, en donde existe la idea de que presencias femeninas

² Sobre los sustitutos simbólicos del pene véase Echeverría y López [2010].

³ Véase la fotografía en Sara Ladrón de Guevara [2006].

seducen a los varones para después aniquilarlos o mutilarlos. En otros casos se encuentra el elemento de devoramiento, pero sin seducción.

ENTIDADES FEMENINAS DE CARÁCTER NO HUMANO

Los nahuas de San Pedro Jícora, Durango, narran la existencia de Tepusilam,⁴ advocación de la diosa de la Tierra. Un pasaje recopilado por Konrad T. Preuss [1982: 91] dice al respecto lo siguiente:

Era una vez una vieja que comía hombres. Los que andaban por los caminos no estaban seguros, pues la vieja se comía a los hombres. A los caminantes se presentaba con aspecto de mujer y seducía a los hombres. Confiaban en ella, hacían lo que quería, jugaban con ella y cometían cierto acto. Luego, cuando él dormía, cuando el hombre dormía, cuando el hombre estaba dormido abrazado a ella, entonces la vieja lentamente se extendía. Entonces se levantaba rápidamente y se iba.

Tanto sus acciones como su nombre la vinculan con el campo simbólico de la vagina dentada. Con sus dientes de cobre seguramente devora a los hombres. Asimismo, distintos elementos en la narración recuerdan a diosas prehispánicas como a Tlaltecuhltli, Cihuacoatl y a los venados bicéfalos que se convierten en mujeres del relato de Xiuhnel y Mimich. Los nahuas del municipio de Pahuatlán, Puebla, narran otro relato en el que también se encuentra el elemento de devoramiento.⁵

Una presencia atemorizante en la mitología del pueblo es la *tzitzimitl*.⁶ Ella era una mujer muy mala, pues en cuanto se casó comenzó a tener hijos y a comérselos. Cada vez que tenía un bebé, lo devoraba, hasta que un día su suegra y su marido decidieron ponerle fin a esa situación. Encendieron un temazcal para meterla allí. Cuando ya estaba listo el baño la forzaron a

⁴ O Tlantepuzilama, “la vieja con dientes de metal [o cobre]”. Un estudio completo de esta diosa se encuentra en Guilhem Olivier [2005].

⁵ Los datos etnográficos de este municipio son resultado del trabajo de campo realizado por la autora durante 2010. Deseo expresar mi gratitud a los habitantes de las comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán, Puebla, quienes desinteresadamente decidieron ayudarme en esta investigación.

⁶ Relato proporcionado por don Alberto Hernández Casimira, habitante de Xolotla, municipio de Pahuatlán, Puebla.

entrar, taparon el boquete del temazcal y le echaron mucha agua a la hornilla, de tal forma que se levantó mucho vapor y la mujer murió.

Tres días después abrieron el temazcal y, en lugar de encontrar el cuerpo de la *tzitzimitl*, lo que encontraron fueron muchas avispas, su cuerpo se había convertido en avispas. Actualmente dicen que cuando una olla que hirvió comienza a entibiarse, se escucha un chillido (iiiiiiiieie), el cual es interpretado como que la *tzitzimitl* se está muriendo. Es el llanto de esa mujer que se ahogó con el vapor de agua.

Los nahuas de Mamiquetla, pueblo vecino de Xolotla, cuentan otra versión de esta *tecuaní* (devoradora de humanos).⁷ Un día, la *tzitzimitl* le dijo a su nuera que fuera por las tortillas mientras ella cuidaba al niño, y cuando se quedó sola con él, lo mató y lo hizo tamales. Al regresar, la nuera le preguntó a la *tzitzimitl* por su hijo, y ella le contestó que estaba dormido en la hamaca y le ofreció tamales. Aceptó, y al abrir el tamal encontró el dedito de un niño, por lo que fue a buscar a su hijo y al revisar la hamaca vio que sólo había cobijas, el niño no estaba, se dio cuenta entonces de que su abuela lo había asesinado.

La nuera entonces se puso de acuerdo con su esposo para ponerle leña al temazcal y, una vez que estuvo bien caliente, le dijeron a la vieja que se metiera, y después que entró lo taparon muy bien con piedras para que no se saliera. Comenzaron a acarrear mucha agua para echarla al baño de vapor hasta que la anciana falleció. A los cuatro días lo destaparon y la *tzitzimitl* se había convertido en todos los animales que pican, como abejas, avispas y otros.

Al conocer las historias de la *tzitzimitl* en las comunidades, se pidió a los narradores que describieran cómo era esta mujer físicamente, a lo cual respondieron diciendo que, si tuvieran que dibujarla, la figura tendría colmillos, garras e insectos ponzoñosos saliendo de su boca, y tendría el cuello lleno de bichos. De ahí que a la gente piojosa se le diga *tzitzimitl*.

Por su parte, los zoques relacionan la actividad del volcán Chichonal con una vieja peligrosa llamada Piowačwe, “vieja que se quema”. Relatan que antes en el volcán vivía una señora mayor que no quería a la gente del pueblo, “una mujer gordota, iba con zapatos, hablaba castellano”, características atemorizantes, pues son propias de los mestizos. Un día salió a buscar pareja, pero como nadie se quiso juntar con ella porque era fea, y llevaba un collar y pulseras de culebra —como las antiguas diosas mesoamericanas—, se fue hasta México para encontrar marido [Báez-Jorge, 1982: 540-543].

⁷ Narración facilitada por Cristina González, oriunda de Mamiquetla, Puebla.

También señalan que antes vivía en Chapultenango, y que si nacía un niño se lo llevaba y lo mataba [1982: 545]. Según un relato mitológico, Piowačwe quiso seducir a Tunšawe (“uno mono”), quien evitó sus insinuaciones al descubrir que tenía dientes en la vagina. Ella se enojó y se “volvió volcán” [Báez-Jorge, 1989: 113]. Esta mujer es una manifestación de la Madre Tierra, obsérvese nuevamente la importancia de la acción de devorar a sus víctimas como el eje de las características nefastas de ella y su vagina dentada.

Entre los huaves, la *sapcheeb* (también llamada “mala mujer”) se aparece cuando unas pocas gotas de lluvia entran en contacto con el suelo durante la estación seca, produciendo un vapor ginecomorfo que se aparece en las noches y camina a lo largo de la orilla del mar buscando varones a quienes engañar. Se cuenta que un joven llamado Anchay (“flojo”) estaba buscando huevos de tortuga y se encontró con una atractiva mujer que lo sedujo. Se acostaron en la arena, pero al momento de penetrarla ella desapareció y su pene se quedó atorado en el suelo [Lupo, 1999: 121 y 122].

El peligro de rozar el suelo con el pene es que ello daría pie a que la diosa de la Tierra lo devorara. Al siguiente día algunos pescadores lo encontraron y le avisaron a sus familiares, quienes trataron de todas las formas posibles de dejarlo libre. Al final tuvieron que cortar su pene para liberarlo, lo que le provocó la muerte [1999: 126].

Otro relato cuenta que dos pescadores, uno joven y uno viejo, se quedan dormidos en la playa y ven a dos figuras femeninas. La más joven, que no tiene cabeza, quiere acercarse al muchacho, pues su reputación de mujeriego le da curiosidad. La mujer mayor trata en vano de disuadirla. La *sapcheeb* decapitada alcanza la red —debajo de la cual dormían los pescadores— y al hacerlo sus dedos se atorán en ella. Hace vanos esfuerzos por liberarse sin conseguirlo y al final es abandonada por su compañera. Al amanecer los hombres notan, aterrados, que la criatura que los disturbó durante la noche es un pájaro con el pico atrapado en la red. Finalmente matan al ave con un palo y lo queman [1999: 123]. Más adelante volveré a reflexionar sobre la cualidad de transformistas que tienen estas entidades femeninas.

INSPIRADORAS DE DESEOS PELIGROSOS

En Xolotla se advierte a los jóvenes sobre los peligros que existen en los caminos. Se les previene, en especial, de encontrarse con unas bellas mujeres:

Cuando se esté caminando, cuando se esté yendo en un camino de viaje y se encuentre al borde del camino un manantial o un arroyo, y estén lavando cuatro o cinco muchachas, hay que pasar en forma indiferente, saludar, pero sin fijarse de nada [...] esas mujeres [...] están lavando, y para atraer la atención del viajero, del hombre viajero, dos o tres que van por allá se desnudan las piernas, se alzan las naguas, abren las piernas y así hacen visiones y media.⁸

Un inexperto que sin saberlo las desee, esa misma noche morirá, pues ellas lo buscarán para hacerlo tamales. También se narra lo siguiente:

Dicen que hay lloronas, hay seres, mujeres muy bonitas, muy elegantes, que se les aparecen a los hombres que salen en las noches [...] y, en vez de que se duerman, salen a deambular en la noche, como nortivagos, salen y andan en los vados, en los montes, a veces se van armados con pistolas [...] o si ven una mujer y abusar de ella [...] Anteriormente había aquí un hombre [...] no se dormía, a las cinco, las seis de la tarde ya afilaba su machete, cenaba y ¡vámonos [...] a espantar a las brujas! o si estuviera una mujer, la violaba [...] Pero un día, dicen [...] en una noche plenilunar, encontró de lejos a una mujer, la vio de lejos, vestida de blusa blanca, nagua blanca y una trenza bien larga, bien rubia, se estaba alistando para amarrar su trenza, se estaba peinando [...] aquel hombre, “no, pues esta vieja ¿qué hace aquí?, pues ora sí de seguro me la aprovecho [...] no se me escapa”, iba bien confiado, paso veloz, ora sí, ya me la agarré la mujer; pero en lo que llegó el hombre a cierta distancia, desapareció, no había nada, nada, pero aquel hombre, que era músico, oyó a la mujer cantar una melodía que nunca había oído aunque era músico [...] Llegó a su casa y le dice a su señora, “oye tú, hasta que encontré a la Llorona, estaba en tal lugar pero se me escapó”.⁹

En ambos relatos observamos que estos entes femeninos son la otredad para los habitantes de la comunidad —tanto hombres como mujeres—, pues son presencias no humanas, sobrenaturales, que están relacionadas con lo extranjero, el territorio apartado, la senda que aleja del pueblo. En el primer caso se habla de mujeres que se encuentran en el camino hacia Veracruz, seguramente hablamos de totonacas. En el segundo, el cabello rubio nos indica que la mujer no es indígena ni mestiza, es el extremo de la diferenciación étnica.

⁸ Se refiere a exhibir sus órganos sexuales externos. Relato proporcionado por don Alberto Hernández Casimira, originario de Xolotla, Puebla.

⁹ Relato proporcionado por don Alberto Hernández Casimira, originario de Xolotla, Puebla.

Por un lado, vemos la fantasía masculina de toparse con alguna de ellas y, por otro, destaca la noción opuesta de la mujer social que sirve como control de la sexualidad en las comunidades. De esta manera, es central en los relatos el tono de amenaza que rodea a la sexualidad femenina. Las técnicas de seducción que llevan a cabo dichas mujeres son mortales. Así, aquel que no resista al deseo será destruido.

Estas figuras femeninas crean una visión de la mujer como peligrosa: son atractivas y seductoras, pero a la par temibles y monstruosas. Su cuerpo es cavidad de placer, pero también de devoramiento. En los relatos percibo un temor masculino de que exista una sexualidad femenina activa y descontrolada. Por ello en estos pueblos, en donde rige un sistema de dominación masculina, es fundamental controlar los cuerpos de las mujeres, su capacidad reproductiva y su sexualidad, lo cual genera, a la par, la reacción masculina de miedo y hostilidad.

En Xolotla también se relata lo siguiente:

Había también un hombre muy abusivo, maldoso. También decían que siempre que el violador se enteraba de que un hombre iba a trabajar a la Huasteca, en la noche iba y violaba a la mujer; volvía al día siguiente y al otro, y al otro, era un violador obstinado. Una madrugada, en sus andanzas en la comunidad, en una noche de luna llena, también vio a una mujer en un manantial [...] pero ya como a las cinco de la mañana, casi al amanecer, andaba una mujer que estaba lavando, era una mujer bien bonita, con una trenza larga, una muchacha pero preciosísima. No, pues esta mujer ¿qué hace aquí? [...] llegó pues, bien confiadamente a la mujer, y esa mujer que lo agarra al hombre y que lo avienta al pozo [...] una fuerza pero brutal, se andaba muriendo, lo sumergió en el pozo, y cuando el hombre emergió del pozo, ¡cuál mujer!, no había nada, pero se dio cuenta que era la Llorona [...].¹⁰

En Atlantongo, Puebla, cuenta un joven que existía un hombre al que le gustaban mucho los bailes y siempre invitaba a sus amigos a ir con él. Una vez que se organizó uno, él estaba dispuesto a ir, invitó a sus amigos, pero ninguno quiso acompañarlo. Para llegar al poblado en que se llevaría a cabo el baile había que atravesar un río, y antes de llegar al río, el joven vio que estaba una mujer vestida de blanco, como ésta le gustó se le acercó, pero al momento de tomarla de los hombros y ella voltear, vio que su rostro era el de una calaca. Empezaron a forcejear y cayeron al río; después él le

¹⁰ Narración de don Alberto Hernández Casimira, de Xolotla, Puebla.

pidió a una imagen de San José que traía con él que lo ayudara; así, Dios intervino en su favor e impidió que aquella mujer lo matara.¹¹

Es una constante en los relatos que las entidades sean mujeres en extremo hermosas, con largas cabelleras que peinan en una trenza y vestidas de blanco. Tanto el cabello como la vestimenta son símbolos relacionados con la sexualidad femenina. En primer lugar, peinar el cabello forma parte de un acto de seducción que también ha sido encontrado en otros grupos;¹² y, en segundo lugar, el color blanco de sus ropas apunta al vestido de novia, un elemento del rito de la boda. Al vestirse de ese color, que evidencia su paso de virgen a esposa, la muchacha se muestra preparada para su primera relación sexual.

Por otra parte, las presencias se encuentran solas y por ello el hombre las ve como vulnerables y desea abusar de ellas; sin embargo, cuando se acerca, desaparecen o comienzan a luchar contra él con el fin de matarlo. Finalmente no hay contacto sexual.

El escenario es la noche, ésta es el marco en el cual estas mujeres-mito salen y cumplen con el cometido de enamorar al transgresor, de conducirlo a un lugar lejano y peligroso. La parte nocturna del día, selénica, oscura y fría, está relacionada con lo femenino, y se opone a la masculina, diurna, celeste, solar y calurosa [Héritier, 1996: 23 y 221; López Austin, 1996, I: 59; 1998b y 2003: 217-233; Quezada, 1996].

Báez-Jorge [1989: 124] ha destacado que estas imágenes numinosas son la reminiscencia de un pensamiento antiguo, en el que se vinculaba a la sexualidad con la muerte. En este sentido, la sexualidad femenina era concebida de manera ambivalente. Por un lado, ellas tienen la potencia de vida, en su cuerpo se gesta el nuevo ser; por otro lado, son pensadas como seres que encierran muerte, pues poseen una fuerza destructiva y de aniquilación que les es dada junto con la de la vida.

Este pensamiento tiene su origen en el vínculo que poseen las mujeres con la Tierra. Ella les provee la capacidad para procrear, así, el cuerpo queda invadido de las fuerzas terrenales durante las diferentes facetas de su ciclo fértil. En ese conjunto de fuerzas también intervienen potencias terrenales ominosas que claman la sangre y los corazones de los hombres; pues recordemos, la diosa de la Tierra provee los mantenimientos para que los humanos vivan a cambio de sacrificio [López Hernández, 2013: 111-181].

¹¹ Descripción realizada a partir de la narración proporcionada por Adelaido Domínguez, originario de Atlantongo, municipio de Pahuatlán, Puebla.

¹² Véase, por ejemplo, Fagetti [2006: 395-406].

Según Báez-Jorge [1989: 124], la idea de unir la actividad sexual ilícita a estas imágenes fue fruto del cristianismo; pero en contra de esta aseveración se puede argumentar el hecho de que existen diferentes relatos prehispánicos en donde los dioses cometen transgresiones sexuales. Por ejemplo, Xochiquetzal y otras variantes de la diosa aparecen en distintos pasajes como seductoras y engañadoras [*Códice Borgia*, 1993: lám. 59; *Anales de Cuauhtitlan*, 1945: 9-10; Durán, 2002, t. II, tratado segundo, cap. I: 23; Alva Ixtlilxochitl, 1997a, t. I, 5ª Relación: 274-275 y 1997b, t. II, cap. III: 12].

ESCARMIENTO A TRASNOCHADORES, VIOLADORES Y BORRACHOS

En Atlantongo, en la Sierra Norte de Puebla, cuentan que:

Un hombre, en un día de muertos, fue a hacer pan, y de regreso venía borracho y se quedó tirado en algún lugar del camino. Sus hermanos lo fueron a buscar con lámparas y machetes, pues ya eran como las nueve o diez de la noche; casi llegando al río oyeron unos gritos a lo lejos, pero los gritos cada vez que se oían eran en un lado diferente. Los gritos asustaban hasta a los animales, era la Llorona la que andaba por ahí. Ya después el hombre regresó solo a su casa.¹³

Esta historia, como las contadas líneas atrás, sirve como reguladora del comportamiento. Todas son un medio para advertir de los peligros a los que se enfrentarán los varones a los que les gusta salir de noche, a los que son borrachos y a los que abusan de las mujeres. Así, las “actitudes irresponsables son castigadas con el espanto o la muerte” [Celestino, 2001: 57]. Además, esta literatura oral presenta los límites territoriales, pues aquél que rebase las fronteras (simbólicas) de la comunidad entrará en una región en donde gobiernan fuerzas desconocidas, lo cual debería provocarles pavor.

En otras comunidades del país también se escuchan este tipo de narraciones. En Ocotlán, Jalisco, se refiere que la Llorona:

[...] anda siempre vestida de blanco, es alta y delgada. Siempre aparece acabada de bañar. Deja verse más en los lugares donde hay agua. Se les presenta más a los hombres, y sólo a aquellos que siempre andan por ahí, y a quienes más les gusta enamorar a muchachas. Se les aparece más todavía cuando andan

¹³ Relato contado por Adelaido Domínguez, originario de Atlantongo, Puebla.

borrachos. Ellos la siguen y ella los asusta con un grito de: “¡Ay, mis hijos, mis hijos!”. Con eso se les quita pronto la borrachera.

En algunas ocasiones ella se lleva a los hombres hasta una barranca y a veces los ahoga en los lagos. Lloro y grita porque está arrepentida de haber ahogado a sus hijos [Horcasitas, 1950: 66].

En la comunidad de Xalitla, en la región del Alto Balsas, Guerrero, se aparece la Siuateyuga. Esta mujer viste camisa y enagua de petate viejo o de tela floreada.

Dicen que al maestro a veces le ofrecía sus tetas, le mostraba sus senos y él de inmediato corría. Cuentan que a Siuateyuga le gustaba salir en las noches sin luna para que nadie le mirara la cara; a veces se cubría con un pañuelo. Dicen que cuando había luna, bien que se le veían sus grandes nalgas, repletas de muchos trapos [Celestino, 2001: 30].

Otros relatos dicen que:

[...] algunas veces Siuateyuga se llevaba a los borrachos muy lejos [...] Siuateyuga se llevó a un hombre llamado Pedro; cuando lo encontró lo invitó cerca de la orilla del pueblo, le dijo que la siguiera. Él la fue siguiendo y se lo llevó lejos. De pronto don Pedro vio como que estaba amaneciendo, y cuando aclaró más se dio cuenta que estaba en una barranca, frente a una cueva, pero no recordó si ya había salido de allí o estaba a punto de entrar [2001: 32].

El castigo es el miedo, miedo de morir. Generalmente el asustado se salva de la muerte y es quien cuenta lo sucedido a sus amigos y familiares. A través de su declaración se transmiten los peligros a los que se exponen las personas que no respetan y no cumplen con las normas establecidas por la comunidad. De esta manera, a la par de las leyes intracomunitarias y extracomunitarias que existen contra la violación, se encuentran otras formas punitivas que sirven como advertencia, por ejemplo las presencias ginecomorfas.

De manera similar, las diosas prehispánicas eran la amenaza a la cual se enfrentaban los jóvenes que se dejaban llevar por el deseo y eran seducidos por ellas. En el ámbito social nahua, los padres advertían de los peligros de caer en manos de las prostitutas, jóvenes atractivas que les ofrecían comida o bebida con afrodisiacos, los cuales provocaban un deseo sexual desenfrenado que los llevaba a eyacular ininterrumpidamente hasta la muerte. En otros casos, menos extremos, sólo se decía que no tendrían hijos sanos y

que sus mujeres los despreciarían al no poder satisfacerlas por haberse vaciado [Sahagún, 2002, t. II, lib. VI, cap. XXI: 573 y 574; cap. XXII: 579 y 580; lib. XI, cap. V, párr. IV: 1044; López Austin, 1971: 143 y 201].

CAPACIDAD DE TRANSFIGURACIÓN

En diferentes narraciones se establece un vínculo entre algunas presencias ginecomorfas malvadas y las aves.¹⁴ En comunidades indígenas se habla de las *tlahuipuchme* (*tlahuepoche*) (sing. *tlahuipuchtli*).¹⁵ Estas brujas chupasangre parecen encarnar lo aberrante e invertido. Son seres que se alimentan de la sangre de las personas, especialmente de niños, a los que matan de esa manera. Encarnan la imagen invertida del género femenino. Son mujeres que en su relación de pareja dominan al hombre, salen a escondidas por las noches y se encuentran con el diablo, con quien algunas veces tienen relaciones sexuales [Martínez, 2006 y 2011: 421].

Esta cualidad de ser dominante y posesiva también se presenta en las mujeres de algunos relatos del valle de Tlaxcala, a las que se considera brujas. De modo que, si en un matrimonio se observa que la mujer tiene esta característica, se sospecha que es bruja [Nutini y Roberts, 1993: 55]. De ellas se cree que se quitan las piernas en la noche y se las cambian por unas de guajolota, y así transformadas salen a volar.

En Xolotla narran que una pareja de jóvenes se casaron y eran felices,¹⁶ pero después de un tiempo, a la hora de irse a dormir, la mujer le decía a su marido: “acuéstate primero y yo después me acuesto”. El hombre se dormía, pero luego se daba cuenta que la muchacha no estaba y no la encontraba en la casa. Eso sucedía noche tras noche, lo cual le causaba inquietud al joven, quien pensaba que a lo mejor era adúltera.

Un día fingió que ya se había quedado dormido para poder observar lo que hacía, lo que vio fue que hacía lumbre, se quitaba una pierna y la dejaba al lado del fogón. Después vio que emprendía el vuelo y se iba echando lumbre. La noche siguiente el joven vio que sucedía lo mismo, por lo que decidió tomar la pierna. Cuando la mujer regresó, le dijo:

¹⁴ La diosa Itzpapalotl se presentaba con patas de águila [Códice Vaticano Latino A 3738, 1964: 102-103 y XLIII: lám. 27v] y Quilaztli tomó la forma de dicha ave durante la peregrinación de los mexicas [Torquemada, 1975, t. I, lib. II, cap. II: 116-117].

¹⁵ En el texto este sustantivo se presenta en su forma castellana.

¹⁶ Redacción realizada a partir del relato proporcionado por don Alberto Hernández Casimira, originario de Xolotla, Puebla.

—Oye tú, ¿qué estás haciendo aquí?, ¿por qué me agarraste la pierna?, ¡fíjate!

El muchacho le respondió:

—Yo quiero saber, ¿qué estás haciendo conmigo?, ¿por qué noche tras noche estás saliendo?, ¿me estás abandonando? Así es que de aquí ya no te voy a dejar ir, hazme el favor de detenerte o a ver qué cosa, ora sí que ya no la vas a hacer.

Ella replicó:

—No, no te enojas, si quieres pues, este, órale déjame, y yo te llevo a donde voy, y lo que comemos nosotras, vamos a compartirtte [...] Llegamos y comemos mucho mole, hacen un banquete, ni te imaginas, es muy bonito donde vamos.

La mujer carga a su marido y lo lleva hasta una cima del monte. Allí él observa que llegan muchas *tlahuepoche*, y que conforme van llegando van vomitando sangre en una cazuela enorme.

En Mamiquetla también relatan otra historia de una pareja en la que, cuando el esposo se dormía, la mujer se tragaba siete carbones y dejaba una pierna en el fogón; llegaba un guajolote y ella se convertía en guajolota, y así se iban los dos a las lomas, en donde varios se reunían a bailar y a beber la sangre que llevaban de niños y adultos.

Una vez el esposo despertó y vio que su mujer no estaba; así que la próxima vez se hizo el dormido para ver a dónde iba. Vio la pierna en el fogón y la puso en el fuego, la mujer regresó al momento en forma de guajolote y le dijo que no le quemara su pierna, que siempre había salido en las noches, pero que no hacía nada malo, que sólo iba a reuniones y que si quería la acompañara. El hombre sacó la pierna del fuego y se fue volando encima de la guajolota.

La mujer le dijo a su esposo que cuando le ofrecieran de comer no pidiera sal; éste la pidió y ahuyentó a todos, entonces llegaron los tigres y se lo querían comer, pero se salvó subiéndose a un árbol. Luego regresó la guajolota y le dijo que los demás se espantaron porque pidió sal y lo regresó a la casa, en donde después se murió de susto; mientras, ella se quedó con su pierna quemada.¹⁷

En los dos relatos anteriores existen varios elementos interesantes; no obstante, en este punto sólo deseo destacar las suspicacias que levanta la mujer que anda sola de noche, de quien puede pensarse que es *tlahuepoche*

¹⁷ Descripción basada en la narración proporcionada por Cristina González, originaria de Mamiquetla, Puebla.

(bruja), que es una provocadora o que está cometiendo adulterio. Es decir, se ve una doble intención, un motivo extraño en esa salida.

Si a una mujer le gusta andar de noche, y además tiene una pierna gruesa y una delgada, la comunidad no tendrá duda de que es *tlahuepoche*. En las comunidades las personas le temen a estas presencias, especialmente si tienen niños en los primeros años de vida, pues, como se indicó, estas brujas que se muestran en forma de guajolotas gustan chupar la sangre de los bebés. Se les ve como seres malignos que traen muerte y sufrimiento a las familias.

En los pueblos mayas de la península de Yucatán se escucha hablar de la Xtabay.¹⁸ Se la describe como una “mujer seductora”, alta, muy bella, con cabello negro y largo, de labios carnosos y sexualmente atractiva, de cuerpo fino, altos pechos, patas de pavo y de chivo. Camina cruzando los pies, produciendo un raro sonido [Celestino, 2001: 55].

Entre los tojolabales, tzeltales y mayas existe una narración común:

Han sido muchos los jóvenes que al atravesar las selvas por las noches escuchan la voz de una mujer que los llama. Si atienden este llamado, contemplan a una hermosa doncella vestida con un “huipil”, y que, semioculta tras una ceiba, les hace señas de que se acerquen, y peina una hermosa cabellera negra, que cae sobre sus hombros abundante, como una rama de espinas. El hombre queda fascinado con la hermosura de esa mujer y no tiene fuerza para retirarse, se acerca anhelante a la princesa, y ésta, entonces, se convierte en una horrible serpiente que tiene la cola terminada en dos puntas durísimas y filosas, que le introduce en las fosas nasales hasta que lo ahoga [Basauri, 1931: 149, *apud* Báez-Jorge, 1989: 109].

Un dato interesante es que las Xtabay son mujeres hermosas de color rojo, color que probablemente esté relacionado con el aspecto sexual [Bruce, 1971, *apud* Celestino, 2001: 57]. Paralelamente, el color rojo entre los nahuas prehispánicos estaba vinculado con las prostitutas. En la fiesta de Huey Tecuilhuítl, “fiesta mayor de los señores”, los capitanes y otros hombres valientes tenían derecho a bailar con ellas. En la segunda parte de la fiesta se menciona a unas mujeres que “llevaban teñida de color amarillo desde la barba hasta la nariz, y todas las quijadas y la frente con color colorado”,

¹⁸ Se uniformó la ortografía de la palabra.

descripción que posiblemente corresponde a ellas [Sahagún, 2002, t. I, lib. II, cap. XXVII: 213-220].

Aunque los padres les prohibían a sus hijas usar ese color, no obstante, vemos que se utilizaba en las bodas, pienso que en este sentido está vinculado nuevamente con la sexualidad y el inicio de la vida marital. A la novia “lávanla los cabellos, y componíanla los brazos y las piernas con pluma colorada, y poníanla en el rostro margaxita pegada” [2002, t. II, lib. VI, cap. XXIII: 584]. Por otro lado, es adorno de prostitutas: “se ponen grana cochinilla en los dientes” [López Austin, 1996, II: 276].

Otra presencia ginecomorfa es la Nawayomo (“mujer mala” o “mujer de agua”). Entre los zoques del norte de Chiapas esta entidad es identificada con el mazacote, reptil no venenoso que limpia de roedores las milpas. Los hombres infieles pueden ser víctimas de este ser sobrenatural, dado que se cree que toma el lugar de sus amantes y, después de seducirlos para que copulen con ella, los asesina con su vagina dentada. De hecho, su vagina es descrita como la boca de una culebra [Báez-Jorge, 1989: 112].

Su contraparte es el Nawapiot, un ser sobrenatural masculino que se aparece a las mujeres infieles: “es un hombre que tiene un coralillo en lugar de su cosa [pene], se los mete y las mata” [1989: 113]. Este ser sobrenatural nuevamente pone en evidencia la función amonestadora contra los transgresores sexuales, en este caso, las adúlteras.

Estas presencias femeninas tienen en común su capacidad de transfiguración, además de sus dotes de seducción, como señalan las descripciones de sus cuerpos y de la hora y los lugares en que se producen los encuentros: la noche y sitios apartados, como los manantiales o el bosque.

COMER Y SER COMIDO

Un elemento habitual en los relatos es el devoramiento, en algunas narraciones los personajes son literalmente comidos, aunque también aparecen otras formas de aniquilación. En otras historias se detalla la singularidad de los órganos sexuales de las mujeres-mito, pues poseen dientes en la vagina, con la cual castran a sus amantes. De esta manera se establece un paralelismo entre la boca y la vagina de las mujeres.

En distintos relatos aparecen hombres que se ponen un pene de piedra o de otro material duro para romper los dientes vaginales de las mujeres o presencias ginecomorfas.

Entre los huaves del istmo de Tehuantepec se cuenta que un hombre llamado Kangeen (pene de piedra) se encontró en el camino a una mujer

que se parecía a su novia. Ella lo invitó a que se fueran juntos, después le dijo que se recostara con ella para descansar un momento. Invadido por el deseo de satisfacer su ansia sexual, tiene relaciones con ella, pero al momento del coito se da cuenta de que no tiene más el pene, sino una enorme vagina empapada de un líquido apestoso que le causa una tremenda picazón. En ese instante la mujer desaparece. El joven espantado va con un viejo a pedirle consejo para recuperar su miembro [Lupo, 1999: 123 y 124].

En un mito huichol se cuenta de un héroe que protege su pene con el cuerno de un venado mágico y rompe los dientes de las vaginas de las mujeres. Pero, como en el mito huave indicado anteriormente, al extraer su pene después de la relación sexual debe ser muy cuidadoso para que éste no toque el suelo [Zingg, 1982, II: 233 y 234; Lupo, 1999: 131]. En ambos casos considero que existe la idea de que la Tierra (vagina devoradora) podría castrar al hombre descuidado.

Un relato mixteca cuenta que los gemelos que habrían de convertirse en el Sol y la Luna durmieron a una mujer con dientes en la vagina —que era dueña de una serpiente de siete cabezas que exigía víctimas humanas—, y que el hermano menor, que habría de convertirse en la Luna, le rompió los dientes con una tenaza para poder copular con ella [Vilella, 2008: 6].

Los triquis de Oaxaca narran una historia similar. Unos gemelos le dieron “zapotes dormilones” a su abuela: “se los comió y durmió profundamente. Así es que uno de ellos puso una piedra de cuchillo en su pene, y el otro puso piedra de cal en su pene”. De esta manera ambos violan a su abuela [Hollenbach, 1977: 144]. Aunque en este último caso no se mencionan dientes vaginales, el hecho de que hayan ocupado un material rígido para penetrarla lo insinúa.

Entre los tzotziles se relata que una vieja se quebró los dientes con una piedra que el héroe le puso en su comida porque escuchó que se los estaba afilando. Después la anciana se quejaba: “¡Ah, duelen todos mis dientes!” [Guiteras, 1996: 153]. En las narraciones existen elementos recurrentes: *a)* los relatos están en un contexto de relación sexual, *b)* se utiliza un instrumento duro de forma fálica para romper los dientes, *c)* la mujer es peligrosa, pues es devoradora/castradora, *d)* existe una equivalencia simbólica entre la vagina y la boca.

Jacques Galinier [1984: 44] ha indicado que entre los otomíes el órgano genital femenino es representado bajo la forma de una boca (*nde*), cuyos labios (*sinde*) simulan dientes. Asimismo, menciona que en la época prehispánica las mujeres de este grupo probablemente tenían los dientes limados, práctica que se puede interpretar como una asociación acentuada de

la boca con la vagina. Así, la dentadura es comparada con las fauces de la vulva devoradora.

En este sentido, la boca de la diosa Tlaltecuhltli —mostrada como unas fauces que buscan devorar— era equiparable a la vagina dentada que dañaba a los hombres que intentaban penetrarla. Esta equivalencia también se observa en el erotismo que encierra la cavidad bucal en el imaginario nahua.

En el ideal moral se prohibía a las mujeres respetables enrojecerse los dientes con cochinilla, moda atribuida a las prostitutas. La carga erótica dada a la boca se muestra también en la prohibición a las mujeres respetables de mascar chicle en público, porque tal hábito las señalaba como disolutas sexuales. La prostituta, como el antimodelo femenino, se paseaba provocativamente por la plaza, mostrando sin inhibiciones sus dientes enrojecidos y mascando enérgicamente, haciéndolos sonar como castañuelas [*Florentine Codex*, 1950-1969, lib. X, cap. XXIV: 89-90].

Encontramos estas asociaciones inclusive en la lengua náhuatl. Por ejemplo, para indicar la cópula el náhuatl clásico empleaba el verbo *cua*, “comer”, en su forma reflexiva, *mocua*, “ellos se comen” (o su derivado nominal, *necualli*, “el acto sexual”, literalmente “el hecho de comerse”) [Pury-Toumi, 1997: 145]. Este mismo sentido existe entre los xolotecos de Pahuatlán, pues *mocua'que* significa “se mordieron”, “tuvieron relaciones sexuales”.

Los órganos sexuales femeninos, al no estar expuestos, son enigmáticos, encierran misterios y provocan angustia. Sin embargo, más allá de la constitución anatómica, las construcciones asignadas a las mujeres son las que interesan, pues la carga de amenaza dada a la vagina y la sexualidad femenina es sinécdoque de las concepciones ambivalentes respecto de la mujer en las culturas prehispánicas y actuales.

CONCLUSIONES

La literatura oral no es un conjunto de cuentos, es una realidad que se vive. Las narraciones construyen el pensamiento sobre “el otro”, en este caso acerca de lo femenino. Igualmente influyen en la vida cotidiana, en las acciones morales, en la decisión de pasar por un lugar o no, en salir a cierta hora. Los relatos constituyen “una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante” [Malinowski, 1974: 36]. Conviene recordar algunas de sus funciones [1974: 124]: “expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad [...] y contiene reglas prácticas para la guía del hom-

bre". En otras palabras, "posee el poder normativo de fijar la costumbre" y de "sancionar los modos de comportamiento" [Malinowski, 1953: 328].

A la par, estas imágenes femeninas funcionan como una válvula de escape para el pensamiento erótico masculino, el cual debe reprimirse en público; sin embargo, el deseo existe, la fantasía de tener la oportunidad de encontrarse con una bella mujer que los llame a tener relaciones sexuales en lugares apartados y peligrosos, como en los cruces de caminos, en el bosque, en el río y en la noche, está latente.

Si el temor constante de los hombres hacia lo femenino y su sexualidad se analiza a la luz de los estudios histórico-culturales, se abren nuevas perspectivas de investigación.¹⁹ De esta manera, las presencias ginecomorfas que rondan las comunidades dicen más acerca de los miedos masculinos que de los deseos de la mujer o la subjetividad femenina, pues son los hombres quienes las han creado. Igualmente nos permiten conocer algunos aspectos del modelo de la sexualidad y el ideal esperado para las mujeres en los pueblos indígenas.

En estas fantasías sexuales confluyen varios pensamientos: 1) La sexualidad ilícita debe evitarse porque deshonra; 2) la mujer tiene una sexualidad desbordante, ante la cual se debe estar alerta para no caer en adulterio; 3) el cuerpo femenino es engañoso, puede parecer bello, pero en lo oculto se hallan los dientes vaginales que castran a los hombres y 4) los hombres corren peligro si andan en lugares alejados.

Por último, considero que, en el contexto de los pueblos indígenas contemporáneos, el deseo de estas presencias femeninas de matar al hombre es una reminiscencia del pensamiento arcaico mesoamericano, en el que la mujer-Tierra o diosa de la Tierra es un ser devorador de cadáveres. Siguiendo esta línea fue como se estudió la equiparación entre la cópula y el comer/devorar.

BIBLIOGRAFÍA

Alva Ixtlilxochitl, Fernando

1997a *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la*

¹⁹ López y Echeverría [2011] y López Hernández [2014] tienen otros estudios sobre este tema.

venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España, en *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman (ed., estudio introd. y un apéndice documental), t. I, México, IMC/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 262-393.

- 1997b "Historia de la nación chichimeca", *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman (ed., estudio introd. y un apéndice documental), t. II, México, IMC/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 7-263.

Anales de Cuauhtitlan

- 1945 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, traducción directa del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Instituto de Historia-Imprenta Universitaria-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 3-68.

Báez-Jorge, Félix

- 1982 "Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra: la erupción del volcán Chichonal en la perspectiva de la mitología zoque", *América Indígena*, año XLII, vol. XLII, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 537-557.
- 1989 "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, pp. 107-133.
- 2008 *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.

Casas, fray Bartolomé de las

- 1966 *Los indios de México y Nueva España*, antología, México, Editorial Porrúa.
- 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*, Edmundo O'Gorman (ed., estudio preliminar, apéndices e índice de materias), t. I, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Celestino Solís, Eustaquio

- 2001 *Siuateyuga. Una norma indígena de control social*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Códice Borgia

- 1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (introducción y explicación), México y Graz, Fondo de Cultura de Cultura Económica/Akademische Druck-und Verlagsanstalt. [Edición facsimilar.]

Códice Vaticano Latino A 3738

- 1964 *Antigüedades de México*, vol. III, Lord Kingsborough (recop.) y José Corona Núñez (estudio e interpretación), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, pp. 1-314.

Durán, fray Diego

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. II, México, Conaculta (Cien de México).

Echeverría García, Jaime y Miriam López Hernández

- 2010 "La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas —y otros grupos mesoamericanos— y sus connotaciones genéricas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 41, pp. 137-165.

Fagetti, Antonella

- 2006 *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad de Puebla/Instituto Poblano de la Mujer.

Freud, Sigmund

- 2003 [1917] "El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)", *Obras completas*, vol. XI, James Strachey (ed., comentarios y notas), Anna Freud (colaboración), Buenos Aires, Amorrortu, pp. 185-203.

Galinier, Jacques

- 1984 "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésomérique", *L'Homme*, vol. XXIV, núm. 2, abril-junio, pp. 41-58.

Guiteras Holmes, Calixta

- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Héritier, Françoise

- 1996 *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Histoire du Mechique

- 2002 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (ed.), México, Conaculta (Cien de México), pp. 113-166.

Hollenbach, Elena E. de

- 1977 "La creación del Sol y de la Luna, cuatro versiones en el trique de Copala", *Tlalocan*, vol. 7, pp. 123-170.

Horcasitas Pimentel, Fernando

- 1950 "Textos modernos de la Llorona", *Notas Mesoamericanas*, núm. 1, pp. 34-67.

Ladrón de Guevara, Sara

- 2006 "Museo de Antropología de Xalapa. Catálogo", *Arqueología Mexicana*, núm. 22, pp. 64 y 65. [Edición especial.]

Leyenda de los Soles

- 2002 En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (ed.), México, Conaculta (Cien de México), pp. 167-206.

López Austin, Alfredo

- 1971 "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 9, pp. 125-230.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1998a "La sexualización del cosmos", *Ciencia*, vol. 50, pp. 24-33.
- 1998b "La parte femenina del cosmos", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, enero-febrero, pp. 6-13.
- 2003 *Los mitos del tlacuache*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

López Hernández, Miriam

- 2013 "Sexualidad entre los antiguos nahuas. Análisis de las representaciones, discursos y prácticas sexuales", tesis de doctorado, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2014 "El miedo a la mujer en la cultura azteca", en Rocío Enríquez Rosas y Oliva López Sánchez (coords.), *Emociones e interdisciplina I. Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Universidad Jesuita de Guadalajara/Facultad de Estudios Superiores Iztacala- Universidad Nacional Autónoma de México. [En prensa.]

López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García

- 2011 "El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos", *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 50, enero-abril, pp. 159-184.

Lupo, Alessandro

- 1999 "The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico)", en Baidyanath Saraswati y Yólotl González Torres (eds.), *The Vision of the Cosmos of Different Peoples of the World*, Nueva Delhi, Decent Books, pp. 113-138.

Malinowski, Bronislaw

- 1953 *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- 1974 *Magia, ciencia y religión*, Antonio Pérez Ramos (trad.), Barcelona, Ariel.

Martínez González, Roberto

- 2006 "Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCII-I, núm. 2, pp. 111-136.
- 2011 *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Mendieta, fray Gerónimo de

- 2002 *Historia eclesiástica indiana*, t. I, Joaquín García Icazbalceta (noticias del autor y de la obra), Antonio Rubial García (estudio preliminar), México, Conaculta (Cien de México).

Nutini, Hugo G. y John M. Roberts

- 1993 *Bloodsucking Witchcraft: an Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press.

Olivier, Guilhem

- 2005 "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 245-271.

Preuss, Konrad T.

- 1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Elsa Ziehm (ed. e introd.), México, Instituto Nacional Indigenista.

Pury-Toumi, Sybille

1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro-americanos/Conaculta.

Quezada, Noemí

1996 "Mito y género en la sociedad mexicana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 21-40.

Sahagún, fray Bernardino de

1950-1969 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (trads.), Santa Fe, Book X, Nuevo México, The School of American Research/The University of Utah.

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*, tt. I y II, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (estudio introd., paleog., glosario y notas), México, Conaculta (Cien de México).

Torquemada, fray Juan de

1975 *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, t. I, Miguel León-Portilla (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Villela Flores, Samuel

2008 "De gemelos, culebras y tesmósforos: mitología en Guerrero", *Oxtotitlán. Itinerancias Antropológicas*, vol. 2, pp. 5-11.

Zingg, Robert M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, t. II, México, Instituto Nacional Indigenista.

El pequeño riego en el río Tlapaneco: experiencias sobre la tradición y la modernidad¹

América Rodríguez Herrera

Universidad Autónoma de Guerrero

Berenise Hernández Rodríguez

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Jacinta Palerm Viqueira

Colegio de Postgraduados-Campus Montecillo

RESUMEN: *Se analiza la experiencia organizativa del sistema de riego del río Tlapaneco en la montaña de Guerrero y las propuestas modernizadoras presentadas durante la última década en la zona. Se sostiene que el potencial del pequeño riego no se ha valorado lo suficiente en el ámbito de las políticas agropecuarias, que se oponen a lo tradicional acríticamente, desautorizando y construyendo el aporte del pequeño riego. Las valoraciones se realizan asumiendo únicamente criterios de eficiencia, sin tomar en cuenta que pueden existir construcciones de sustentabilidad basadas en la historia y la tradición productiva de las regiones, como en el caso examinado. En la montaña de Guerrero hay pueblos cuya propuesta productiva se sustenta en un delicado equilibrio entre características ambientales y aspectos técnicos y organizativos tradicionales, que generan procesos donde se enriquece su cultura y se conforman sus espacios de vida. El artículo invita a pensar en la necesidad de diseñar políticas que favorezcan al pequeño riego, sobre todo por quienes incorporan alternativas a escenarios de riesgo hidrometeorológicos, tan frecuentes y posibles en la perspectiva del incremento del cambio climático.*

PALABRAS CLAVE: *irrigación, organización de regantes, trompezones, modernidad, sustentabilidad.*

ABSTRACT: *We analyze the organizational experience of river irrigation in la Montaña de Guerrero and modernizing proposals from government submitted during the last decade in the area. It is argued that small irrigation potential has not been sufficiently evaluated in the field of agricultural policies, which are opposed to the traditional uncritically, disavowing and constraining the contribution of small-scale irrigation. Valuations are performed assuming only efficiency criteria, without taking into account that there are sustainability constructions based on history and*

¹ Investigación realizada con el apoyo del proyecto Conacyt, núm. 79201, "Juntas de aguas, unidades de riego y otras organizaciones de regantes. Impacto de los cambios en la legislación sobre las capacidades autogestivas de los regantes".

tradition productive regions, as in the present case, in the mountains of Guerrero are productive people whose proposal is based on a delicate balance between environmental characteristics and traditional technical and organizational aspects, generating processes which enriches their culture and make their living spaces. The article calls to mind the need to design policies that favor the small irrigation especially those that incorporate alternatives to hydrometeorological risk scenarios so common and possible in the context of climate change increase.

KEYWORDS: *irrigation, organization of irrigation, blunders, modernity, sustainability.*

INTRODUCCIÓN

El proyecto modernizador y de desarrollo del capitalismo en México durante el siglo xx avanzó en el marco de grandes obras hidráulicas y proyectos de irrigación que imprimieron dinamismo al sector agropecuario en importantes regiones del país. La gran irrigación acaparó y concentró buena parte de la inversión del estado, generando una brecha entre este sector, considerado dinámico, y los tradicionales ligados a la economía campesina y al pequeño riego.

Así, el pequeño riego se ha proyectado sin mayor soporte desde la inversión pública, bajo el influjo aparente de sus propias fuerzas. Aun así, el pequeño riego tiene una presencia importante, pues permanece en la mitad de la superficie total regada del país; es decir, en 2.5 millones de hectáreas de un total regado de 5 millones [Escobedo, 1997: 243].

Hablar del pequeño riego es referirnos a un sector social heterogéneo, portador de una diversidad de medios tecnológicos y procesos organizativos, que recogen las experiencias vitales de los grupos sociales que los sustentan, forjadas en su relación con el ambiente en un largo proceso de rupturas y continuidades en el devenir de su historia. Aunque sus culturas y sus espacios de vida son resultado de experiencias particulares, es posible encontrar en ellos rasgos compartidos, frecuentemente en torno al sustrato proveniente de la herencia hidráulica mesoamericana y española, lo que nos aporta elementos comunes que muestran la persistencia y la sostenibilidad de este tipo de irrigación.

El potencial del pequeño riego no se ha valorado suficientemente en el ámbito de los programas actuales de desarrollo, a menudo sólo se visualiza como un sistema productivo ineficiente, no competitivo, cuyo destino es transformarse para adoptar “la lógica virtuosa de la acumulación”.

En este artículo analizamos la experiencia del pequeño riego en el río Tlapaneco localizado en la montaña de Guerrero, río cuyas “aguas bron-

cas” inundan estacionalmente los pueblos y parcelas de cultivos en La Cañada de Huamuxtitlán.

Existen evidencias de riego en la montaña desde la época prehispánica, plasmadas en el *Código de Azoyú* y en diversos estudios antropológicos [Gutiérrez, 2002 y Velázquez, 2008], y durante el periodo colonial [Herrera, 2006: 53]. Los regantes utilizan una antiquísima tecnología basada en materiales de la región, como estacas, ramas, lianas y piedras, con lo que construyen presas efímeras [Rojas, 2009] o barreras vivas, estas últimas llamadas localmente “trompezones” o sauceras, o bien, protección ribereña desarrollada por los programas gubernamentales.

La infraestructura consiste en una entretejida red de canales que abastecen a 10 comunidades establecidas en La Cañada, sustentada sobre una base tecnológica tradicional y organizativa que se actualiza en la práctica de la irrigación y en la vida cotidiana de estos pueblos. Hay que señalar que este sistema de riego se caracteriza por poseer una estructura flexible: una red que se extiende o se reduce según las necesidades de agua de los regantes durante la temporada de riego, por lo que recurre al aprovechamiento de las aguas sobrantes cuando la situación lo requiere. Así, durante el estiaje, las redes se multiplican y el funcionamiento se vuelve más complejo al tornarse interdependiente en función de los canales y las comunidades.

Las redes se conforman sobre acuerdos horizontales entre regantes de distintas comunidades, el Sistema del Río Tlapaneco se maneja y gobierna desde cada canal sobre la base de un aporte equitativo entre recursos y trabajo.

A principios de 2009, el estado introdujo la figura de “unidades de riego” y una Sociedad de Responsabilidad Limitada, con ella los regantes de cuatro comunidades de dicho municipio tendrían aguas concesionadas, así como acceso a los apoyos proporcionados por el estado en el ramo. Se trata de un esquema organizativo, extraño al sistema tradicional y acorde a las políticas de la Comisión Nacional del Agua (Conagua) y del modelo neoliberal.

En este artículo examinaremos el funcionamiento y la organización del sistema de riego, así como las propuestas de cambio impulsadas desde los organismos gubernamentales para la modernización del sistema y su esquema organizativo.

EL SISTEMA DE RIEGO DEL RÍO TLAPANECO EN LA CAÑADA DE HUAMUXTITLÁN

El sistema de riego del río Tlapaneco se localiza en el estado de Guerrero, sobre un estrecho valle enclavado en las estribaciones de la Sierra Madre

del Sur, y colinda al noroeste con Oaxaca y Puebla. El río Tlapaneco nace en la montaña de Guerrero, en serranías de hasta 3200 msnm, para luego descender abruptamente a los 700 msnm hasta encontrar La Cañada de Huamuxtitlán, que da paso a la depresión del Balsas. En esta zona confluyen también los ríos Iguanita y Tlalixtaquilla, que desembocan en el Tlapaneco, las barrancas de Azompa, Xizintla y Coatlaco, y las escorrentías que bajan de los cerros que contornean La Cañada. El río Tlapaneco completa un recorrido de 148 km en territorio guerrerense y constituye uno de los ramales más importantes que aportan a la conformación del río Balsas en la vertiente del Pacífico.

En La Cañada, el Tlapaneco riega una superficie de 2304.68 ha, donde se cultiva maíz y frijol, así como productos no tradicionales, entre ellos arroz y frutas como mamey, plátano, sandía y mango [Oeidrus-Guerrero, 2009]. En el contexto de la montaña de Guerrero esta superficie es un espacio productivo excepcional, particularmente si tomamos en cuenta lo accidentado de la geografía serrana y las condiciones de pobreza predominantes en esta región.

Los beneficiarios de los regadíos son 10 pueblos de dos municipios: Alpoeyca y Huamuxtitlán, localizados en La Cañada o el valle de Huamuxtitlán. Poseen la tierra en forma de bienes comunales, ejidales y en menor medida de propiedad privada, en parcelas de riego de menos de una hectárea y hasta un máximo de cuatro hectáreas.

Bajo la influencia ciclogénica del Pacífico la región se afecta estacionalmente por fenómenos meteorológicos; tan sólo entre 1981 y 2005 se registraron 51 tormentas y huracanes, de los cuales siete asolaron la entidad [Conagua, 2009]. En particular se recuerdan los destrozos del huracán Cosme y el Paulina, ocurridos en 1989 y 1997, respectivamente, en los que sembradíos y campos se perdieron y algunos pueblos tuvieron que ser reubicados.²

Cuando hablamos de las comunidades de La Cañada nos referimos a poblados que no son estrictamente comunidades de regantes, sino espacios de vida donde el riego y la tecnología tradicional constituyen un elemento central de su organización, pues el riego se entrelaza con una diversidad de actividades de la vida social, económica y política de la región. Como una defensa frente a las inundaciones se han construido, por generaciones, barreras de sauce a lo largo del río, para lo cual utilizan la técnica de construcción tradicional llamada “trompezones” o sauceras. Si se le pregunta

² Los vestigios corresponden al pueblo viejo de Ixcateopan, que se inundó en 1866, más recientemente el traslado de los pueblos de Tlalquiltepec y San Pedro Aytéc en 1989.

Cuadro 1
Comunidades por municipios de irrigación del sistema de riego de La Cañada de Huamuxtlán, tierras de riego y condición legal de las mismas

Municipio	Localidad	Condición	Extensión (ha)	Sujetos	Tierras de riego	Ha por usuario
Alpoyeca	Alpoyeca	Ejidal	259.10	145	248.28	1.71
	Alpoyeca	Comunal	2 855.37	174		
	Ixcateopan	Ejidal	2 757.64	181	165.78	0.91
	San José Buenavista	Ejidal	810.83	123	122.00	0.99
Total mpio.			6 682.94	623	536.06	
Huamuxtlán	Coyahualco	Comunal	1 846.68	110	441.01	4.00
	Huamuxtlán	Ejidal	193.23	250	405.92	1.62
	San Pedro Aytéc	Comunal	2 771.75	121	90.00	0.74
	Santa Cruz	Ejidal	1 394.78	152	519.99	3.40
	Tlalquetzala	Comunal	1 402.99	90	130.79	1.45
	Tlalquiltepec	Comunal	4 205.48	150	280.48	1.86
	Conhuaxo	Ejidal		83	86.51	1.04
Total mpio.			18 343.05	873	1 954.70	

Fuente: Procuraduría Agraria y datos de campo, 2009.

a un joven de La Cañada si sabe construirlos, responde que sí, pues los hombres aprenden a hacerlos desde pequeños, así como a apreciarlos por la seguridad y la belleza que dan a sus comunidades.

Para construir las sauceras, los regantes levantan muros con piedras y estacas, en medio de éstos plantan varetas de sauce, que al permanecer en contacto con el agua, echan raíces y crecen amarrados a las piedras, convirtiéndose en verdaderos muros de contención de las aguas.

Foto 1

Protecciones ribereñas en Alpoyecá



Los saucos forman una línea divisoria a manera de frontera entre el lecho del río y los cultivos, sin embargo, son susceptibles de ser destruidos por las crecidas del río. Fuente: Google Earth y datos de campo, 2009.

La técnica tradicional basada en la articulación de estacas, ramas, lianas y piedras también sirve para distintos propósitos durante el riego: la construcción de las presas o “bocatomas” de las que se deriva agua para alimentar los canales de riego y los trompezones que permiten retener el sedimento orgánico que traslada el río desde las partes altas durante las crecidas y que queda después de una inundación controlada con aguas revueltas del río, permitiendo el “enlame” de determinados espacios que pueden ser huertas, parcelas e incluso porciones de playa del río donde acondicionan nuevos terrenos de cultivo. Esto último es llamado localmente “acondicionamiento parcelario”.

Las bocatomas son las estructuras donde se acumula el agua que es depositada en los canales. Son construcciones perecederas que llevan implícito el cálculo del riesgo generado por las avenidas del río durante las lluvias. Si la bocatoma se destruye o daña, se repara o se vuelve a construir, incluyendo las estructuras de protección en los puntos de mayor riesgo. En este caso se utilizan piedras, estacas y ramas, pero no se siembran varetas de sauce; como señala un informante:

[...] el río manda... a veces en la misma temporada de riego hemos reconstruido dos veces la misma bocatoma, y cuando calculamos que está muy dañada y no tenemos los recursos, optamos por solicitar al canal más próximo que nos permita conectarnos, pero no perdemos de vista la habilitación de la bocatoma en el futuro más cercano.

Las bocatomas se acompañan de trompezones para protegerlas, éstos se colocan en ambas márgenes del río (paralelas), o bien, distribuidos en determinados puntos para contener la fuerza del río, lo que añade funcionalidad a la bocatoma.

Se ha planteado que en La Cañada, como una respuesta a su entorno vulnerable, la población ha construido una forma de vida, una cultura adaptativa que ha permitido a los habitantes sobrevivir por generaciones y dar continuidad al sistema agroecológico, lo que la ha convertido en una importante zona de producción de frutales y granos básicos [Rodríguez *et al.*, 2010] cuya cultura se asienta sobre relaciones basadas en fuertes lazos de cooperación e identificación de problemas para el logro de objetivos comunes.

INFRAESTRUCTURA DE CANALES EN LA CAÑADA DE HUAMUXTILÁN

La infraestructura de riego se distribuye en ambas márgenes del río, atendiendo la sinuosidad y el declive del terreno para que las aguas lleguen por gravedad hasta los campos de riego. La mayoría de los canales son de tierra, sólo 10.42 km están revestidos con cemento, producto de aislados apoyos federales o del municipio en dos comunidades: Ixcateopan y Tlalquetzala. En el caso de la construcción del canal de Coyahualco, ésta fue realizada con recursos de los regantes, luego de que no lograron conseguir financiamiento del estado. Según los regantes, lo hicieron por la gran necesidad de agua que año con año se les presentaba durante el estiaje, todos aportaron equitativamente, el que no tenía dinero aportaba días de trabajo. Este esfuerzo fue hecho por los regantes de Coyahualco y por sus vecinos del canal de Santa Cruz, de la comunidad del mismo nombre, pero el control del canal recae en los primeros. Los apoyos que gestionan los regantes en el municipio se concentran en la construcción de trompezones o protección ribereña, o bien, en la mejora de sus cosechas.

Las 10 comunidades de La Cañada cuentan con canales articulados a sus bocatomas, distribuyen el agua por canales secundarios o regaderas que se internan en las parcelas hasta alcanzar sus respectivos desagües; los sobrantes son trasladados al río, o bien, añadidos a otros canales con los que se

Foto 2
Presas derivadora o “bocatoma”



Obsérvense los materiales: piedras y estacas.
Fuente: trabajo de campo, 2010.

Foto 3
Enlamado, siembra de arroz



Fuente: trabajo de campo, 2010.

interconectan formando redes para ampliar el área de riego. Así, los drenajes son clave para extender o entrelazar los canales.

La disponibilidad de agua en las bocatomas depende en gran medida de su ubicación: aguas arriba el río se desliza sobre un terreno amplio e inclinado, propicio para derivar agua a las bocatomas, pero a medida que el río se interna en La Cañada, la cantidad de agua disminuye en la proporción en que ha sido ya utilizada río arriba; por otro lado, en algunos tramos el cauce se estrecha, generando desniveles en los márgenes que hacen más difícil una buena captación de agua.

Pero también el agua que traslada el río es variable, abundante al inicio de la temporada de riego y escasa durante el estiaje. De allí que el lugar donde los regantes depositan sus sobrantes esté relacionado con la suficiente disponibilidad de agua, pues ésta es un factor de seguridad para sus cultivos e independencia, o bien, interdependencia organizativa. El funcionamiento del riego depende de las tareas realizadas en el nivel básico: el canal. El funcionamiento independiente de los canales ocurre sólo al inicio de las temporadas de riego, pues durante el estiaje el río y los canales trasladan poca agua, de allí que conectarse a los canales contiguos les permite un mayor aprovechamiento del agua. Dicha interconexión puede ser entre canales al interior de una comunidad o entre comunidades vecinas.

Algunos canales reciben poca agua de su bocatoma, sin embargo la cercanía de otro canal les abre la posibilidad de regar sus tierras, en cuyo caso solicitan conectarse a los desagües de canales próximos, a los cuales permanecen conectados mientras dura el estiaje e incluso durante toda la temporada de riego. Pero también existen canales que desde que se construyeron fueron concebidos como una red, en cuyo caso el flujo desde la bocatoma surte del líquido a varias comunidades con riego.

Esta dinámica nos muestra que en La Cañada podemos encontrar sistemas de canales comunitarios que sólo permanecen independientes durante la época de abundante agua; durante el estiaje los canales se entretajan en una larga red, dando paso a la colaboración y a un trabajo conjunto entre regantes de distintos canales, tanto en el ámbito local como en el intercomunitario.

Se trata de una articulación, una “aglomeración o compenetración de varios sistemas”, lo que Cressier [1995: 267] llama una red hidráulica, cuya complejidad corresponde a un nivel de coherencia y cohesividad organizativa de los beneficiarios en el espacio irrigado. En el caso de los regantes de La Cañada, éstos presentan una red hidráulica compleja basada en acuerdos y convenciones (“la costumbre”), donde todos los que se surten de una bocatoma tienen que aportar equitativamente trabajo y recursos para

su mantenimiento y protección. En el caso de las aguas sobrantes, cuando son trasladadas de un canal a otro para la ampliación de las redes de irrigación, se demanda a los regantes favorecidos mantener limpios y en buen estado los drenajes. Se observa entre los regantes solidaridad y correspondencia en cuanto a la prioridad de la producción y la reproducción de sus vidas de manera significativa.

Aguas arriba es propicia la construcción de bocatomas, de hecho en este punto encontramos 10 de las 19 bocatomas que tiene la red, la cual incluye el gran canal de Coyahualco, que abastece ocho comunidades. Río arriba disponen de abundante agua durante todo el año, además de que cuentan con el agua adicional de las barrancas de Zizintla y Azompa. Otras fuentes en la parte media y baja del río son el Cantil Azul, Coatlaco, el Chahuil y las Lagunas Cuatas.

Sin embargo, aunque las comunidades aguas arriba no padecen la escasez del líquido, su ubicación cercana al entronque de ríos y barrancas las hace sumamente vulnerables a las inundaciones estacionales, por lo que son ellas las que más han invertido en la protección ribereña y en el acondicionamiento parcelario en las zonas más amplias donde el lecho del río lo permite.

Cuadro 2

Longitud de los trompezones, ganada al río en La Cañada, para protección y área de cultivos

Comunidades	M	%	Área acondicionada (ha)	%
Aguas arriba				
Ixcateopan	5 803	35.92	19.1078	13.403696
Alpoyeca	3 796	23.50	48.5365	34.047274
San José Buenavista	1 669	10.33	14.8425	10.411683
Punto medio				
San Pedro Aytéc	1 223	7.57	12.4426	8.7282068
Tlalquetzala	592	3.66	2.7250	1.9115268
Aguas abajo				
Tlalquiltpec	0	0		0

Cuadro 2 (continuación)

Comunidades	M	%	Área acondicionada (ha)	%
Huamuxtitlán	858	5.31	7.42180	5.2062274
Coyahualco	1 076	6.66	12.4570	8.7383081
Santa Cruz	615	3.81	13.3450	9.3612203
Conhuaxo	523	3.24	11.6780	8.191857
Total	16 155	100.00	142.5562	100.00000

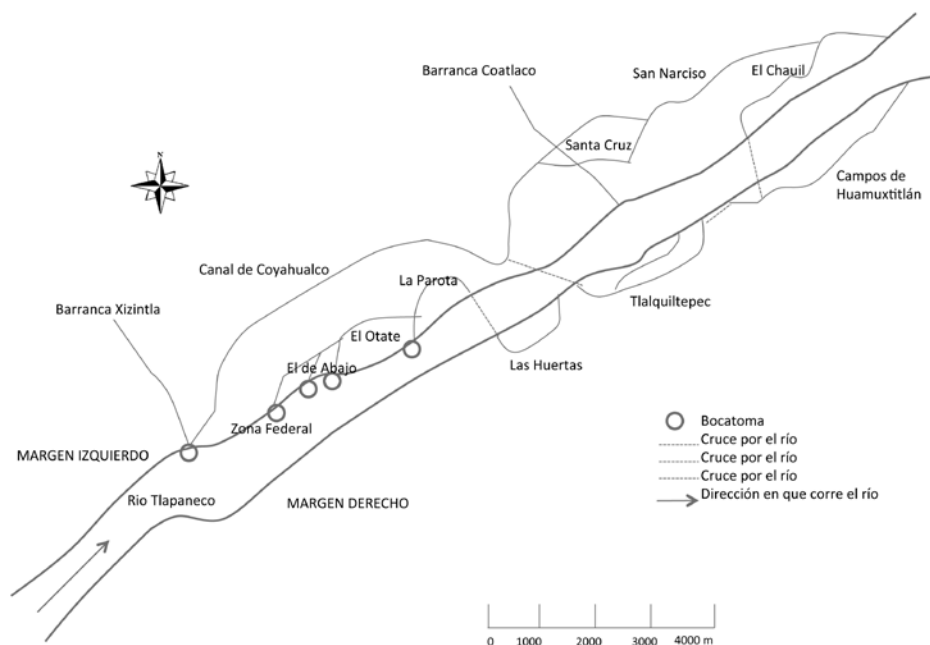
Fuente: Google Earth y datos de trabajo de campo, 2010.

Así, tenemos que 69.75% de los trompezones se localizan aguas arriba, mientras que 30.25% se distribuyen en otras áreas de la red. De la misma manera, 64.7% de los espacios ganados al río se localizan también río arriba, mientras que 35.37% se localiza en otros puntos. Es decir, en principio el municipio de Alpoyecá cuenta con un mejor acceso al agua. Por su parte, las comunidades del municipio de Huamuxtitlán que se localizan en el punto medio son: San Pedro Aytéc y Tlalquetzala; río abajo se encuentran Tlalquiltepec, Coyahualco, Santa Cruz, Conhuaxo y Huamuxtitlán; en todos estos puntos el agua que traslada el río es más escasa, aun así, durante la temporada funcionan nueve bocatomas, de las que sólo cuatro permanecen durante el estiaje. El canal que alimenta los canales río abajo durante el estiaje es el de Coyahualco.

RED HIDRÁULICA DEL RÍO TLAPANECO

Como ya señalamos, el riego en el río Tlapaneco se realiza a través de sistemas [Hunt, 1997] conformados por una bocatoma y uno o más canales que dependen de ella, o bien, redes [Cressier, 1995: 267] articuladas por la unión de una o varias bocatomas a través de canales interconectados. La red hidráulica del río Tlapaneco es flexible, ofrece una vista al inicio de la temporada y otra durante el estiaje, algunos canales que funcionan como sistema al inicio de la temporada, durante el estiaje se interconectan con otros, perdiendo su independencia en el funcionamiento y en el abasto del líquido.

Figura 1
Red hidráulica al inicio de la temporada



Fuente: recorridos en las 10 comunidades de La Cañada, punteo con GPS y trabajo de campo, 2010.

SISTEMAS CONFORMADOS POR CANALES INDEPENDIENTES

Estos sistemas funcionan sobre todo durante el inicio de la temporada, cuando hay suficiente agua. Hay tres sistemas río arriba en el municipio de Alpayeca y otros tres, en la cuenca media y cuenca baja, en el municipio de Huamuxtitlán.

Como puede apreciarse en el esquema de la red hidráulica del Tlapaneco (véase la figura 1), los sistemas que se encuentran en el municipio de Alpayeca son: los del Margen Izquierdo y Las Palmas, localizados en la comunidad de Ixcateopan; La Parota-Campo Nuevo, ubicado en la cabecera del municipio de Alpayeca; ambos sistemas derivan agua desde su bocatoma todo el tiempo. Los otros sistemas, Las Huertas y Tlalquiltepec, todos del municipio de Huamuxtitlán, en las comunidades de Tlaquetzala y

Tlalquiltepec, respectivamente, y el de Huamuxtlán de la cabecera de este municipio, sólo funcionan en forma independiente durante el inicio de la temporada, en el estiaje tienen que articularse a canales vecinos, incluso por medio de zanjas que atraviesan el río para alcanzar los desagües localizados en el margen opuesto, lo cual es posible mediante acuerdos horizontales.

LAS REDES

Como se observa en la figura 2, las redes se conforman mediante la articulación de canales uniendo campos de labor y comunidades. Socialmente los regantes reconocen que el fin de los canales corresponde a las fronteras comunitarias, por ello los acuerdos entre canales se realizan mediante relaciones horizontales, que incluyen a los regantes con sus respectivas autoridades agrarias y comunales. Por ello los acuerdos y tareas que posibilitan el funcionamiento de la red a menudo se basan en la “costumbre”: todos los regantes de un canal que se abastece de una bocatoma tienen que participar en la limpieza y mantenimiento de los canales y la bocatoma. Si alguna parte de la infraestructura se daña, tienen que repararla aportando el trabajo y los materiales necesarios en forma equitativa.

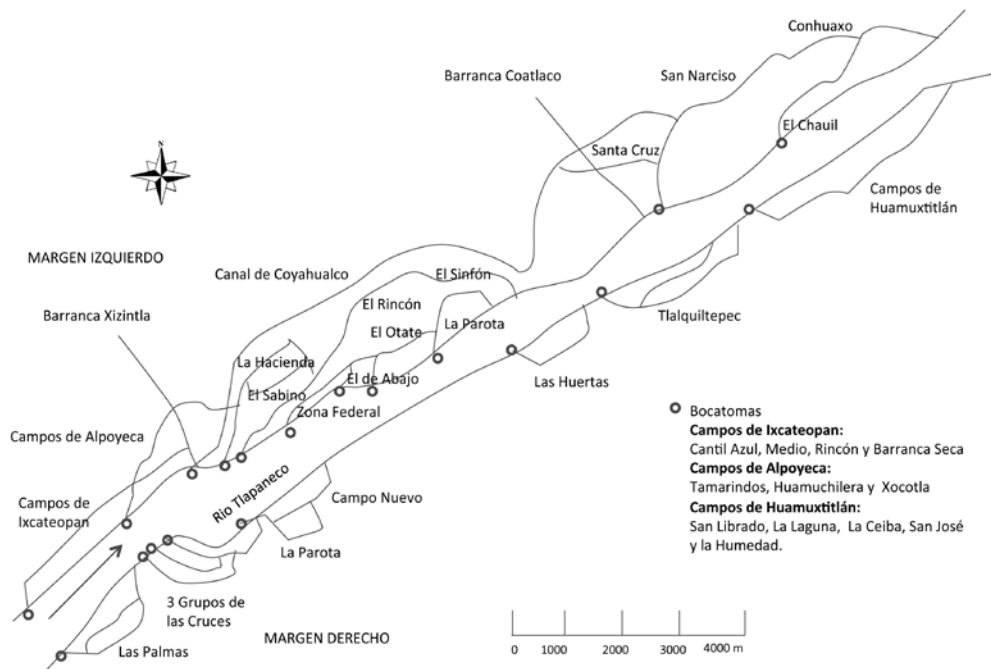
En el caso de las redes, cuando un canal traslada sus desagües a otro, los regantes del canal receptor no están obligados a velar por la bocatoma, pues se considera que le hacen un favor al canal que desagua ofreciéndole un punto de desalojo, únicamente son responsables de tener en buenas condiciones el punto que conecta a su propio canal. Hay una sola excepción, la red conformada a partir del canal de Coyahualco, de la cual hablaremos posteriormente.

El hecho de conformar una red conectándose a un desagüe se relaciona con la necesidad de abasto de agua, o bien, con que, dada la inclinación del terreno, hacerlo les permite ampliar la irrigación a nuevos campos. Éstas son las redes establecidas, pero también se da el caso de que, si un canal enfrenta la destrucción de su bocatoma por los embates del río, los regantes soliciten conectarse a uno o más canales, como sucedió en el año 2009, cuando la bocatoma del canal de Campo Nuevo resultó destruida y los regantes solicitaron conectarse al canal de La Parota.

RED DEL GRUPO DE LAS CRUCES

Se localiza en el margen derecho de Ixcateopan y está formada por tres canales con sus propias bocatomas, de los cuales dos, el primero y el se-

Figura 2
Red hidráulica durante el estiaje



Fuente: recorridos en las 10 comunidades de La Cañada y punteo con GPS, 2010.

gundo, se interceptan con el tercero proporcionándole las aguas sobrantes; este último es el que alcanza el río. El conjunto funciona durante toda la temporada de riego.

Red Alpoyecá-El Sabino-La Hacienda-El Rincón-El Sifón

Es una de las grandes redes, alcanza 8 630 m, atraviesa varias comunidades: Alpoyecá, San José Buenavista, San Pedro Aytéc y Tlalquetzala, en ese orden de descendencia. Incluye tres bocatomas de los canales: Alpoyecá, La Hacienda y El Sabino, así como otros dos canales: el Rincón y El Sifón, que no tienen bocatoma y se alimentan de los desagües que traslada el canal El Sabino.

Zona Federal El de Abajo-El Oate-La Parota

Esta red incluye tres comunidades: San José Buenavista, San Pedro Aytéc y Tlalquetzala, y se extiende en el margen izquierdo por la unión de los canales llamados Zona Federal, El de Abajo, el Oate y la Parota, es decir, cuenta con cuatro bocatomas. Esta red funciona durante el inicio de la temporada o cuando el río todavía mantiene un buen caudal de agua.

Zona Federal-El de Abajo-El Oate-La Parota-Las Huertas

A la red anterior se agrega el canal de las Huertas que se alimenta de los sobrantes de agua de estos canales, aun y cuando se localiza en el margen derecho del río en la comunidad de Tlalquetzala, esto es posible mediante el paso del agua hacia el margen opuesto, para lo cual construyen una zanja reforzada con costales de arena (véase la figura 6). Esta red sigue funcionando con las cuatro bocatomas.

Red Coyahualco

Durante el estiaje cubre 11 707 m de longitud y abastece ocho comunidades; su bocatoma se localiza aguas arriba en la comunidad de San José Buenavista, de manera que el canal atraviesa el territorio de las comunidades de San José Buenavista, San Pedro Aytéc y Tlalquetzala, para finalmente llegar a las poblaciones de Coyahualco y Santa Cruz, donde baña ambos canales.

Como ya se señaló, este canal fue construido por iniciativa y con recursos de ambas comunidades, bajo una lógica y un diseño distinto al tradicional, pues en lugar de derivar agua desde territorio comunitario, lo hace de otra comunidad, atravesando varios poblados antes de alcanzar los campos de Coyahualco y Santa Cruz. Esto fue posible gracias a los acuerdos de colaboración entre las comunidades; por ejemplo, Coyahualco tiene la obligación de construir sauceras en la zona donde está ubicada la bocatoma, lo cual beneficia también a terrenos de cultivo de San José Buenavista; por su parte, los regantes de las distintas comunidades que han cedido terreno para dar paso al canal de Coyahualco, en compensación, pueden conectarse a dicho canal y abastecerse de agua para sus cultivos.

El acuerdo de entregar el deságüe de las aguas sobrantes a los otros canales como “un favor” durante el estiaje tampoco funciona del todo, los canales que se benefician del paso del agua tienen que pagar una cantidad que va de \$3000.00 a \$4000.00 pesos, excepto en 2009, cuando la autoridad de Coyahualco les cobró \$10000.00, lo que según los regantes beneficiados fue excesivo.

El canal de Coyahualco se extiende en red al inicio de la temporada, proporcionando sus aguas sobrantes a los canales del margen izquierdo; con fines expositivos le llamaremos Red A. Durante el estiaje alimenta a todos los canales río abajo, el agua es entregada por turnos a los canales del margen izquierdo, es decir, los de la Red A, y en otra serie de turnos a los canales del margen derecho, o sea a los de la Red B.

Red A. Coyahualco-Santa Cruz-San Narciso-Conhuaxo

Se extiende sobre el margen izquierdo surtiendo los canales de Coyahualco, Santa Cruz, San Narciso y Conhuaxo. Esta red funciona durante el inicio de la temporada, agregando otras tres bocatomas que pertenecen a los últimos canales, en este caso la entrega de los desagües se realiza a la manera tradicional.

Durante el estiaje los canales sólo son surtidos por tandeo por el canal de Coyahualco, los turnos son controlados por las autoridades de Coyahualco. Con ese fin se nombra un juez de aguas, el cual es pagado por los regantes de los canales beneficiarios y se encarga de vigilar el cierre de las regaderas de los canales de Coyahualco y Santa Cruz, permitiendo atender el turno de otros canales.

Red B. Coyahualco-Tlalquiltepec-Huamuxtitlán-El Chahuil

Esta red sólo funciona durante el estiaje, abasteciéndose únicamente de la bocatoma de Coyahualco. Los canales de Tlalquiltepec y Huamuxtitlán se encuentran en el margen derecho, por ello el agua es trasladada mediante una zanja que atraviesa el río, que conecta el agua proveniente del canal de Coyahualco con el canal de Tlalquiltepec, el cual al final se conecta con el canal de Huamuxtitlán, que deposita el agua sobrante en una zanja para conectarse de nuevo con el margen izquierdo y surtir al canal del Chahuil de la comunidad de Conhuaxo.

Al igual que en la Red A, estos regantes tienen que esperar su turno de riego, es decir, primero riega Coyahualco y Santa Cruz, y posteriormente San Narciso y Conhuaxo. Después riega Tlalquiltepec, luego Huamuxtitlán y finalmente El Chahuil, en el margen derecho. En el caso de la Red B, cuando Huamuxtitlán recibe agua, Tlalquiltepec tiene que tener cerradas las regaderas; de igual manera, Huamuxtitlán cierra el suministro de agua cuando riega el Chahuil. Así, durante el estiaje los regantes que reciben el agua tienen que pagar al juez de aguas que vigila el funcionamiento de la red en cada una de las comunidades que les anteceden.

AUTORIDADES DEL AGUA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

Como puede apreciarse en la red hidráulica del Tlapaneco, las redes predominan sobre los sistemas, es decir, que es fundamental el trabajo articulado que demanda la colaboración y el respeto entre comunidades y agricultores de distintos canales. El funcionamiento de las redes se basa en acuerdos horizontales en el sentido propuesto por Palerm [Palerm y Martínez, 2009], mediante los cuales no necesariamente llegan a establecer una nueva institución o a un nuevo nivel organizativo. Por ello, el sistema del Tlapaneco no cuenta con una institución común para la irrigación, el gobierno la realiza en cada canal sobre la base de un aporte equitativo en recursos y trabajo de los beneficiarios.

Las autoridades del agua son las responsables de velar por el abasto oportuno y adecuado de la irrigación y, por lo tanto, del funcionamiento de los canales. De allí que sus actividades más importantes sean la vigilancia, para el cumplimiento de las tareas, y los acuerdos relacionados con la construcción y mantenimiento de la infraestructura, la organización de la limpieza de los canales en las áreas de uso colectivo; además de la supervisión de las áreas individuales al interior de cada parcela, las cuales aportan al funcionamiento del conjunto, para garantizar no sólo el buen uso del agua sino la prevención de su retención y con ello la inundación de los sembradíos.

Los regantes tienen un sentido práctico de la autoridad, puesto que las tareas definen en buena medida su quehacer. Los nombres y la amplitud de sus atribuciones pueden variar y son definidas por los regantes, por lo cual encontramos una diversidad de autoridades y formas organizativas que muestran las particularidades que se viven en cada sistema: en las comunidades de Ixcateopan y Alpoeyca, ambas del municipio de Alpoeyca, las autoridades del agua son llamadas “comisionados de riego”, quienes cubren los espacios que determinan los regantes; en el caso del canal del margen izquierdo, ubicado en Ixcateopan, los regantes reconocen cuatro campos de trabajo, en cada uno de los cuales funcionan dos comisionados.

En el canal del margen izquierdo de Ixcateopan se reconocen cuatro campos, en cada uno de ellos funcionan dos comisionados. El sistema Parota-Campo Nuevo cuenta con dos campos, y en cada uno funciona un comisionado propietario y un suplente; en tanto que en Las Huertas de Tlalquetzala encontramos un juez de aguas y un vocal.

En el canal del margen izquierdo de Ixcateopan se reconocen cuatro campos, en cada uno de los cuales funcionan dos comisionados. El sistema Parota-Campo Nuevo cuenta con dos campos, y en cada uno de ellos

Cuadro 3
Autoridades en los sistemas de riego

Sistemas	Campos de trabajo	Autoridades	Comunidad
Las Palmas		8 comisionados	Ixcateopan
Margen Izquierdo	Cantil azul, Los del Medio, Rincón, Barranca Seca	8 comisionados, 2 por campo	Ixcateopan
La Parota-Campo Nuevo	La Parota, Campo Nuevo	2 comisionados y 2 suplentes	Alpoyeca
Las Huertas		1 juez de aguas y un vocal	Tlalquetzala
Tlalquiltepec		1 unidad de riego (Comité de usuarios) 1 juez de aguas	Tlalquiltepec
Huamuxtitlán	San Librado, La Laguna, La Ceiba, San José y la Humedad	1 unidad de riego (Comité de usuarios) 1 comisionado por campo (5 en total) Comité para la época de estiaje Participa el Comité de vigilancia del Comisariado ejidal	Huamuxtitlán

Fuente: datos de campo, 2010.

funciona un comisionado propietario y un suplente; en tanto que en Las Huertas de Tlalquetzala encontramos un juez de aguas y un vocal.

Es probable que la forma y el espacio de las atribuciones de estas autoridades sea definido por las condiciones geográficas, productivas o históricas. En estos sistemas tradicionales las autoridades se eligen, tienen funciones y tiempos establecidos en sus propios canales u organizaciones agrarias o comunales, de allí que los acuerdos en el ámbito de la irrigación sean tomados por el conjunto de las autoridades y se circunscriban al ámbito comunitario. Así, las autoridades del agua cumplen funciones y vigilan territorios bien determinados, y se encargan de reprender a los regantes cuando cometen una falta, pero son las autoridades comunales y ejidales las encargadas de imponer multas, sanciones y hasta cárcel cuando transgreden las normas.

En el caso de los canales de Tlalquiltepec y Huamuxtitlán, la Unidad de Riego Los Ciruelos A. C., la comunidad de Tlalquiltepec (canal principal

Tlalquiltepec), la Unidad de Riego Huamuxtitlán y la comunidad de Huamuxtitlán (canal principal Huamuxtitlán)³ poseen organizaciones distintas a las tradicionales que predominan en La Cañada. Las unidades de riego son estructuras impulsadas por las actuales políticas de irrigación y, según los regantes consultados, fueron impulsadas en La Cañada a partir de 2001 a iniciativa de la Conagua con la idea de fortalecer el sector productivo en La Cañada, abriendo, supuestamente, la posibilidad de un mayor apoyo desde los programas gubernamentales.

Cuadro 4
Autoridades en las redes de irrigación

Red	Canal y campos de trabajo	Autoridad	Comunidad
Grupo Las Cruces*	Grupo Las Cruces 1 Grupo Las Cruces 2 Grupo Las Cruces 3	1 Comisionado 1 Comisionado 1 Comisionado	Ixcateopan
Alpoyeca-El Sabino-La Hacienda-El Rincón-El Sifón	Alpoyeca: Los Tamarindos Huamichilera y Xocotla El Sifón La Hacienda, El Rincón y El Sifón	3 comisionados 1 juez de aguas 3 jueces de agua	Alpoyeca San José Buenavista San José Buenavista, San Pedro y Tlalquetzala
Zona Federal, El de Abajo-El Otate-La Parota	Zona Federal El de Abajo El Otate La Parota	1 juez de aguas 1 juez de aguas 2 jueces de aguas 1 juez de aguas y 1 vocal	San J. Buenavista San Pedro Aytéc San Pedro Aytéc Tlalquetzala
Coyahualco-Santa Cruz-San Narciso-Conhuaxo	Coyahualco-Santa Cruz, Los Bajaderos de Coyahualco San Narciso, campos Rancho Viejo, Trapiche/Jale, Tonalapa, Calvario, Puente de Cualác, Conhuaxo	Unidad de riego, Comité de usuarios Unidad de Riego, Comité de usuarios, juez de aguas Unidad de Riego, Comité de usuarios, juez de aguas	Coyahualco y Santa Cruz Santa Cruz Santa Cruz

* El Grupo Las Cruces constituye una red que se complementa utilizando los sobrantes de agua que se trasladan de un canal a otro; para efectos de la comprensión del lector los indicaremos como Grupo Las Cruces 1, 2 y 3.

³ No está claro si Huamuxtitlán oficialmente conforma una unidad de riego, además, en el acta de la Sociedad de R. L. no figura la Unidad de Riego Huamuxtitlán. No obstante, en la comunidad aseguran contar con una unidad de riego y con un nuevo "título de concesión", el cual debe, según dicen, ser renovado en 2014.

Cuadro 4 (continuación)

Red	Canal y campos de trabajo	Autoridad	Comunidad
Coyahualco-Tlalquiltepec-Huamuxtitlán-El Chahuil	Coyahualco-Santa Cruz, Los Bajaderos de Coyahualco	Unidad de Riego, Comité de usuarios, juez de aguas	
	Tlalquiltepec	Unidad de Riego, Comité de usuarios, juez de aguas	
	Huamuxtitlán San Librado, La Laguna, La Ceiba, San José y la Humedad	1 unidad de riego (Comité de usuarios) 1 comisionado por campo (5 en total) Comité para la época de estiaje. Participa el Comité de vigilancia del Comisariado ejidal	
	El Chahuil	Unidad de Riego, Comité de usuarios	

Fuente: datos de campo, 2010.

Tanto en las redes como en los sistemas encontramos una diversidad de autoridades del agua; los municipios de Alpoyecá e Ixcateopan cuentan con los comisionados de riego, mientras que San José Buenavista, San Pedro Aytéc y Tlalquetzala, con jueces de agua. En las comunidades de Coyahualco, Santa Cruz, Tlalquiltepec, y Huamuxtitlán, la autoridad corresponde a un Comité de Unidades de Riego legalmente constituidas. Pero cuando funcionan en red incluyen a un juez de aguas, que en este caso es aguador y es quien entrega el agua y vigila que los regantes respeten la veda cuando se está surtiendo un turno a otra comunidad [para una ampliación sobre autoridades véase Rodríguez *et al.*, 2013].

Hay que señalar que la diversidad de formas organizativas no genera conflicto en el funcionamiento de las redes debido a que la unidad de funcionamiento es cualquier canal que inicia y termina en una determinada comunidad; así la autoridad, cualquiera que sea, garantiza el adecuado funcionamiento de su canal o del tramo de la red sobre el cual tiene jurisdicción. Pero aunque la coexistencia de distintas formas organizativas no tiene repercusiones en el ámbito del funcionamiento de las redes, sí tiene otros efectos, más allá de crear diferencias en cuanto a reconocer el acceso o no a las ayudas gubernamentales, crea brechas sociales y culturales entre los regantes.

Además de las unidades de riego de Tlalquiltepec y Huamuxtitlán, encontramos también la unidad de riego La Barranca de Coatlaquito A. C., la comunidad de Coyahualco y la comunidad de Santa Cruz (canal Coyahualco-Santa Cruz), la unidad de riego La Toma Directa A. C., las comunidades de Santa Cruz y Conhuaxco (canal San Narciso-Conhuaxo), la unidad de riego Los Huamúchiles A. C. y la comunidad de Conhuaxo (canal El Chahuil).

Son organizaciones legalmente constituidas cuyas decisiones son tomadas por un Comité de Riego electo dentro de una unidad de riego, que no necesariamente coincide con la organización corporativa agraria o comunal. En ellas las decisiones no son tomadas en las asambleas de ejidatarios o comuneros, o por los miembros de una comunidad; en las unidades de riego las decisiones se toman en la Asamblea General de todos los socios, o bien, con sus delegados (dos por cada uno): ejidatarios, colonos y de pequeña propiedad, sean de una o varias comunidades [Archivos de la Procuraduría Agraria, 2009: Acta constitutiva de La Toma Directa]. Además de introducir la figura de representación, las Asociaciones Civiles dan lugar a que la burocracia participe en los organismos de decisión, por ejemplo en el Consejo Directivo. Lo anterior se manifiesta en la participación de los miembros de algunas dependencias del gobierno federal, estatal y municipal en las reuniones, “con derecho a voz pero no a voto”; pero hay más, el Comité de Vigilancia de las A. C. está conformado por un presidente, un secretario y un vocal designados por la Conagua, y otro vocal representante del gobierno del estado. Se señala, además, que el Consejo Directivo, en coordinación con la Conagua y el gobierno del estado, diseñará la estructura operacional, la cual, una vez aprobada, no sufrirá modificación alguna.

Para completar el escenario las unidades de riego conformaron en la misma época una Sociedad de Responsabilidad Limitada de Interés Público y Capital Variable, denominada “Productores Agrícolas de la Unidad de Riego La Cañada Huamuxtitlán” (véase el acta constitutiva), organismo que aparentemente aún no ha cobrado vida. El mantenimiento de la boca-toma y el canal es responsabilidad de las comunidades de Coyahualco y Santa Cruz. La distribución por tandeo del agua se negocia con la comunidad de Coyahualco y no en una nueva institución donde cada una de las comunidades tiene representación. El cierre de regaderas para que el agua pase completa no la realiza un canalero contratado por la Sociedad de R. L., la realizan los jueces de aguas de cada comunidad, los cuales son recompensados por las comunidades que surten de agua.

Aparentemente los cambios en la organización no se reflejan de manera directa en el funcionamiento, lo que quizá se deba a que, como el diseño

de los sistemas y las redes no se ha modificado, el riego exige un funcionamiento en el que calzan las formas tradicionales y por ello son éstas las que prevalecen.

Si observamos el caso del canal de Coyahualco, donde se rompe el diseño tradicional de canales surtidos por su propia bocatoma, encontramos que durante el estiaje su bocatoma surte por medio de tandeos al menos a otras seis comunidades. Nos damos cuenta, además, que en este caso el agua es pagada, lo cual es un elemento nuevo en el funcionamiento del sistema. Lo anterior indica que es posible que los cambios se presenten con mayor facilidad cuando ocurren modificaciones en el diseño de la red hidráulica tradicional. Y esto aparentemente está en la base de una posible nueva intervención del estado. En agosto de 2009, en una reunión convocada por la Conagua y los ayuntamientos de Alpoyecá y Huamuxtitlán, se informó a los comisarios y comisariados de las comunidades de La Cañada que se daría impulso al proyecto “Modernización y Tecnificación de las Unidades de Riego Huamuxtitlán y Alpoyecá” (Conagua, 2009), el cual consiste en la construcción de un sistema de canales que sustituiría la tradicional infraestructura rústica y efímera, y la utilización de compuertas reguladoras, todo esto con la finalidad de optimizar la irrigación en la zona.

Este proyecto sería financiado por la Conagua, el gobierno del estado y la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol). Así, tenemos que existe la posibilidad de que un nuevo diseño hidráulico demande un nuevo funcionamiento organizativo que aún no se sabe si tendrá o no éxito, pero que seguramente desplazará la organización tradicional construida durante siglos de operatividad del sistema.

Ferguson [1994] plantea en su estudio sobre Lesoto que el desarrollo más allá de los objetivos trazados concretiza resultados no planeados ni previstos. Para Ferguson [1994] estos efectos se muestran en el ámbito político con la penetración de la burocracia y el control militar, además del político; y, en el caso estudiado, probablemente el control de la distribución del agua en la importante cuenca del río Balsas. En este planteamiento del estado subyace la imposición del paradigma moderno, con el lógico desplazamiento de espacios de vida y cultura cuya sostenibilidad ha sido demostrada por siglos de existencia.

POSDATA

La tormenta tropical Manuel, que afectó al estado de Guerrero del 13 al 15 de septiembre de 2013, provocó graves daños en 49 de los 82 municipios

que lo componen, tanto que fueron declarados zonas de desastre. Durante los dos días que el meteoro permaneció estacionado en Guerrero dejó un volumen de agua aproximado de hasta 795 mm, es decir, tres veces la cantidad promedio de lluvia esperada para el mes de septiembre.⁴

La región de la Montaña también resultó muy afectada, prácticamente las carreteras, caminos y brechas de todas sus comunidades sufrieron los estragos de la tormenta. En La Cañada de Huamuxtitlán, el río Tlapaneco inundó las comunidades de Santa Cruz, Conhuaxo y Huamuxtitlán, lugares donde por tres días tuvieron que cruzar la carretera en lancha para trasladarse de Tlapa a Puebla y viceversa. Se cayeron varios puentes, uno al inicio de La Cañada y otro más río abajo, además del puente que conecta las comunidades de Coyahualco, Santa Cruz y Conhuaxo con los municipios vecinos de Cualác, Olinalá y Huamuxtitlán, dejando incomunicadas a todas estas poblaciones durante casi un mes, hasta que los pobladores de estos lugares construyeron un puente provisional con la ayuda económica de los ayuntamientos de Cualac y Olinalá.

Se estima que se perdió gran cantidad de hectáreas cultivadas en La Cañada, pues el meteoro arrasó en algunos lugares tirando los trompezones e inundando los cultivos, dejando los terrenos anegados de arena, troncos y piedras. En Ixcateopan se inundaron 80% de sus tierras de riego, en Tlaquiltepec se perdieron 40 ha de árboles frutales (de mamey), es más, la corriente arrancó los árboles frutales y desarticuló los trompezones,⁵ los cuales agregaron piedras a la escorrentía y provocaron la destrucción total, no sólo de las huertas de frutales, sino también de otros productos cultivados. En Coyahualco se perdieron 1 000 m de trompezones y, según nuestros informantes, el agua cubrió y derribó el muro de piedras y sauces, destruyó huertos de frutales y causó también la pérdida total de sus cultivos.

Con respecto al canal del proyecto en construcción, financiado con fondos gubernamentales, estatales y municipales, los informantes comentan que tampoco esta infraestructura soportó los embates de la tormenta Manuel, el canal reporta fracturas y destrucción de alrededor de 400 m (datos de campo); y, aunque luego de la tormenta se ha estado reconstru-

⁴ Información obtenida de <<http://www.eluniversal.com.mx/ciencia/2013/tormenta-perfecta-danio-potenciado-80365.html>>, consultado el 5 de noviembre de 2013.

⁵ Hay que tomar en cuenta que en algunos puntos de Tlaquiltepec, Coyahualco, Santa Cruz y Huamuxtitlán, debido a la escasa humedad en el suelo y/o por las dificultades para conseguir las estacas que se utilizan para la construcción de los trompezones, los muros que contienen el golpe del agua del río son levantados con más piedras que sauces.

yendo, los regantes dudan de que el canal resista nuevas tormentas. Al preguntarles cuál es la solución para enfrentar el futuro, los regantes no dudaron en señalar que por lo pronto necesitan ayuda para volver a sembrar y ver cultivada La Cañada, pero eso pasa por empezar a reconstruir sus bocatomas y sus trompezones; añadieron que éstos son los que les han permitido por “siempre enfrentar la adversidad” y no ven otra manera de reconstruir sus campos y sus vidas.

CONCLUSIONES

La red hidráulica del río Tlapaneco muestra los problemas y la encrucijada en que se encuentra México en la búsqueda de respuestas coherentes para enfrentar la actual crisis del sector agropecuario. Puede advertirse que la tecnología y organización tradicional en manos de poblaciones campesinas no ha sido suficientemente valorada, pues el paradigma moderno y la lógica neoliberal que subyace en las políticas del sector tienden a obviarlas y constreñirlas. El grave problema está en que esas expresiones tradicionales conllevan culturas adaptativas que, al ser desarticuladas, reducen y dejan indefensos a los grupos sociales que las practican, particularmente en regiones como La Cañada, donde por efecto del cambio climático los fenómenos meteorológicos y las inundaciones se han incrementado, ofreciendo posibles escenarios de desastre.

Por qué no pensar en políticas que valoren lo desvalorizado, que contribuyan a construir alternativas para un sector de la población campesina que hoy por hoy se enfrenta de múltiples maneras al riesgo de la destrucción de sus espacios de vida y de su identidad.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos de la Procuraduría Agraria, Tlapa de Comonfort

- 2009 Acta constitutiva de la Barranca de Coatlaquito A. C., 2001, Acta constitutiva de La Toma Directa, A. C., 2001, Acta constitutiva de Los Ciruelos A. C., 2001, Acta constitutiva de Los Huamúchiles A. C., 2001, Acta constitutiva de Productores agrícolas de unidades de riego La Cañada, Huamuxtitlán, Guerrero, S. de R. L. de I. P. de C. V., 2001.

Cárdenas Guzmán, Guillermo

2013 "Tormenta perfecta: daño potenciado", *El Universal*, 23 de septiembre, <<http://www.eluniversal.com.mx/ciencia/2013/tormenta-perfecta-daño-potenciado-80365.html>>, consultada el 5 de noviembre de 2013.

Comisión Nacional del Agua (Conagua)

2009 "Modernización y tecnificación de las unidades de riego de Huamuxtlán y Alpoyeca", en *Proyecto*, México, Conagua.

Cressier, Paul

1995 "Hidráulica rural tradicional de origen medieval en Andalucía y Marruecos. Elementos de análisis práctico", en González Alcantud y A. Malpica Cuello (coords.), *El agua. Mitos, ritos y realidades*, España, Anthropos/Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet".

Escobedo, F.

1997 "El pequeño riego en México", en T. Martínez S. y J. Palerm (eds.), *Antología sobre pequeño riego*, México, Colegio de Postgraduados.

Ferguson, James

1994 *The Anti-Politics Machine. "Development" Despoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Gutiérrez, G.

2002 *The Expanding Polity: Pattern of the Territorial Expansion of the Post-Classic Señorío of Tlapa-Tlachinollan in the Mixteca-Nahuatl-Tlapaneca Region of Guerrero*, tesis de doctorado, Filadelfia, Pennsylvania State University.

Herrera Cipriano, Francisco

2006 *La montaña de Guerrero a fines del Porfiriato y la revolución maderista*, México, Grafococo-Universidad Autónoma de Guerrero.

Hunt, R.

1997 "Sistemas de riego por canales: tamaño del sistema y estructura de la autoridad", en T. Martínez S. y J. Palerm (eds.), *Antología sobre pequeño riego*, México, Colegio de Postgraduados.

Oeidrús-Guerrero

2009 Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Rural Sustentable, <<http://www.campoguerrero.gob.mx/>>, consultada el 21 de junio.

Palerm, Jacinta y Tomás Martínez Saldaña (eds.)

2009 *Aventuras con el agua. La administración del agua de riego: historia y teoría*, Texcoco, México, Colegio de Postgraduados.

Rodríguez, A., B. Hernández, L. Santos y J. Palerm

2013 "La Cañada de Huamuxtlán: estructuras organizativas para la distribución del agua", en J. Palerm y T. Martínez S., *Antología sobre riego. Instituciones para la gestión del agua: vernáculas, alegales e informales*, México, Biblioteca Básica de Agricultura, pp. 301-333.

Rodríguez, A., B. Hernández y J. Palerm

2010 "Sistemas de riego en la Cañada de Huamuxtlán: tradición y actualidad", *Tecnología y Ciencias del Agua* (antes *Ingeniería Hidráulica en México*), vol. I, núm. 4, octubre-diciembre.

Rojas, Teresa

2011 "Las presas de derivación en México: un caso de persistencia tecnológica prehispánica", *Revista Digital Universitaria*, vol. 12, núm. 10, octubre, <<http://www.revista.unam.mx/vol.12/num10/art97/art97.pdf>>, consultada el 20 de febrero.

Velázquez Martínez, Nora Yanek

2008 "El agua en la reproducción social de San Lucas Ixcateopan, montaña de Guerrero. Más allá del "trompezón" del río Tlapaneco", ponencia presentada en el coloquio: El Agua en la Historia y la Arqueología, Universidad Autónoma de Zacatecas, del 28 al 30 de agosto.

El chicle en Quintana Roo: sus caminos y voces

Raúl Arístides Pérez Aguilar
Universidad de Quintana Roo

RESUMEN: *La recopilación de datos, obtenidos mediante entrevistas hechas a varios chicleros, ha permitido ubicar aproximadamente los campamentos chicleros, así como la posibilidad de rescatar el léxico particular (mediante la aplicación de un cuestionario elaborado con la ayuda de dos de ellos) presente en las faenas de extracción y cocimiento de la resina. Las conclusiones a las que hemos llegado hacen ver que una gran cantidad de estos hatos chicleros se fueron transformando en poblaciones como Los Divorciados o Noh-Bec, que sobrevivieron a los pasos de la selva, y que el conjunto de palabras posee características especiales.*

PALABRAS CLAVE: *chicle, léxico, hato, caminos, testimonio.*

ABSTRACT: *The collection of data, obtained through interviews with several chicleros, has allowed the approximate location of the chicle camps to be established as well as opening up the possibility of rescuing the special lexicon (by applying a questionnaire developed with the help of two of them) present in the tasks of extraction and decoction of the resin. The conclusions we have reached show that a lot of these tapper groups were formed in towns such as Los Divorciados or Noh-Bec, which survived the steps of the forest, and that the lexicon has special features.*

KEYWORDS: *gum, vocabulary, herd, roads, testimony.*

INTRODUCCIÓN

Lo que hoy día es Quintana Roo fue creado por decreto el 24 de noviembre de 1902 como territorio federal por el entonces dictador Porfirio Díaz.¹ A lo

¹ Es necesario aludir a que una de las razones por las que fue creado el territorio federal de Quintana Roo era la necesidad de abrir caminos y desarrollar la infraestructura.

largo de ese mismo siglo había sufrido una serie de transformaciones políticas y territoriales que singularizan su corta historia. El 10 de junio de 1913 desaparece y se anexa a Yucatán, pero dos años después es reintegrado nuevamente como territorio con las mismas características que tenía. El 14 de diciembre de 1931 su extensión es repartida entre los estados de Campeche y Yucatán, sin embargo, el presidente Lázaro Cárdenas le devuelve sus antiguos límites el 11 de enero de 1936. Después de tantas vicisitudes, el 8 de octubre de 1974 se le otorga la categoría de estado libre y soberano por una iniciativa presentada al Congreso de la Unión por el entonces presidente de la República, Luis Echeverría Álvarez [véase Careaga: 1998].

El proceso de poblamiento de esta zona de México tuvo características especiales, ya que en los albores del siglo xx gran parte de los habitantes constituía una población flotante, pues los hombres llegaban sólo durante el periodo de la explotación del chicle (de junio a febrero), y como no hallaban condiciones de vida urbana ni otra forma de trabajo (aunque algunos se dedicaban al corte de maderas de marzo a junio), se regresaban a su lugar de origen, o bien, optaban por Campeche o Yucatán, que ofrecían mayores posibilidades de desarrollo.

Si se atiende a que la población que explotaba el chicle y se dedicaba al corte de madera sirvió para poblar la selva quintanarroense,² ¿dónde se hallaban los caminos terrestres —llamados caminos de herradura, veredas de indios o caminos de hacha y machete— que iban de las centrales a los hatos? [Bautista: 1998].³

ra mínima para fomentar la colonización de la zona y al mismo tiempo pacificar a los mayas rebeldes, procesos que Yucatán no podía costear.

² Fue éste un proceso de poblamiento donde privaba una concepción utilitarista de un ecosistema muy rico, lo cual sustentaba el apoyo de actividades extractivas, más que una verdadera gestión del poblamiento de la frontera (para más detalles puede verse el prólogo de Carlos Echarri al libro de Allan Ortega publicado en 2012).

³ Sobre la hechura de estos caminos, que partían desde Chetumal, Bautista [1998: 23] dice que después de realizar los trámites de rigor “se inicia luego una caravana hacia el interior de la selva, donde se habrán de instalar los hatos chicleros. La forman hombres, algunas mujeres y, en ocasiones, niños, y a ésta se agregan animales, como mulas, cochinos y gallinas, y se hace acopio de todos los utensilios que podrían ser necesarios para la larga temporada. El avance era lento y penoso, realizado en buena parte a golpe de machete, en busca de zonas poco explotadas. Los grupos podían ser desde 25 hasta más de 100 personas, de acuerdo con cada concesión, y la duración de la marcha era de cinco a diez días en el mejor de los casos. Una vez definido el punto central de cada grupo, que debería estar cerca de algún pozo o una aguada, los monteros localizaban los árboles que serían picados y determinaban dónde haría su jacal cada uno de los chicleros. Así daba inicio cada temporada”.

Además de estos hatos estaban las centrales que manejaban los permisionarios⁴ y que albergaban a un número mayor de chicleros. En 1955, de un total de 17 cooperativas, aparecen en nómina 1 727 individuos, mientras que en 10 grupos manejados por los permisionarios son un poco más de 1 000 hombres los enlistados. Si se toma en consideración que un hato se conforma de 25 hombres aproximadamente, tendríamos que en la temporada 1955-1956 estos 27 grupos de hombres formaron casi 110 hatos en la selva; y no sólo eso, sino que al ser campamentos, su número se multiplica considerablemente.

Ahora bien, hay que recordar que, en 1929, Moisés Sáenz hizo un recuento de la población durante la temporada chiclera: 8 000 chicleros,⁵ 2 000 indios, 2 000 empleados y poca gente más. Es decir, esos 8 000 hombres tuvieron que formar 320 hatos aproximadamente y, si se toma en cuenta su movilidad en medio de la selva, el número se elevaría a casi 1 000 distribuidos en tres sitios diferentes. Establecer la ubicación de esos hatos, si bien no la totalidad de ellos, es uno de los objetivos de este trabajo.

⁴ Durante la temporada de 1955 a 1956 algunos de los permisionarios operaban en Felipe Carrillo Puerto, como Juan de la Cruz Centeno, Víctor M. Mendoza y Ruperto Prado; otros más en Mérida, como Humberto Rodríguez y Jorge González Avilés; otros más en Leona Vicario, como Eduardo Rodríguez León. En Central Hidalgo operaban Enrique Vales Monforte y Felipe Álvarez Esperón; en Central Los Reyes, Alonso Martín Lezama, y en la central Kilómetro 50 y Puerto Juárez, Omar Rodríguez.

⁵ De ellos dice Salvador Toscano [1920: 8]: “Esta gente chiclera es indiferente a la vida y no se preocupa por el porvenir; todo lo que ganan en la temporada lo gastan inmediatamente en borracheras, y cuando llega la hora de trabajar nuevamente, ya están debiendo regulares cantidades de dinero”. Ramón Beteta [1937: 14] dice que “el contacto con la naturaleza, el trabajo en el campo y la falta de un patrón directo les ha dado [a los chicleros] una psicología de hombres libres, aunque indisciplinados y sujetos a sus vicios y a la presión económica en que viven”. Moisés Sáenz, el subsecretario de Educación Pública, quien visitara Quintana Roo en 1929, habla sobre el origen de los “gambusinos de la selva”, como él los llamó: “Éstos que ahora son chicleros fueron, cuando la bonanza en Tampico, trabajadores de los campos petroleros, o han sido ferrocarrileros, soldados, cargadores, gente sin oficio, habiéndolos tenido todos”. Además de que año tras año “vienen de Belice, por Payo Obispo, cruzando el río Hondo; de Tizimín y Valladolid, procedentes de Yucatán y Campeche; entran por Puerto Morelos y Tancah, los que fueron traídos en barcos especiales fletados en Tuxpan. 6 mil u 8 mil llegan así cada año de Veracruz y Tamaulipas; de San Luis y de Jalisco; de México, Oaxaca, Tabasco, Campeche, Yucatán”. Dice, además, que el chiclero, después de tantos meses de agobiante trabajo en la selva, derrochará su dinero “en una camisa de seda, un par de zapatos amarillos, un sombrero tejana, y una loca y prolongada orgía, desquite de ocho meses de selva y soltería” [véase Careaga, 1998: 148-149].

La población indígena se incorporó a la producción de chicle a través de Francisco May, su jefe,⁶ quien la explotó y la integró al mercado capitalista; de ahí que se pueda afirmar que en Quintana Roo el chicle fue el vencedor de la resistencia maya.

Este proceso de poblamiento tuvo dos factores en su contra: la falta de caminos y el tipo de formación de campamentos móviles,⁷ que impedían —por la misma condición nómada que exige la explotación del chicle y de la caoba— la formación de núcleos poblacionales, ya que éstos debían tener una central cerca de la costa o del río Hondo, o bien, junto a los pocos caminos que iban a Peto y Valladolid en Yucatán. Debido a las circunstancias de alejamiento del centro del país y a la falta de vías terrestres internas, no se cuenta con datos fidedignos sobre la población total de la zona, y menos aún de los hatos chicleros.⁸

La falta de caminos terrestres ya había sido evidenciada en 1916 por el ingeniero Salvador Toscano, cuando junto con Pedro Sánchez llegó a Quintana Roo al frente de la Comisión Geográfico-Exploradora: “El trabajo era más difícil de lo que a primera vista parecía, por la dificultad de penetrar en el bosque, debido a que no solamente no hay caminos, ni siquiera veredas, siendo indispensable abrir pequeñas brechas para penetrar en el bosque”

⁶ Amado Aguirre, jefe de una comisión nombrada por el presidente de la República, Plutarco Elías Calles, para el estudio de Quintana Roo, menciona en su informe que, en 1925, el general Francisco May, cacique máximo de la zona de Chan Santa Cruz (hoy Felipe Carrillo Puerto), obtuvo una utilidad de 40 000 pesos por el chicle vendido por él personalmente [Villa Rojas, 1977: 135]. En 1918 Francisco May fue llevado a la Ciudad de México por el gobernador Octaviano Solís, donde se le reconoció el grado militar. Ahí firmó un tratado de paz con el presidente Venustiano Carranza, quien le dio 20 000 ha en concesión y el ferrocarril que unía las poblaciones de Santa Cruz de Bravo con Vigía Chico en la zona maya.

⁷ Estos campamentos se van moviendo conforme se avanza en el monte buscando zapotales o manchones de caoba. Distan tres o cuatro leguas uno de otro aproximadamente. Cuando se agota el recurso se avanza hasta hallar otro sitio propio para continuar con la explotación.

⁸ Es lógico pensar que, debido a la falta de un camino transitable, muchos de los hatos chicleros y madereros quedaron sin censarse. En 1910, aparecen por primera vez en los censos 341 habitantes de la Montería de Isla Mujeres; en 1921, se cuentan 204, y 60 en las monterías de Tulum y Playa del Carmen, respectivamente; en Cozumel son 208; en Payo Obispo se hallan 151 pobladores de estos hatos —11 mujeres y 140 hombres—. Más tarde, en 1930, son censados seis hatos chicleros deshabitados en la población de Payo Obispo (hoy Chetumal) y dos en Cozumel. Ya antes, en 1895, habían aparecido censadas 28 cocineras de paso en la zona de Cozumel, y es posible que se tratara de mujeres de los hatos chicleros de las islas del norte del estado, ya que en los barcos no se acostumbraba llevarlas.

[Toscano, 1920]. En 1920 el mismo Toscano describe parte de su penoso andar por esas tierras olvidadas, a las cuales había visitado por segunda vez en enero de ese año, y concluye su informe insistiendo en la necesidad de dotar de vías de comunicación fáciles a la lejana región para lograr que se colonizara pronto y así alejarla de la tutela de la colonia inglesa de Belice.

EL CHICLE

El chicle, que resulta de la deshidratación de la resina del chicozapote (*Achras zapota*), ya era conocido por los indígenas mayas, quienes lo llamaban *sicté* y lo obtenían extrayendo la resina mediante procedimientos ancestrales,⁹ con la cual después preparaban barras blancas que envolvían en hojas de maíz o de otra planta para procurar su endurecimiento. Lo usaban en algunas ceremonias religiosas, también para limpiar la dentadura y principalmente para mitigar la sed [Poot, 1982: 12].

La explotación del chicle en Quintana Roo dio inicio aproximadamente en 1880 con la Compañía de la Costa Oriental y El Cuyo y Anexas, que ocuparon la parte norte del territorio federal. En 1915 comenzó la explotación sistematizada en las zonas sur y norte, pues la parte central del estado se hallaba ocupada por los mayas rebeldes. De manera general, la explotación del chicle en Quintana Roo ha pasado por tres periodos, siendo el que va de 1942 a 1943 el más importante, ya que en él se alcanzó una producción histórica de 3460 toneladas [Ramos Téscum, 1994: 72].

Actualmente en Quintana Roo son 27 cooperativas y 5 secciones las que se dedican a la extracción y comercialización de la resina. Ésta se produce en los terrenos ejidales de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y Othón P. Blanco —en el centro y sur del estado, respectivamente— y da ocupación a alrededor de 3500 productores [Ramos Téscum, 1994: 73].

La incomunicación de Quintana Roo con el resto de México por la falta de caminos terrestres fue hasta hace pocos lustros una característica de esta zona de la península de Yucatán.¹⁰ Convertido en una colonia penal llama-

⁹ Tal vez el procedimiento sea el mismo que me explicó un chiclero: se hacen las incisiones al árbol y en la base de éste se deposita una palma asada de chit (*Thrinax radiata*), en forma de cono, para concentrar la resma, “Tal vez así le hayan hecho los mayas antiguos que, según sé, ya conocían el chicle” (testimonio de don Ponciano Argüelles).

¹⁰ En *Los caminos de México* [Secretaría de Obras Públicas, 1964] se menciona que entre 1959 y 1963 los trabajos de caminería en México finalmente comunicaron por vía terrestre a Quintana Roo con la capital del país.

da Cuerpo de Operarios en los inicios del siglo xx, Quintana Roo recibía por mar, en barcos de la flotilla del Caribe, desde sacerdotes y periodistas, hasta diputados y políticos disidentes del régimen porfirista. Por mar llegaban los comestibles y las personas, y también por la misma vía salía del país la producción de chicle y de maderas preciosas. No existía otra manera de transportarse hacia y desde Quintana Roo. Así es que, dadas estas circunstancias, el transporte marítimo en el norte y fluvial en el sur tuvieron cierto despunte. Por mar llegaron los llamados “tuxpeños” hacia 1915, quienes, según los conocedores del oficio, llegaron a ser los mejores chicleros de la región; por mar llegaron también los gobernantes y sus comitivas de administración, y por la misma vía llegaron los primeros maestros rurales [Careaga, 1998].

La comisión encabezada por Ulises Irigoyen, que visitara la entidad en 1934, imprimió en su informe las condiciones deplorables que existían en Payo Obispo, “pues en toda aquella zona la falta de medios de comunicación terrestre y marítima, y el estado de abandono de los servicios, mantienen en la más triste condición a los moradores del lugar” [Irigoyen, 1934].¹¹ Los informes seguían viajando muchos kilómetros para ser evaluados y desarrollados, sin embargo, ninguno de los proyectos se llevó a cabo, y tuvieron que pasar muchos años para que al menos la carretera Chetumal-Peto (iniciada en 1940) fuera una realidad.

Sobre la relación del hombre con los caminos, el profesor Santiago Pacheco Cruz comenta: “La cuestión de caminos no preocupa ni interesa a los indígenas; se sienten muy felices con tener los que conducen a sus milpas. Cuando en las reuniones a las que los convocábamos les decíamos que abrieran caminos, nos respondían sin titubear que estaban mejor así, porque así nadie los molestaba ni importunaba con sus visitas, y si insistíamos, como buenos observadores, decían: ¿por qué el gobierno no manda abrir los caminos que de Santa Cruz conducen a Peto o a Valladolid para darnos el ejemplo...?” [1934: 10].¹² Continuando con el tema, el profesor decía que,

¹¹ El mismo Irigoyen [1934: 250] relata en sus memorias de viajes lo que vio en Quintana Roo: “lo único bueno que hizo el general Bravo durante su matanza de indígenas fue la construcción de una vía angosta en una distancia de 52 kilómetros. Ésta es la que une al puerto con la apartada villa, y hoy, es la forma de comunicarse más rápidamente con el interior. Todo lo demás son simples brechas y veredas por donde sólo transitan los indios”.

¹² Es justo hacer alusión aquí a la actitud de aislamiento que demostraron estos indígenas, quienes tal vez ya habían olvidado la red de caminos que tuvo la región yucateca en la antigüedad, o bien, nunca la conocieron debido a que desapareció bajo la maleza tropical o a que las piedras con las que estaba construida se utilizaron en la construc-

si se toma en cuenta que para llegar a los pueblos se necesitaban de seis a ocho horas en caballo, se puede concluir que éstos estaban considerablemente distanciados unos de otros, a lo cual se sumaban las dificultades que los arrieros tenían que enfrentar en su jornada diaria, y sin quienes las mercancías no llegaban a los hatos ni el chicle a las centrales. Es decir, sin las arrias no había nada.

Fue en la década de los treinta cuando algunos contratistas introdujeron el avión como medio de transporte en sus negocios de chiclería. A pesar de la pronta propagación del transporte aéreo, las arrias seguían siendo muy útiles para la extracción de la resina, pues había muchos lugares de difícil acceso. Con todo, la actividad chiclera de hecho fue el factor que desarrolló la aviación en el sureste de México.

Pero, ¿cómo eran en realidad estos caminos en medio de una selva que los devoraba ferozmente cuando terminaba la temporada de extracción de la resina y no eran utilizados o ensanchados por los tumbadores de caoba y cedro durante la época de secas? ¿Dónde estaban situados geográficamente y cuántos eran los hatos chicleros en toda la gran extensión que cubre la selva quintanarroense? ¿Qué población tenían? ¿Cómo vivían estos hombres en medio de la selva, que no les ofrecía ni seguridad ni comodidades sino, más bien, peligros y precariedades? La historia oficial no siempre revela la realidad de estos hombres, sus andanzas y caminos, sus angustias y su trabajo.

Para dar respuesta a estas inquietudes hubo que recurrir a la entrevista directa; sólo mediante ella se logró recuperar de la memoria de estos hombres viejos, si no la ubicación exacta de los hatos, al menos una aproximación lo más real posible de ellos. Pude rescatar al mismo tiempo su visión de la selva y de su trabajo¹³ ejecutado en medio de ese infierno verde y, asimismo, sus palabras impregnadas de neologismos y significados singulares,¹⁴ palabras que migraron desde Tuxpan, Belice, Guatemala y

ción de otros senderos con fines comerciales y no religiosos, como la mayoría de los *sacbeob* de los antiguos mayas. Al asumir esta actitud defendían su territorio de la invasión y la destrucción que provoca la modernidad.

¹³ La visión que tienen estos hombres de la “montaña” radica en la valoración de su espacio, tanto por sus características naturales como por su ubicación, para ellos es la Gran Madre, la que todo lo da y la que todo lo quita, a la que se tiene contenta cuando se aprovechan razonablemente sus recursos, porque si la explotación es excesiva, produce huracanes que envía como señales para que el hombre aprenda a respetarla.

¹⁴ Algunas de ellas son verdaderos neologismos en español, usadas solamente por los miembros de esta comunidad lingüística de lengua especializada, un ejemplo es la palabra *shalbec* (del inglés *shoot bag*), usada solamente en el sur de Quintana Roo por

Honduras hasta aquel territorio casi despoblado del sureste mexicano para describir la realidad de un sitio semejante, del que provenían estos hombres rudos.¹⁵ En los mapas 1 y 2 se compendia el intento por mostrar dónde se hallaban estos hatos chicleros, algunos únicos y hoy desaparecidos por la selva, otros, herederos de una mejor suerte.

LOS CAMINOS DE LOS CHICLEROS

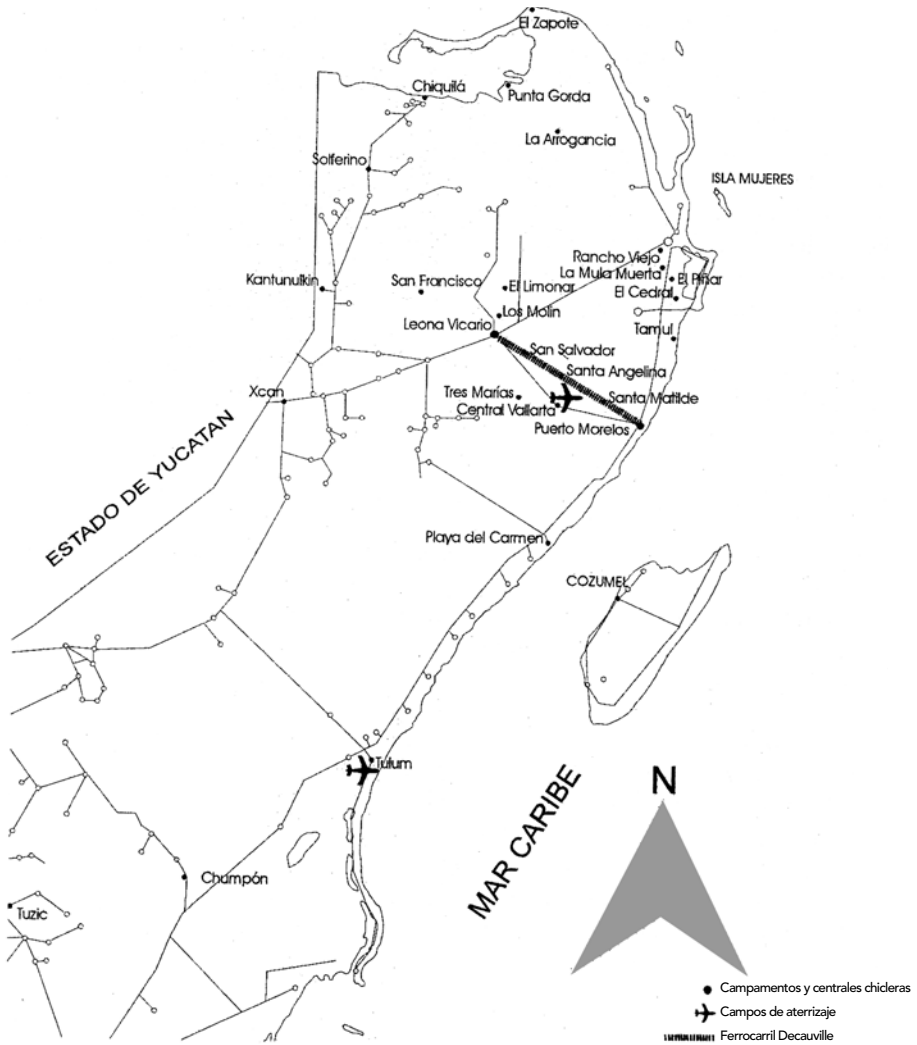
A pesar del tiempo transcurrido, la memoria de los chicleros ha arrojado abundantes testimonios acerca de la localización de los diversos caminos y de los diferentes campamentos o hatos en los que desarrollaron un trabajo que, si bien no los enriqueció, marcó en ellos un modo de vida hoy difícilmente concebible.

Cedo ahora la voz para que sean ellos mismos quienes den cuenta de los derroteros que siguieron en la ruda tarea de extracción del chicle. El lector puede seguir con atención estos relatos y observar los mapas para ubicar de manera aproximada los hatos que han logrado rescatar de sus recuerdos estos chicleros y arrieros. Dadas las características de este trabajo, presento solamente el testimonio de algunos de estos hombres, testimonios recogidos en Chetumal, Noh-Bec, Felipe Carrillo Puerto y Cozumel durante 1996 y 1997.

influencia del creole de base inglesa que usaban los chicleros llegados de Belice; otro es la palabra *guisandero*, que es el 'sitio de la cocina donde está el fuego', la cual se deriva de *guiso* con una *n* interfijal y de significación especializada, ya que en ese sitio no se cocina, sino que se guisa la comida, se calientan tortillas, puesto que el chicle se cocina en el cocinadero. El DRAE registra el significado de esta voz como 'persona que guisa la comida', significado muy distinto al que yo obtuve de los encuestados en Quintana Roo.

¹⁵ El número 7 del semanario *Colonial Guardián*, publicado en Belice de 1882 a 1907, contiene una nota en la que se habla de las condiciones deplorables en que llegaban los chicleros a trabajar al territorio federal de Quintana Roo, después de largos días de viaje por mar, y de las que imperaban en la mayoría de los hatos que eran abastecidos desde Payo Obispo (hoy Chetumal), donde, además de las tiendas surtidoras de productos, estaban la aduana, las bodegas en las que se almacenaba el chicle y las oficinas de los contratistas. En medio de aquellas lamentables condiciones de vida la lengua transita y llega a Quintana Roo, se asienta y difunde en Cozumel, Payo Obispo, Bacalar, Tihosuco, Chachoben o Xcalak. Con el tiempo su uso se fue generalizando en la región y arraigándose en los habitantes nativos, es decir, las centrales y hatos chicleros fueron los focos de irradiación de estas nuevas voces que designaban realidades nuevas para algunos pobladores. Los dialectos —tuxpeño, hondureño, guatemalteco, beliceño— tuvieron contacto en toda la geografía quintanarroense, se mezclaron y cumplieron con su misión de comunicar.

Mapa 2 Los caminos del chicle



Fuente: elaboración del autor.

Ponciano Argüelles

Trabajó en el chicle de 1928 a 1955 en varios lugares de Quintana Roo. Se inició cerca de lo que hoy es Cancún en varios campamentos, como La Mula Muerta, El Pifiar y El Agua Apestosa, por el rumbo de un rancho llamado Buenaventura, donde trabajó con un contratista que metía alrededor de 500 hombres y los distribuía en unos 20 campamentos. De este rancho salía un camino de herradura, y a siete u ocho kilómetros estaba La Vega, donde estuvo el Banco de Londres, y de ahí salía otro camino hasta llegar a un lugar llamado Taamul, que estaba como a una legua de Paamul. De Leona Vicario salía una vía de ferrocarril que tenía cuatro estaciones: San Salvador —a nueve kilómetros—, que fue campamento chiclero, Santa Angelina —central chiclera—, Santa Matilde y Puerto Morelos. Trabajó también en Tres Marías, Los Molín, El Calabazar y El Limonar, cerca de Leona Vicario; también en Moctezuma, donde estaba la central de los hermanos Baduy, quienes metían de 400 a 500 hombres que buscaban el rumbo de La Arrogancia y sacaban el chicle por Punta Gorda, que también era central de estos dos hermanos. En el sur, trabajó en Laguna Guerrero como trabajador libre. Por ese rumbo estuvo en Xtocmoc, a donde se llegaba por un camino en la orilla de la laguna de Bacalar; ahí estuvo en los campamentos El Fogón, Santa Cruz Chico y Buenavista. Más al sur trabajó en Estero Franco, Central Flores y Los Lirios, estos dos últimos lugares tenían pista de aterrizaje.

La avanzada edad de este hombre (81 años) confirma, por un lado, un tipo de vida sano en la selva y la convicción de permanecer en ella desarrollando este rudo trabajo; y por el otro, una experiencia de vida amplia que recorrió gran parte del territorio quintanarroense, y lo más importante, una memoria brillante que compendia lo más destacado de este andar montaraz.

José Cáceres

Trabajó en el chicle como 40 años, y para ir a sacarlo tenía que caminar 15 o 16 kilómetros diariamente del trabajador al hato, ida y vuelta. El chiclero tiene su propio rumbo y casi nunca se pierde. Estuvo en Central Flores, Los Cantiles y Río Escondido; luego en Laguna Guerrero, Juan Sarabia, Polinkín y El Parnaso. De ahí trabajó en la central El Pulguero y en los campamentos Dos Aguadas, El Gallito, La Pasadita y finalmente en Los Lirios. Ahora todos son pueblos y tienen carretera, pero en ese entonces era pura brecha de mula. Luego estuvo en Cocoyol en dos campamentos: El Mameyal y Dos Amores; y en Sacxán en el campamento llamado Los

Monos. En ese tiempo decían que había unos 3 000 chicleros en el monte, y sin duda así era, porque un solo contratista metía 300 hombres y éstos movían sus campamentos cuando se acababa el chicle y todo lo llevaban tres o cuatro leguas adelante; sólo las casas o hatos se quedaban y se volvían a usar por otros chicleros cinco o seis años después, o por los tumbadores de caoba, aunque muchos desaparecieron porque el clima cambió y ya no llovía como antes, por lo que no había agua.

La experiencia de este hombre no sólo hace ver las condiciones que existían en Quintana Roo hace varias décadas en cuanto a caminos y otras vías de comunicación, las cuales acarreaban precariedades notorias en las viviendas y formas de vida, aunque también muestran la valentía de la gente para sobrevivir en un medio hostil, sin vacunas y con un promedio de vida bajo.

Isidro Quiterio

Trabajó con su padre en Belice y Guatemala. De Cocoyol caminaba entre la selva más o menos una semana, pasando por La Unión, Blue Creek y Dos Lagunas, que era el primer campo aéreo en el departamento de El Petén en Guatemala. Trabajó en Cocoyol en los campamentos Tubrús, La Llorona, El Cambio, El Corozal, El Naranjal, La Juventud y Aguada Seca. También en El Pilón y Cuatro Leguas en el ejido de Juan Sarabia y Pucté, respectivamente.

Este hombre fue el que ayudó mucho en la elaboración del cuestionario, pues su plática estaba llena de términos propios de la lengua de los chicleros. Con paciencia y espíritu de colaboración, sus comentarios fueron la semilla que estructuró el conjunto de preguntas que luego pudieron aplicarse a otros temerarios chicleros.

Gabriel Córdoba

Trabajó casi 30 años, primero como arriero y luego sacando chicle. Recuerda claramente el campamento El Pocito, que estaba a tres leguas de Laguna Guerrero, al oriente estaba El Chilar, luego La Unión, Lágrimas, El Toro y Los Cocos. Luego laboró en Ramonal, a cinco leguas del cual estaba la primera hornada, que se llamaba El Ramonalito, allí se le daba de comer a las bestias un árbol que se llama ramón; a 12 leguas estaba Central Balito, luego Hauactal, después Sabanita, que era la última central de la cooperativa Quintana Roo. Luego trabajó en Chacchoben, Noh-Bec, Petcacab y Polinkín, de donde salía el chicle en avioneta rumbo a Peto para la com-

pañía Wrigley. Estuvo en Tres Garantías, Botes, Agua Blanca y Chunabá, de donde salía un camino para Dos Aguadas, y cerca de ahí estaban los campamentos Las Galeras, El Naranjal y El Tasistal, de este último salía un camino hacia Estero Franco. Cerca de Tres Garantías está Los Tornillos, de ahí al poniente se llegaba a La Pasadita y Dzibal, donde había mucho lagarto y cacería. Trabajó también en Las Palmas y Polyuc, cerca de Kilómetro 50 (hoy José María Morelos), de esa central había 9 leguas hasta El Llano Grande, y de ahí 7 a El Plan de la Noria, 12 leguas a Puerto México y 10 a Los Lirios. Adelante de Puerto México está el bajo de El Tecolote, de donde se puede llegar a La Garcita. Hacia abajo está Las Pailas y El Huasteco. Cerca está el bajo de La Invencible y de ahí se llega a Central El Mexicano. A veces salía de Santa Cruz Chico al Kilómetro 50 y caminaba durante cuatro días, dormía primero en Noh-Bec, Yoactún, Polyuc y finalmente en el Kilómetro 50. En total eran 20 leguas. Cuando pegó el ciclón Janet en 1955, caminó desde Caña Brava hasta San Antonio Soda entre el lodo y la muerte. En el ejido de Caobas estuvo en Las Pailas, Caña Brava, El Habanero y Dzibal. De la zona de Carrillo Puerto conoció Xhazil, Hazil, El Porvenir, Los Divorciados, La Gloria y La Sabanita. De Bacalar pasó a La Garcita, como a dos leguas de Los Lirios hay un campamento que se llama Los Lirios Viejos, y de ahí pasó a El Niño Perdido, donde había lagartos. A 22 km de Xtoctmoc estaba La Virtud, y de San Antonio salía un camino para un campamento que en 1950 se llamaba Reforestación y Pozo San Pedro.

Con 73 años, este hombre señaló en un mapa, durante varias sesiones, todos los hatos que conoció en las varias décadas que se desempeñó como arriero y chiclero. La señalización no resultó fácil de hacer, y a él se debe la ubicación —aproximada— de los campamentos chicleros, hoy día tragados por la espesura de la selva.

Rogelio Forbes

Se salía de Chetumal en barco rumbo a Bacalar, pasando por los arroyos. Ahí trabajó en Xtoctmoc, El Cenote, Charco Verde, Las Tortugas, Petcacab, Polinkín, Los Monos y El Charcal. Además, de Santa Cruz Chico salían la Petronila, Fanchote y Santa Elena, que eran barcos que llevaban el chicle hasta Chetumal. También estuvo en La Campechanita, Los Tornillos y Central Hidalgo, ya casi pegado a Campeche y a Guatemala. Generalmente se trabajaba de mes a mes y medio en cada sitio, y cuando se acababa el zapote se cargaba con todos los tiliches y se iba a otro lugar.

Hoy hombre de ciudad, ayer franco chiclero, este personaje hizo ver en su plática las grandes necesidades que la gente tenía en este rincón de

México, la precariedad de una preparación profesional para la vida y el gusto por el trabajo montaraz. De todo ello parece haber extraído una gran enseñanza: “nosotros sólo estamos de paso, la selva seguirá dando lo que sabe dar y el hombre sabrá hasta dónde recoger este regalo”.

Los anteriores testimonios —que son sólo una mínima parte de los recogidos— permiten rescatar una forma de vida hoy ya inexistente, y además son la prueba fehaciente de la intrahistoria de los caminos y génesis de varias poblaciones quintanarroenses.

Los estudios económicos e históricos resumen en pocas líneas distancias de varios kilómetros entre un ható y la central, por ejemplo: “el chicle se concentraba en Carrillo Puerto para luego ser transportado a Vigía Chico y Cozumel, Quintana Roo, así como a Peto, Yucatán” [Ponce, 1990: 7]. Sin embargo, ¿de qué zona y cómo se obtenía la resina, cómo se transportaba el chicle, en qué forma, en cuánto tiempo y en qué condiciones? Sólo los arrieros o los mismos chicleros pueden responder estas preguntas, algunos de los cuales dan respuestas muy detalladas, incluso con la descripción topográfica de la región o los quintales que soportaba cada bestia.

Ahora bien, ¿por qué los hombres llaman caminos de cruces a las vías que transitaban? Al mencionarlos no están aludiendo a los ramales o entronques de dichas vías, sino a las cruces que quedaron allí sobre los cadáveres de varios de ellos en pleno corazón de la selva. Las muertes eran por varias causas: caídas de los árboles originadas por el corte accidental de la lechuguilla que soportaba al chiclero o mordeduras de víbora, pero principalmente por pleitos entre el personal.

“Hubo muchos accidentes —según testimonio de Francisco Puc—, muchos chicleros quedaron enterrados en la selva: los mordía una culebra o se les cortaba la soga, o entre ellos se mataban por alguna mujer, la cocinera u otra. Yo vi muertos de caída y a mano de otro; les poníamos su crucecita y se le daba parte al jefe de campo”. Cuenta Herrera [1946: 156] que los indios de Quintana Roo “viven en jacales aislados uno del otro, o a distancias a veces de varios kilómetros y solamente unidos por un “picado”, es decir, por una vereda que sólo ellos transitan y en la que sólo han doblado las ramas de las hojas”, pues en el territorio no hay ferrocarriles ni caminos; la selva ocupa la mayoría del territorio.

En el cementerio de Noh-Bec, Manuel Mejido, un reportero de un diario capitalino, descubrió una lápida en la que puede leerse: “Aquí yace Aquiles Fuentes López, muerto a manos de Gregorio Hernández el 19 de marzo de 1936”, que es el sumario de un pleito entre chicleros, uno de tantos que allí ocurrían [Bautista, 1998: 26].

Otro camino que a veces tomaba la vida de un chiclero era la locura; el mismo Beteta [1937: 22-23] cuenta una historia que le fue referida cerca del río Hondo. Según le contaron, un hombre se extravió al perseguir a un pavo de monte y “ocho días después se presentó a uno de los hatos un hombre macilento, con la faz desencajada, perdida la razón, que llevaba en su puño un pavo de monte totalmente corrompido”. Este hombre resultó ser pariente lejano de la madre de quien esto escribe, quien le refirió la anécdota muchos años antes de que la hallara documentada en el texto de Beteta.

LAS VOCES DE LOS CHICLEROS

Las historias de estos gambusinos de la selva podrían prolongarse para tratar de descubrir los misterios de estos caminos montaraces. Baste con mencionar que, amén de lo realizado por estos hombres en materia de comunicación en la selva tropical de Quintana Roo, su lenguaje especializado ha producido términos de gran vitalidad entre ellos. Formas lingüísticas como *trabajadero*, *chiclerada*, *guisandero* y *picadero* son neologismos en nuestra lengua acuñados por estos hombres en su necesidad diaria de comunicación, y que, si bien no son registrados por el *Diccionario de la Real Academia Española*, son de uso común en la región, uso que es alimentado en gran medida por la lengua maya que, en calidad de adstrato, ha influido en el nivel léxico otorgándole a esta habla un colorido y matiz especiales.

En la recopilación de los materiales lingüísticos se empleó el método conocido como “palabras y cosas”, que parte de la idea de la migración de una lengua a otra, o de un dialecto a otro, de las palabras y las cosas que denominan, de modo tal que el grupo social o el pueblo que las recibe enriquece a la vez su lengua y su cultura material.¹⁶ Es así que, mediante la

¹⁶ El método etnográfico “palabras y cosas” (*Wörten und Sachen*) ha sido muy útil en las tareas para desentrañar la historia de la lengua, y ha sido usado en los trabajos de geografía lingüística para saber, por ejemplo, cómo la palabra *blank*, de origen germánico, logró desplazar el uso de *albo* en la España del siglo VIII, o cómo el grecismo *spatha*, en franca competencia lingüística, sacó de la lengua del pueblo a *gladius*. Con este mismo procedimiento se ha podido saber de qué manera la voz mozárabe *kone-lyo* fue reemplazada por la castellana conejo en Toledo hacia 1100 d. C. a pesar de la gran población mozárabe que habitaba la ciudad. Del mismo modo, en este estudio puede apreciarse la suerte de voces, como *shalbec*, que significa ‘bolsa grande en la que el chiclero lleva todo su equipo de trabajo’, que proviene del inglés *shoot bag*, asentada solamente en el sur de Quintana Roo y llevada al norte de río Hondo por los chicleros beliceños con la pronunciación peculiar del creole de base inglesa que se habla en ese

pregunta indirecta —que consiste en describir lo que se desea saber cómo se denomina en el habla local a fin de que el informante comprenda lo que se le está preguntando y pronuncie el nombre correspondiente sin sugerirle respuesta alguna— obtuve una lista de formas que sobrepasa las 150 denominaciones, las cuales me han permitido acercarme a la idiosincracia, costumbres y peculiaridades del grupo social que forman los chicleros.¹⁷

Apojado por los mismos chicleros, y excavando en sus recuerdos, estos hombres convirtieron el escaso cuestionario que me servía como guía de entrevista en un cuestionario de extensión considerable. Dicho cuestionario fue modificándose —a veces en cada entrevista surgían nuevas denominaciones— hasta formar una unidad homogénea que cubre todas las actividades del rudo trabajo en el monte. La coherencia de esta guía de cuestiones se basa en que está estructurada en varios campos semánticos que permiten conjuntar, de manera ordenada y sistemática, palabras y fenómenos seme-

país centroamericano, o bien, como *chuzo*, que significa ‘herramienta que se pone el chiclero en los pies para poder escalar el árbol con facilidad’, documentada en Cozumel y llevada hasta esa isla hacia 1915 por los chicleros llamados tuxpeños (de Tuxpan, Veracruz), y que en Chetumal significa *espolón*. En estos dos ejemplos podemos ver cómo las palabras llegaron a Quintana Roo junto con la cultura que las envolvía y lograron enriquecer el lexicón de los habitantes nativos y de otras regiones que ya se hallaban explotando la selva. Esta situación de palabras migrantes es clara si vemos que en Cozumel los chicleros encuestados no usan la palabra *shalbec* como en Chetumal, sino *costalia*, y que en Chetumal prefieren utilizar la palabra *espolón* en vez de *chuzo*, la que se emplea en la isla.

¹⁷ La singularidad de esta comunidad lingüística reside en su léxico especializado, de él podemos extraer las siguientes características: formaciones por apócope: *chamol* por *chamolsóchil*, conservación de la antigua *h* aspirada: [xáto] por [háto]. En cuanto a la formación de palabras podemos encontrar *picamonte*, *jalayegua*, *enconchar*, *encallar*, *enchiclar*, *enganchar*, *enfardelar*, *desconchar*, *despalmar*, *contrayerba*, *chiclerada*, *trabajadero*, *picadero*, *cocinadero*, *guisandero*. Podemos hallar también la dislocación de sentido por proximidad espacial, o similitud material o funcional en la palabra *chamol*, ‘vara de madera con que se mueve el chicle al cocerse’, forma en la que se nombra no el objeto, sino el material (*chamolsóchil*) con que está hecho. Hay, asimismo, nuevas denominaciones por metáforas: *chivo*, ‘bolsa en que se echa la resina del árbol’. La semejanza formal con un chivo es el rasgo semántico que encuentro en esta denominación, pues los encuestados comentaron que cuando la bolsa está llena “parece un chivito”. *Corte abotonado*, ‘corte cerrado’. La relación semántica con botón (que cierra algo) es evidente, pues al practicar el corte abotonado se cierra éste en la parte abierta o no picada del árbol. Existen varias voces de probable origen indígena: *chicle*, *zapote*, *champa*, *majagua*, *colmoyote*, *nauyaca* y otras provenientes de otras lenguas y adaptaciones fonéticas: *queque*, ‘panecillo’; *garnil*, ‘bolsa’; *shalbec*, ‘bolsa’. Y finalmente otras sin precisar, como *chipiar*, ‘quitar la corteza del árbol’; *fobló*, ‘especie de pan hervido’; *xate*, ‘planta que se usa en el cocimiento del chicle’.

jantes en cuanto a su significado. No creo que sea el momento de debatir sobre la utilidad que tienen los cuestionarios en la investigación dialectal, pero sí puedo afirmar que la guía con cuestionario da unidad a la conversación. Es más, la veracidad y exactitud de los datos lingüísticos que se pretende obtener se logra más fácilmente con un cuestionario, pues así el informante sabe desde el principio lo que se pretende de él. La siguiente nómina, presentada en campos semánticos, muestra la vitalidad y singular uso¹⁸ de las palabras en esta lengua especializada.

ENGANCHE, MONTEO Y HATO

Al llegar la época de lluvias a Quintana Roo comenzaba la temporada del *chicle*.¹⁹ Los *capataces*²⁰ andaban en busca de chicleros para *engancharlos*.²¹ Cuando los conseguían (cosa que no era rara, pues la temporada del corte de caoba ya había concluido y los hombres no tenían trabajo) les daban un *anticipo*,²² el *administrador*²³ les abría una cuenta en la bodega de la *central*,²⁴ en donde podían adquirir víveres para su familia, y les entregaba el *quincenal*²⁵ para que cubrieran sus gastos más urgentes antes de irse a la montaña. Cuando el chiclero era soltero sólo se abastecía en la bodega del *campamento*.²⁶

¹⁸ Cuando digo singular uso me refiero al de ciertas formaciones *sui generis*, como *cocinadero*, 'sitio del hato donde se cuece el chicle'; y *guisandero*, 'hornilla donde se guisan los alimentos'. Ambos términos son derivados de *cocinar* y *guisar* respectivamente, y aunque parece ser que han especializado su significación, no se puede asegurar que en el *cocinadero* no se guise y en el *guisandero* no se cocine. Lo que sí es seguro es que el chicle no se guisa, sino que se cocina, y ahí radica precisamente la especialización de ambos verbos, que contagian con su significado especializado a las palabras que designan los sitios en los que se lleva a cabo la acción expresada por ellos. Es decir, en el *cocinadero* se cocina, en el *guisandero* se guisa.

¹⁹ Producto que se obtiene del cocimiento de la resina del chicozapote.

²⁰ Persona que, además de distribuir el trabajo en el campamento, se encargaba de apuntar la cantidad de víveres y utensilios de trabajo que le pedían, y de recibir el chicle ya cocido que se producía. También se le llama *jefe de campo* y *encargado de campamento*.

²¹ Acción de contratar o apalabrar al chiclero para el trabajo de la temporada.

²² Dinero que el administrador le proporciona al chiclero antes de iniciar la temporada de explotación de chicle.

²³ Persona que administra el dinero de la central.

²⁴ Sitio donde se concentra el chicle llevado por las arrias desde el campamento y que es transportado en barco o mula. También en ella están los víveres que son surtidos por los barcos y repartidos por los arrieros en los hatos.

²⁵ Dinero que se le da a la familia del chiclero cada 15 días.

²⁶ Sitio donde se levantan los hatos y se establece temporalmente la población trabajadora.

Las bodegas se hallaban en las centrales de la ribera del río Hondo; en ellas, aparte de los víveres, se concentraba el chicle, que era llevado hasta Chetumal en barcos y entregado a la Federación de Cooperativas, una institución fundada en 1940.

El *capataz*, llamado también *jefe de campo* o *encargado de campamento*, era la persona que *enganchaba* a los *chicleros* y los presentaba al *administrador*, quien era el que conseguía las *refacciones*²⁷ para los *hatos* a su cargo. El mismo *capataz* hacía las labores de *monteo*²⁸ y la de escoger el sitio en el que se levantaría el *campamento*.

El *campamento* debía estar cerca de alguna *aguada*²⁹ o *laguneta*,³⁰ nunca en el *monte blanco*,³¹ sino en el *zapotal*,³² que generalmente se hallaba en plena *montaña*,³³ después de los *bajos*. Si no era posible colocarlo cerca de la *aguada*, se contrataba un *aguador*.³⁴

Una vez avituallados, los *chicleros* iban a *chiclear*.³⁵ Partían de la *central*, no sin antes disfrutar de una gran fiesta que ellos mismos organizaban para despedirse de sus familiares, ya que pasaban varios meses en la *montaña*. Muchos de ellos nunca regresaban.

Generalmente los *chicleros* partían dos o tres días antes de que lo hicieran las *cocineras*³⁶ y los *arrieros*.³⁷ Con sus machetes *picamonte*,³⁸ afilados con piedra de *mollejon*,³⁹ los que iban al frente abrían brechas que ensanchaban los de atrás, transformándolas en *camino de herradura*⁴⁰ para que por ellos transitaran las *arrias*.⁴¹ El *capataz* iba al frente, y él era quien dirigía la

²⁷ Cantidad de dinero que la Federación de Cooperativas enviaba al administrador para que comprara lo necesario.

²⁸ Acción de buscar en el monte el sitio ideal para desarrollar los trabajos de extracción de la resina del chicozapote.

²⁹ Depósito natural de agua en la selva.

³⁰ Laguna pequeña pero más grande que la aguada.

³¹ Monte donde no hay árboles de chicozapote por oposición al zapotal.

³² Conjunto de árboles de chicozapote que puebla la selva. No tiene una extensión determinada.

³³ Lugar donde trabaja el chiclero durante la temporada. Se le llama así por su relación con monte, no porque se esté haciendo referencia a un terreno con cierta elevación.

³⁴ Persona encargada de surtir de agua al campamento.

³⁵ Acción de producir chicle desde la extracción de la resina hasta su cocimiento.

³⁶ Mujer encargada de preparar los alimentos en el campamento. Generalmente se prefería una mujer de edad que no despertara apetitos sexuales entre la chiclerada.

³⁷ Persona encargada de conducir los grupos de mulas.

³⁸ Tipo de machete usado para abrir brechas en la selva.

³⁹ Piedra utilizada para afilar los machetes.

⁴⁰ Acceso abierto en la selva por los propios chicleros para que por él transiten las arrias.

⁴¹ Conjunto de mulas, cinco de carga y una de silla, conducido por el arriero.

caravana pedestre. Desde ese momento empezaba su labor de *monteo*, se orientaba con el sol y por la luz sabía la hora del día, escuchaba el croar de las ranas para localizar *aguadas*. Caminaban varias leguas hasta llegar al lugar elegido.

Una vez en el sitio que se destinaba para instalar el *campamento*, el *capataz* distribuía las tareas, ayudaba a tumbar los árboles para construir las *champas*,⁴² etc. El camino de la *central* al *campamento* duraba varios días, pero una vez que habían llegado era necesario ponerse a trabajar para recibir a los que faltaban.

Lo primero que se instalaba era la *champa* para la cocina. En ella se hacían los *guisanderos*:⁴³ uno a ras del suelo para las ollas grandes y otro más arriba para echar las tortillas, freír, etc. En la misma cocina se hacía el cuarto para la *cocinera*, y éste era el único en todo el *campamento* que tenía paredes de guano.

También se levantaba el *cocinadero*⁴⁴ para cocinar el *chicle*; en él se instalaba la *hornilla*⁴⁵ de barro para que la resina recibiera el calor con uniformidad, y a veces se disponía de lugares para asentar los *depósitos*⁴⁶ en sus bases, procurando que los *cobucones*⁴⁷ no llegaran al suelo con el fin de evitar que la resina se humedeciera.

Hechos la cocina y el *cocinadero*, se iniciaba la construcción de los *hatos*⁴⁸ para que la *chiclerada*⁴⁹ durmiera; antes lo había hecho en los *arrimaditos*,⁵⁰ que eran casas provisionales de fácil fabricación.

En cuanto llegaban las primeras *arrias* al *campamento*, éste tomaba vida, pues era la cocinera quien muchas veces movía a los *chicleros*. Se descargaba a las bestias, se les daba de comer y de beber y descansaban los *arrieros*.

⁴² Construcción con techo de palma y sin paredes usado para dormir.

⁴³ Sitio de la cocina donde está el fuego.

⁴⁴ Es una *champa* pequeña asentada dentro del *campamento* para cocinar el *chicle*.

⁴⁵ Lugar donde se asienta la paila para cocer la resina. Se estructura con tres piedras medianas puestas en triángulo.

⁴⁶ Bolsas de lona donde el *chiclero* concentra diariamente el *chicle* extraído.

⁴⁷ Cada uno de los extremos inferiores de los *depósitos*.

⁴⁸ *Champa* o cobertizo de huano sin paredes. También se aplica al conjunto de *champas* que conforman el *campamento*.

⁴⁹ Grupo o conjunto de *chicleros*.

⁵⁰ Construcción provisional; consiste en un arco rectangular que se levanta en el monte y se cubre de guano de pezón (*pata*) ancho, de tal modo que el guano forma una especie de techo que llega hasta el suelo. Del palo horizontal el *chiclero* cuelga su hamaca y ahí pasa la noche.

Las *arrias* salían de la *central* con los víveres cada 15 días e iban haciendo escalas cada *hornada*⁵¹ en los *parajes*⁵² rumbo al *hato*. En ellos, si las *arrias* eran bastantes, a veces había un *ramonero*,⁵³ si no, los mismos *arrieros* *ramoneaban*⁵⁴ y alimentaban a las bestias con *ramón*,⁵⁵ cubrían la mercancía con los *trapoles*⁵⁶ y descansaban. Al día siguiente continuaban. Cuando el *patacho*⁵⁷ era muy grande, se contrataba un *jalayegua*.⁵⁸

Las *arrias* eran el único medio de transporte, y muchas de ellas se perdieron con todo y cargamento al ser arrastradas por la corriente. Hoy los *chicleros* se transportan en bicicletas, van a su *trabajadero*⁵⁹ y regresan el mismo día con su *chivo*⁶⁰ lleno; por ello el *hato* ha ido desapareciendo del paisaje del *zapotal*.

UTENSILIOS Y HERRAMIENTAS

Los utensilios los proporcionaba la Cooperativa y eran abonados a la cuenta de los *chicleros* (menos los *espolones*⁶¹ y el *machete*, que sí eran de su propiedad). Al terminar la temporada devolvían el equipo a la Cooperativa y ésta les regresaba su dinero.

Las herramientas que usaba el *chiclero* en su tarea diaria eran: la *costalía*,⁶² los *machetes moruna*⁶³ y *pando*,⁶⁴ bien *despalmados*,⁶⁵ la *lazadera* o

⁵¹ Tiempo que se hace desde la central hasta el primer paraje.

⁵² Cada una de las champas construidas en la orilla de los caminos de herradura para descargar las bestias, darles de comer y descansar.

⁵³ Persona encargada de darle de comer ramón a las bestias.

⁵⁴ Acción de darles de comer ramón a las bestias.

⁵⁵ Forraje (*Brosinum allicastrum*) que comen las bestias durante el trayecto de la central al campamento. En maya se denomina *ox*.

⁵⁶ Mantas con las que se cubren las mercancías que llevan las arrias para protegerlas de la lluvia.

⁵⁷ Conjunto de 30 mulas aproximadamente.

⁵⁸ Persona que jala la yegua que va al frente del patacho.

⁵⁹ Sitio de la selva donde trabaja el chiclero.

⁶⁰ Bolsa con capacidad de 10 o 12 kilos en la que el chiclero transporta la resina desde el trabajadero al campamento. En ella se vacía el contenido de la bolsa recogedora.

⁶¹ Herramienta de hierro que se pone el chiclero en los pies para poder escalar el árbol con facilidad.

⁶² Bolsa grande en la que el chiclero lleva todo su equipo de trabajo. En el sur de Quintana Roo también le llaman *shalbec*, y más comúnmente *garnil*.

⁶³ Tipo de machete angosto y largo usado para picar el árbol de chicozapote.

⁶⁴ Tipo de machete curvo que se usa para picar el árbol de chicozapote. Mide por lo general 70 cm de largo y 6 o 7 de ancho.

⁶⁵ Referido al machete muy filoso.

lechuguilla,⁶⁶ la bolsa *aparadora*,⁶⁷ la bolsa *recogedora*,⁶⁸ el *chivo*, el *depósito* y los *espolones*. En la *costalía* además llevaba cerillos, un poco de petróleo, el *lunch*⁶⁹ y la cantimplora. Sobre toda la ropa llevaba la *manga*.⁷⁰

EXTRACCIÓN DE LA RESINA

Para empezar el corte hay que limpiar alrededor del árbol, quitarle muy bien los sesgos de palo. Se preparaba la base del tronco, se *chipeaba*⁷¹ la *cáscara* para hacer la *cuchara*⁷² hasta que apareciera el *sámago*.⁷³ Una vez *desconchado*⁷⁴ el palo, se empezaba a *picar*,⁷⁵ se le practicaban dos cortes al tronco y rápidamente, con un corte hacia arriba en la base, se hacía la *cuchara* en la que se colocaba la bolsa *aparadora*, la cual pendía de un clavo de madera puesto en el propio tronco.

Se *tronqueaba*⁷⁶ el árbol en *brazadas*.⁷⁷ Luego, el *chiclero* echaba mano de la *lazadera* para escalarlo. El *espejo de corte*⁷⁸ debía ser exacto en tamaño y profundidad para que la resina del árbol escurriera bien. Había que tener

⁶⁶ Cuerda con la que el chiclero se ata por la espalda al árbol y sube a él.

⁶⁷ Bolsa de regular tamaño que se adhiere a la base del árbol para que caiga en ella la resina de los cortes.

⁶⁸ Bolsa con capacidad de 12 kg en la que se concentra el contenido de las aparadoras.

⁶⁹ Comida para todo el día.

⁷⁰ Tipo de sobretodo de fabricación casera e impermeable al agua. Se hace de paños de manta cruda cosida a mano y cubierta con hule.

⁷¹ Acción de raspar la cáscara del árbol para hacer la cuchara.

⁷² Especie de lengüeta hecha con un corte de abajo hacia arriba en la base del árbol y en el que se inserta el borde superior de la bolsa aparadora y se asegura con un clavo de madera.

⁷³ Parte del árbol que recibe el corte para que por ella escurra la resina.

⁷⁴ Se refiere al árbol al que se le ha quitado la cáscara o concha con el machete para que aparezca el sámago.

⁷⁵ Acción de practicar incisiones en el árbol para extraer la resina. Algunos tipos de picado son: *lengüeta*, que consiste en hacer incisiones en una sola faja longitudinal del árbol que abarque únicamente la tercera parte de la circunferencia de éste; *picado pluma* o *espinas de pescado*, que consiste en un canal vertical al que concurren los cortes oblicuos, y finalmente el *picado espiral*, en el que las incisiones se efectúan alrededor del árbol.

⁷⁶ Acción de picar el tronco del árbol. Esta acción comprende desde poner la bolsa aparadora hasta trabajar (picar) el tronco del árbol; luego el chiclero se ata con la lazadera para empezar a picar más alto.

⁷⁷ Cada una de las líneas de corte que se le practican al árbol.

⁷⁸ Corte practicado en el sámago y que brilla al otro día debido a que refleja —como un espejo— los rayos del sol.

mucho cuidado al cortar, pues a veces el machete se *enconchaba*⁷⁹ y se corría el peligro de que, al dar el siguiente golpe, se resbalara y cortara la *lazadera*, lo que significaba caer al vacío y no vivir para contarlo. Cuando se terminaba de trabajar el tronco, se pasaba a las ramas para *florear*⁸⁰ el árbol y hacer que la madera *coleara*,⁸¹ aunque esto pudiera provocar la muerte de la planta a pesar de estar *samaguda*.⁸²

Si el árbol ya había sido trabajado y no parecía haber *encallado*⁸³ aún, se le podía hacer por la otra cara un *corte abotonado*⁸⁴ o un corte de *manito de lagarto*.⁸⁵ Así era la labor de *picar* del *chiclero*. La técnica no ha cambiado, pues se sigue utilizando la misma que se empleaba desde hace 40 o 50 años. Cuando el *chiclero* terminaba con un árbol se pasaba a otro, y así sucesivamente desde las cinco de la mañana hasta las cinco o seis de la tarde.

Cuando terminaba de *picar* empezaba a recoger y a vaciar el contenido de las bolsas *aparadoras* en otra más grande llamada *recogedora*, y de ésta pasaba la resina al *chivo*, que no es más grande pero sí más fácil de cargar.

A veces comía en su *picadero*,⁸⁶ al cual ya le había hecho su *doblado*,⁸⁷ *amordazaba* su *chivo*⁸⁸ y partía del *trabajadero* rumbo al *campamento*.

En cuanto llegaba, vaciaba el *chivo* en el *depósito* de su *hato* o en el *cocinero* e iba hacia la cocina. Ahí comía en las mesas de *majagua*⁸⁹ y se refrescaba en la *aguada*.

⁷⁹ Acción en la que se queda en el machete algún residuo de la concha del árbol.

⁸⁰ Acción de picar el árbol completamente, desde la base hasta las ramas más altas.

⁸¹ Acción en la que escurre toda la resina del árbol. A la última que escurre se le llama *colita*.

⁸² Árbol que tiene gran cantidad de sámago.

⁸³ Se refiere al árbol de cuyo tronco han ido desapareciendo las huellas de los cortes hechos en la corteza.

⁸⁴ Corte que se practica en el árbol por la parte donde no fueron cerradas o terminadas las brazadas hechas en su otra cara.

⁸⁵ Corte que se le hace al árbol por los costados cuando ya ha sido trabajado por delante y por detrás. Consiste en dos cortes a la izquierda y dos a la derecha de forma casi vertical para que la resina descienda más rápido.

⁸⁶ Vereda o el rumbo donde se está trabajando en la extracción de la resina.

⁸⁷ Tipo de señal de orientación que consiste en doblar las ramas de ciertos arbustos por donde transita el *chiclero* para indicar su rumbo y no perderse en el monte.

⁸⁸ Acción de tapar con barro y hojas húmedas la boca de la bolsa llamada *chivo*.

⁸⁹ Árbol que partido en bejucos tiene varios usos. Una variedad de él es la *majagua palencana* o *majagua blanca*, del cual se obtiene una madera dócil que se utiliza en el campamento *chiclero* para hacer estantes, bateas, mesas y bancas.

EL COCIMIENTO DE LA RESINA

El chicle resulta de la deshidratación de la resina del chicozapote,⁹⁰ por lo que hay que cocinarla. Esta labor se realizaba generalmente los sábados y los domingos.

Su proceso de cocimiento es el siguiente: la *paila*⁹¹ se llena hasta dos tercios de su capacidad y se pone a fuego lento en el *cocinadero*. Se vigila el *chicle* hasta que se dé el punto de cuajado (cuando se ve un color ahumado amarillento en la espuma). Se gira despacio el *chamol*,⁹² introduciéndolo 20 o 25 cm en la espuma; se acelera el movimiento hasta que la resina esté cuajada, luego se mete el *chamol* hasta el fondo de la *paila* y se mueve parejo para que reviente el hervor; entonces se empieza a girar de manera más lenta pero constante. Conforme se cuece el *chicle* el fuego se debe ir bajando.

Una vez cocido el chicle, la *paila* se retira de la hornilla de barro y se coloca sobre tres estacas para que se enfríe, procurando que no roce el suelo. Más tarde, aún caliente, el *chicle* se vacía sobre una manta con jabón. Ahí el *chiclero* se encarga de hacer pelotas más o menos del tamaño de una *marqueta*.⁹³ Luego toma el *marquetero*,⁹⁴ que ya ha sido enjabonado, y enmarqueta el chicle aplastándolo con los puños y alisándolo con las manos jabonosas. Finalmente le imprime sus iniciales. El *contratista*⁹⁵ también pone las suyas. Así continúa hasta que *enmarqueta* todo su *chicle*.

Esta ardua labor, que se realizaba en el *cocinadero*, es la más delicada, pues el *chicle* debe quedar con el grado de humedad requerido por la Cooperativa.

Durante el cocimiento participaba toda la *chiclerada*. A veces era el mismo *capataz* quien daba el punto de cuajado. Cuando el *chiclero* no sabía cómo dárselo, sus compañeros le decían, en tono de burla, “toma tu *xate*”,⁹⁶

⁹⁰ Árbol del que se extrae la resina para producir el chicle. La variedad que se explota en la región es *Manilkara zapota*. Existen diferentes tipos de árbol: uno es el *zapote huesudo*, que tiene poca resina y cáscara gruesa; el otro es el *zapote morado*, que tiene mucho *sámago* y, por lo tanto, es rendidor en cuanto a la producción de chicle.

⁹¹ Cazo grande donde se cuece el chicle en el *cocinadero*.

⁹² Vara de madera dura que se utiliza para mover el chicle cuando se está cociendo.

⁹³ Trozo de chicle ya cocido con un peso aproximado de 10 kilos.

⁹⁴ Rectángulo de madera donde se echa el chicle ya cocido.

⁹⁵ Persona que solicitaba permiso a la Federación de Cooperativas para explotar chicle en terrenos nacionales o ejidos. Firmaba un contrato con esta Federación, pero no era socio de ella.

⁹⁶ Yerba usada para evitar que la resina se derrame al cocerla.

que es una raíz usada en el cuajado. El cocimiento duraba varias horas, a veces había movimiento en el *cocinadero* toda la noche del sábado.

TRANSPORTE

Las mismas *arrias* que llevaban los víveres al *hato*, transportaban de regreso el *chicle* ya cocido. El *pesador*⁹⁷ se encargaba de pesar los *quintales*⁹⁸ producidos, aunque a veces lo hacía el *capataz*. Se cargaba a las bestias con el *chicle enfardelado*⁹⁹ y se partía el *patacho*.

En la *central*, el *chicle* era recibido por el *pignorador*,¹⁰⁰ quien después de *desenfardelarlo*¹⁰¹ realizaba el *cale*¹⁰² (ahora existen laboratorios para medir la humedad), lo pesaba, hacía el *romaneo*¹⁰³ y lo destinaba a la bodega, donde el *enfardelador*¹⁰⁴ lo *enfardelaba* en *quintales* (ahora en kilos) para su exportación.

COMIDA Y RIESGOS

La *chiclerada* se alimentaba muchas veces de carne del monte: como faisanes (*Crax rubra*), cojolites (*Penelope purpurascens*), pavos (*Meleagris ocellata*), venados (*Mazama americana*), jabalíes (*Tayassu tajacu*), jahuilla (*Tayassu pecari*) y *kitán* (*Pácarid warf*), tepescuintle, armadillo, etc. También comía productos enlatados de importación o guisos como el *fobló*,¹⁰⁵ de origen beliceño. La

⁹⁷ Persona encargada de pesar el chicle en el campamento.

⁹⁸ Unidad de peso utilizada por los chicleros y que equivale a 46 kilos.

⁹⁹ Se refiere al chicle hecho fardo.

¹⁰⁰ Persona responsable ante la Federación de Cooperativas de recibir, pesar, verificar la humedad y calar el chicle en la central. Destinaba el chicle para la bodega. Era asalariado, no socio, y recibía una bonificación por cada kilo de chicle.

¹⁰¹ Deshacer el fardo del chicle.

¹⁰² Acción de medir la humedad del chicle por medio de una incisión en el producto.

¹⁰³ Acción que comprende, al menos, dos más: pesar el chicle y levantar el informe; ambas actividades eran realizadas por el pignorador o el administrador.

¹⁰⁴ Persona encargada de hacer los fardos de chicle.

¹⁰⁵ Tipo de pan de sal hervido en caldo de res. "Es comida de gente de color", comentaron algunos.

cocinera hacía el pan: *caprichos*,¹⁰⁶ *queques*,¹⁰⁷ *fritas*,¹⁰⁸ *hojarascas*,¹⁰⁹ tortillas de harina, etcétera.

La montaña tiene sus peligros. Abundan los insectos, como la mosca chiclera,¹¹⁰ el colmoyote,¹¹¹ el rodador,¹¹² el chaquiste¹¹³ y otros más. También hay víboras, como la *cuatro narices*,¹¹⁴ la *barba amarilla*, la de cascabel y la coralillo. Por fortuna los *chicleros* conocen muy bien la *contrayerba*¹¹⁵ y el *viperol*.

Cumplida la temporada, el *chiclero* regresaba a la *central* y cobraba. A veces dilapidaba sus haberes en parrandas, lo que ocasionaba que tuviera que pedir el *anticipo* de la siguiente temporada, o bien, que se dedicara al corte de la caoba.

CONCLUSIONES

La fuerza física de los *chicleros* no sólo ha quedado estampada en los caminos —hoy desaparecidos— que abrieron a golpes de hacha y machete, sino también en los pueblos —antes hatos— que fundaron, la fuerza mental continúa en su lengua, especializada como herencia lingüística que ha pasado a formar parte del léxico de muchos habitantes de esta región mexicana, de los distritos norteros de Belice y del Petén guatemalteco, de donde provenían varios de estos hombres.

La escasez de vías de comunicación y los peligros del monte dieron a estos hombres un tipo de vida que, para quien no puede internarse con ellos en la selva y conocer el entorno que los rodeaba durante la temporada de extracción y cocimiento de la resina, es difícil de entender. “Estas calles

¹⁰⁶ Pan de dulce en forma de concha.

¹⁰⁷ Pan de sal o de azúcar de origen beliceño. Es redondo, ancho y pequeño, adornado con minúsculos agujeros que se hacen con un tenedor.

¹⁰⁸ Tortilla de harina de trigo, dulce y gruesa, partida por la mitad y frita en aceite; también llamada *fried jack*.

¹⁰⁹ Tortilla grande y fina que se fríe y se baña con azúcar.

¹¹⁰ Insecto que pica a los *chicleros* y causa infección en la piel.

¹¹¹ Díptero grande, de extremidades largas, que al picar deposita una larva o gusano blando, retorcido, corto y grueso.

¹¹² Especie de mosquito diminuto, llamado así porque al llenarse con la sangre que chupa, rueda y cae como la sanguijuela. Se le llama igual en Cuba.

¹¹³ Insecto pequeño y negro que pica la piel y causa mucha comezón.

¹¹⁴ Víbora de activa ponzoña mortal, también llamada *nauyaca*.

¹¹⁵ Bejuco que machacado y hervido, o sólo masticado, es un excelente antiviperino que protege de la mordedura de la *nauyaca* o *cuatro narices*.

deberían ser de oro”, me comentó uno de los chicleros entrevistados refiriéndose a la gran cantidad de dinero que obtenían al final de la temporada. Sin embargo, muchos lo dilapidaron en borracheras y luciendo su soltería con las mujeres que los esperaban ansiosas en las centrales. De esas andanzas sólo queda el recuerdo, de las otras en medio del monte, permanecen varios asentamientos que hoy son pequeñas poblaciones que se sostienen de la milpa y del comercio. De su lengua, aún se usan varias palabras que han traspasado las fronteras sociales de este grupo y se han impregnado en el léxico disponible de varios sectores de la sociedad actual.

De su visión de la selva y de su trabajo cotidiano, he logrado rescatar estos versos que narran la hermandad que estos gambusinos de la selva entablaron con su entorno.

Cuando salimos de Tuxpan
para esta tierra afamada,
qué gritería tan brusca
formaba la chiclerada.

Versos que sintetizan el sentimiento de varios hombres distantes de su tierra natal, viviendo en medio de una selva que tal vez les entregó anticipadamente sus riquezas y que todavía hoy muestra las huellas de la extracción. Selva que, cubriéndolos con la espesa red de entramados, borró del mapa los caminos y los hatos, los que hoy sólo existen en medio de la espesura de otros andamios más amables y lúcidos: los de la memoria.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Amado et al.

1925 *Informe que rinde al C. Presidente de la República el Jefe de la Comisión nombrada por el mismo para hacer el estudio del Territorio Federal de Quintana Roo, México*, Imprenta de la Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos.

Archivo General del Estado de Quintana Roo

1940 *Memoria del Primer Congreso de Cooperativas del Territorio de Quintana Roo*, Chetumal, s/e.

Bautista, Francisco

1998 “De Payo Obispo a Chetumal, 1930-1955”, en Martín Ramos (coord.), *Payo Obispo 1898-1998, Chetumal*, México, Universidad de Quintana Roo/H. Municipio Othón P. Blanco, pp. 11-66.

Beteta, Ramón

1937 *Tierra del chicle*, México, Departamento Autónomo de Periodismo y Publicidad.

Bustillos, Antonio

1974 *El saché de los mayas*, México, Costa-Amic.

Careaga, Lorena (comp.)

1998 *Quintana Roo. Textos de su historia*, México, Editora Norte-Sur.

César Dachary, Alfredo

1983 *Estudios socioeconómicos de Quintana Roo. Sector agropecuario y forestal (1902-1980)*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo.

1984 *Estudios socioeconómicos de Quintana Roo. El territorio y la población (1902-1983)*, México, Centro de Investigaciones de Quintana Roo.

Chenaut, Victoria

1989 *Migrantes y aventureros de la frontera sur*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Escobar, Armando

1986 *Geografía general del estado de Quintana Roo*, México, Fondo de Fomento Editorial del Gobierno del Estado de Quintana Roo.

Herrera, Horacio

1946 *Monografía del río Hondo*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Irigoyen, Ulises

1934 *Caminos*, México, Imprenta Mundial.

Lara, Luis Fernando

2006 *Curso de lexicología*, México, El Colegio de México.

Lara, Luis Fernando e Isabel García

1979 *Investigaciones lingüísticas en lexicografía*, México, El Colegio de México.

Menéndez, Gabriel

1936 *Álbum monográfico de Quintana Roo*, México, s/e.

Ortega, Allan

2012 *Una frontera en movimiento. Migración, fecundidad e identidad en el sur de Quintana Roo y norte de Honduras Británica (Belice), 1900-1935*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de México.

Pacheco, Santiago

1934 *Estudio etnográfico de los mayas del ex territorio de Quintana Roo*, Mérida, Yucatán, s/e.

Pérez, Raúl

2000 "Léxico de los chicleros en Chetumal", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 50, pp. 15-41.

Ponce, Martha

1999 *La montaña chiclera. Campeche: vida cotidiana y trabajo (1900-1950)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Poot, Juventino

1982 *El chicle y los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Ramos Díaz, Martín

1998 "Estampas de frontera. Entretenimiento y fiestas cívicas en Payo Obispo", en Martín Ramos (coord.), *Payo Obispo 1898-1998*, Chetumal, México, Universidad de Quintana Roo/H. Municipio Othón P. Blanco, pp. 123-155.

Ramos Téscum, Salvador

1994 "La actividad chiclera en Quintana Roo", *Caribe*, núm. 3, octubre-diciembre, pp. 69-75.

Secretaría de Obras Públicas

1964 *Los caminos de México*, México, s/e.

Toscano, Salvador

1920 "El señor Ing. Salvador Toscano y su visita a Quintana Roo", *Semanario Mercurio*, t. III, núm. 68, 13 de marzo, pp. 1-8 y 10.

Villa Rojas, Alfonso

1977 "Los mayas en el actual territorio de Quintana Roo", *Enciclopedia Yucatanense*, t. VI, México, Edición Oficial del Gobierno de Yucatán, pp. 31-62.

Quando el maíz es Itekontlakuali: el “dueño de la comida”.

Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla

Eliana Acosta Márquez

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

RESUMEN: *A partir del caso de los nahuas de Pahuatlán, población asentada en la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, se deja ver que el maíz, más allá de ser base de la subsistencia, constituye uno de los principales motivos que nos permite aproximarnos a su forma de concebir y de relacionarse con el mundo. A través de la actividad ritual y la narrativa se explora una economía ritual que, a diferencia de la economía capitalista, en la cual el maíz es una mercancía entre tantas, entre los nahuas conforma uno de los componentes más complejos de su cosmología en relación con los dueños o itekome en náhuatl, entidades asociadas a un poder y a un dominio específico, generalmente vinculadas a los mantenimientos, como pueden ser los animales, el agua o el maíz.*

PALABRAS CLAVE: *Nahuas de Pahuatlán de la Sierra Norte de Puebla, Maíz, dueños, economía ritual, actividad ritual, narrativa.*

ABSTRACT: *Based on the case of the Nahuas of Pahuatlán, a settlement located in the western part of the Sierra Norte —Northern Mountain Range— of Puebla, evidence shows that corn, above and beyond being the basis of subsistence, is one of the main reasons that have enabled us to comprehend these people’s way of thinking and interacting with the world. Through ritual activity and narrative, one can see an economy that, unlike the capitalist economy, in which corn is a commodity among many others, the Nahua economy forms one of the most complex components of their cosmology in relation to the Lords, or itekome in Nahuatl, entities associated with a power and a specific domain, usually related to the preservation of things such as animals, water or corn.*

KEYWORDS: *Pahuatlán Nahuas of the Sierra Norte of Puebla, corn, owners, ritual economy, ritual activity, narrative.*

INTRODUCCIÓN

Si dentro de la economía capitalista el maíz es una mercancía entre tantas y en el marco de la cultura nacional constituye un símbolo de identidad, entre los pueblos indígenas, además de ser la base de su subsistencia, es uno de los elementos más complejos de su forma de relacionarse y concebir el mundo. Sin duda el maíz, a la vez que responde a una lógica económica que hoy día rebasa las fronteras de la comunidad, forma parte de una práctica ritual y un conjunto de saberes que, por una parte, presenta múltiples retos para su cabal comprensión y, por otra, ofrece una posibilidad para pensar la incierta racionalidad económica que hoy rige al país.

Entre los nahuas de Pahuatlán encontramos al respecto que, a pesar de los cambios económicos que han ocurrido, el maíz sigue siendo el eje alimenticio y constituye uno de los principales motivos de su forma de concebir y de relacionarse con el mundo. Es de esta condición de la cual se pretende dar cuenta aquí a partir de la vida ritual y la tradición oral de esta población, la cual está asentada en la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla.

Así como en esta población serrana la producción agrícola no se reduce al maíz, la actividad ritual y la narrativa no se limitan a esta semilla, sin embargo, ésta destaca por su profusión y por estar particularmente vinculada al calendario festivo. De esta manera hallamos un complejo ritual que acompaña a la siembra y a la cosecha del maíz que, por un lado, se liga con la fiesta del pueblo, llevada a cabo entre el mes de mayo y junio y, por el otro, con la temporada de Pascua, un periodo que los nahuas ubican entre la Navidad y el Año Nuevo. Con base en la tradición oral se debe considerar, igualmente, la concepción en torno a los “dueños”, a los que en náhuatl se denomina *itekome*, que es a quienes está dirigida la actividad ritual, y especialmente a *Itekontlakuali*,¹ “dueño de la comida”, entidad a través de la cual es posible aproximarse a la concepción de los nahuas de lo que en Occidente se conoce como naturaleza.²

¹ Esté vocablo se encuentra compuesto por el sustantivo *tlakuali*, comida, el término *tektli*, señor y el pronombre posesivo en tercera persona *-i*. A lo largo del texto se mostrará cómo el vocablo alude a una entidad que los nahuas asocian con la mazorca, pero también con una serpiente multicolor y un anciano que identifican como responsable de la disponibilidad o escasez de la comida, especialmente del maíz.

² El origen de la antropología como un campo de saber autónomo puede hallarse en la distinción entre la diferencia y lo propio. No obstante, esta distinción, que se puede considerar base de la idea de cultura, y que la teoría antropológica ha gustado en marcar incluso en oposición con la naturaleza, concebida como la radicalidad de “lo

Los "dueños" son entidades asociadas a un poder y a un dominio específico, generalmente vinculados a los mantenimientos, como es el agua, la mazorca o los animales. Aunque su presencia se puede encontrar en distintas partes, se les asocia a lugares definidos, e incluso se suele afirmar que habitan en espacios bien delimitados, como son las milpas, los manantiales o el interior de ciertos cerros.³ La palabra dueño parece ser congruente con lo que designa, no obstante, en náhuatl apunta a otro sentido, el vocablo *iteko* está constituido por un sustantivo compuesto con el término *tekutli*, que significa señor, y la marca del pronombre posesivo en tercera persona *-i*.⁴ En ese sentido, considero que en principio el término *iteko*, más que remitir a un poseedor en el sentido de propietario, apunta al mando o regulación sobre un dominio que por lo general es compartido y utilizado por los miembros de la comunidad, y que precisamente el *iteko* se encarga de regular su aprovechamiento. El beneficio se obtiene, pero siempre y cuando haya algo a cambio, y si no se cumple con la vuelta, o *in kuepa* en náhuatl, sobreviene el daño, especialmente la carencia o la enfermedad.

Sin embargo, me parece que se debe prestar atención al hecho de que los nahuas hayan optado por utilizar la palabra dueño para designar a los *itekome*. Partiendo del principio postulado por Mijaíl Bajtín y Valentín Voloshinov [1997] en torno a la unidad indisoluble entre la palabra y la vida, entre lo que se enuncia y el contexto de enunciación. Considero que el término dueño alude a un contexto en el cual cada vez adquieren mayor presencia otras formas de interacción derivadas del mundo mestizo, en el cual la propiedad privada se erige como uno de los principales valores. Tal vez el caso de los *itekome* sea uno de los ámbitos en los que mejor se muestran los cambios y las contradicciones que actualmente viven los nahuas

otro", nuevos enfoques han sugerido otras formas de pensarla. Especialmente Eduardo Viveiros de Castro [2004 b], con el perspectivismo amazónico, y Phillipe Descola [2001], a partir de la diversa construcción de la naturaleza, han puesto en cuestión la vieja dicotomía y han dado lugar a considerar otras categorías que permitan, justamente, distinguir la diferencia. Entre las categorías propuestas se encuentra la de humanos y no humanos, las cuales, si bien demarcan una distinción, dan cuenta de un complejo vínculo entre ambas.

³ En ese sentido, Alicia Barabas [2006] ha utilizado el término "entidades territoriales", el cual, si bien presenta múltiples significados, generalmente se encuentra asociado a lugares localizados en que se condensa una fuerza, una energía o un poder.

⁴ Cuando está pluralizado se encuentra el sufijo *-me*, y también he escuchado decir *itekos*, agregando al término náhuatl el plural del español.

de Pahuatlán, pero también es expresión de la tenacidad y vigencia de su tradición.⁵

LOS NAHUAS DE PAHUATLÁN

En medio de la cordillera de la Sierra Madre Oriental, y entre un bosque tropical de clima cálido y húmedo, a unos 1 200 m sobre el nivel del mar, se encuentra el municipio de Pahuatlán, en un accidentado relieve en las faldas de los cerros Ahila y del Señor Santiago. Ubicado en la parte occidental de la región, conocida genéricamente como la Sierra Norte de Puebla e identificada como el límite sur de la Huasteca, Pahuatlán es uno de los 32 municipios pertenecientes a la región socioeconómica de Huauchinango, que colinda al norte y noroeste con los municipios hidalguenses de Tenango de Doria y San Nicolás, y al noreste con el municipio poblano de Tlacuilotepec; al suroeste con Honey y al sureste con Naupan, municipios del estado de Puebla.⁶

⁵ Montoya Briones, quien hiciera trabajo de campo en la comunidad de Atla en la década de los sesenta del siglo pasado, aunque marcó la distinción entre *kuale yeyekame* (aires buenos) y *amo kuale yeyekame* (aires malos), no registró la presencia de los *itekome*, con excepción del *nahpateko* (dueño de la riqueza identificado con el diablo), lo cual llama particularmente la atención ante una etnografía tan acuciosa como la de él, pero también ante una categoría tan presente hoy día entre los nahuas de Pahuatlán. Considero que estamos ante dos dificultades: por una parte, ante un proceso de cambio en el cual se trastoca la misma identificación de los existentes; y, por otro, frente a una falta de precisión en el conocimiento de las categorías propias de los nahuas. Si bien desde el dogma católico, cada vez más internalizado por los propios serranos, cualquier entidad que no devenga del cristianismo es identificada como *amo kuale yeyekame* y el diablo, entre los nahuas hay una distinción en la que se debe reparar: una cosa son los aires identificados como entidades, es decir, como *yeyekame*, y otra cosa es la cualidad del aire propia no sólo de estos seres, sino también de los dueños, los muertos o los santos. Distinción que me parece no reconoció Montoya Briones, de manera que en su clasificación, además de incorporar en el mismo vocablo a aires y dueños, no distinguió la condición de aire como propia de los seres del *okse tlaltikpak* u otra tierra. De modo tal que es posible que los nahuas hagan referencia a los *kuale yeyekame* o buenos aires derivados de los santos o los dueños para aludir a su fuerza beneficiosa, o bien, a los *amo kuale yeyekame* o *yeyekatonli* (airecillos) de los muertos para manifestar el poder que tienen de provocar un daño.

⁶ Bernardo García Martínez [2005], historiador de la Sierra Norte de Puebla, quien ha dado cuenta de la constitución de los diversos espacios que la componen, ha planteado que, a partir de la historia prehispánica y de la Colonia, difícilmente se puede sostener que la sierra constituya una sola región, y más bien ha sugerido que el concepto se refiere a una demarcación administrativa reciente. En ese sentido, ha distinguido

Desde la época prehispánica hasta nuestros días, el ahora municipio de Pahuatlán ha sido un espacio multiétnico y un lugar de tránsito entre la Cuenca de México y el Golfo. En la actualidad, la población que habita en el municipio es mestiza, nahua y otomí, y éste recientemente fue nombrado pueblo mágico por el huapango y la feria que, en el marco de la celebración de Semana Santa, se lleva a cabo en la cabecera municipal, así como por el arte en papel amate que realizan los otomíes del pueblo de San Pablito.⁷ Menos populares y conocidas son las comunidades nahuas que se encuentran en las otras cuatro localidades de este municipio: Atla, Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo.

De los poco más de 20 000 habitantes que actualmente se ubican en las 34 localidades del municipio, cerca de 6 000 se encuentran distribuidos en los cuatro pueblos nahuas, concentrándose sobre todo en Xolotla y Atla, y en menor medida en Atlantongo y Mamiquetla. Las localidades más pobladas, Atla y Xolotla, miran de frente y al norte hacia Pahuatlán y al río San Marcos, en tanto que en el otro lado de la cordillera, Mamiquetla y Atlantongo miran al sur, rumbo a Naupan.

Si bien la mayor parte de la población habla el náhuatl y el español con fluidez, prefieren interactuar principalmente mediante la lengua originaria. Niños, jóvenes, adultos y ancianos se comunican en náhuatl, y entre los habitantes de las cuatro comunidades hay un intenso intercambio: se casan entre ellos, trabajan de manera conjunta, se venden y compran lo que pro-

tres áreas principales: la oriental, la septentrional y la occidental. La zona oriental se distingue por la variante náhuatl, la cual comparte con nahuas del sur de Veracruz y el oriente de Tabasco, y se la ha vinculado históricamente con el *pipil*, que se encuentra en Centroamérica; además, cuenta con antecedentes olmecas-xicalancas. Incluso se han encontrado lazos con Tlaxcala particularmente. Para García Martínez, la septentrional estuvo ajena a las influencias del centro y se demarcó por su proximidad con el Tajín, que debió ser totonaca, filiación étnica que se encuentra hasta nuestros días. Mientras tanto la occidental de habla náhuatl, en un principio mayoritariamente totonaca, se conformó en función del espacio teotihuacano, aunque luego sería ocupado por los toltecas y, posteriormente, durante el dominio de la Triple Alianza, por los texcocanos.

⁷ Aunque es difícil en este momento distinguir las múltiples implicaciones de haber nombrado recientemente a Pahuatlán como pueblo mágico, desde este momento es posible reconocer ciertas contradicciones y malestares. Por una parte, se ha constatado que ante la presión de contar con mayor infraestructura turística han empezado a hacerse cambios en la arquitectura y el paisaje urbano, lo que por una parte ha alterado el patrimonio material y, por otra, ha provocado un abierto descontento en las comunidades por la concentración de recursos económicos y proyectos culturales en la cabecera municipal en menoscabo del resto de las localidades.

ducen y distribuyen, participan de las mismas fiestas y se comunican, sin mucha dificultad, con sus respectivos comunalectos, aunque suelen destacar las distintas palabras y las diferencias de “tono” o “pronunciación”, las cuales atribuyen a que toman distinta agua debido a las diferentes alturas a las que se encuentran los manantiales de donde obtienen el líquido vital.⁸ En un lugar donde la distinción entre arriba y abajo es uno de los principales indicadores espaciales, y donde lo que llamamos naturaleza está habitado por múltiples seres sobrenaturales con distintos dominios y potencias, y donde el agua es mucho más que un recurso y tiene su dueño, no es extraño que este vital líquido y la altura sea uno de los principales marcadores de diferenciación.

Las cuatro comunidades nahuas de Pahuatlán comparten también una cosmología, en la cual se encuentran diversos agentes, entre los cuales, además de los dueños, están los aires, los santos, los muertos y los nahuales. En la vida cotidiana se expresan de diversas maneras, en el trabajo agrícola, en la recolección de leña o en la cacería, pero también en los sueños, en las enfermedades y en las prácticas curativas. Si bien su presencia es habitual, destacan en la actividad ritual y la narrativa por ser los medios fundamentales a través de los cuales, aparte de asignarles un conjunto de condiciones, atributos y cualidades, se les delimita una serie de acciones y formas de interacción.

RITUALES DE SIEMBRA Y COSECHA DEL MAÍZ

Los nahuas de Pahuatlán, como el resto de los indígenas y campesinos del país, no están exentos de los cambios que a nivel regional, nacional y global han trastocado la economía local y las formas tradicionales de subsistencia. De tal modo que los nahuas, a la vez que cultivan su milpa, migran temporalmente para trabajar como jornaleros en las plantaciones de Veracruz, como albañiles en Tulancingo o como vendedores de fruta en el mercado de la Merced en la Ciudad de México. Otros han abandonado definitivamente la producción agrícola para trabajar como empleados del gobierno, como taxistas o comerciantes; y otros más se han establecido de manera permanente en alguna ciudad del país o en Estados Unidos. En sí, hoy en

⁸ Retomo el planteamiento de Leopoldo Valiñas de que en cada comunidad se encuentra un *comunalecto*, esto es, una lengua propia vinculada a un conjunto distintivo de significaciones y valores, de prácticas e interacciones [Valiñas, 2010: 126].

día la base económica es diversa, y la mayoría de la población combina la producción agrícola con otra actividad.

Dentro de la producción agrícola, el producto comercial por excelencia es el café, al que le siguen el cacahuate, el frijol y el garbanzo. El maíz también se vende, pero se destina primordialmente al autoconsumo. Centrándonos en la comunidad de Atla, el cultivo del maíz es de temporal y su ciclo abarca de cuatro a cinco meses, que van del mes de mayo o junio a octubre o noviembre. Antes se cultivaba en invierno, pero debido a la escasez de las lluvias y al desgaste de la tierra se ha dejado de practicar el *tonamil*, como se le conoce en náhuatl. En esta comunidad los terrenos cultivables en la actualidad no son comunales ni ejidales, sólo privados, así que la familia nuclear o extensa constituye la base de las relaciones de producción agrícola.

El maíz, declaran los nahuas, se siembra con los "primeros aguaceros", los cuales se esperan desde el mes de mayo, pero generalmente caen en junio, y son indispensables primero para el barbecho y después para la siembra. Al frijol se lo considera el compañero del maíz, de tal modo que por cada dos semillas de éste se siembran cuatro o cinco semillas de frijol. Se llevan a cabo dos limpiezas del maíz, la primera se hace 25 días después de la siembra y la segunda 45 días después. La cosecha del maíz se lleva a cabo en octubre o en noviembre, de manera que para el mes de diciembre ya todos los campesinos tienen la mazorca reunida y apilada, lista para el consumo, junto con el frijol y otros granos.⁹

En el marco de este ciclo se llevan a cabo dos actividades rituales, la primera en junio, durante la siembra, y la segunda en diciembre, no propiamente en el momento de la cosecha, sino cuando se tiene la mazorca congregada en la vivienda doméstica. Si bien ambos se vinculan con fiestas de carácter comunitario, el acto en sí se circunscribe, por un lado, a la milpa familiar y, por el otro, a la casa. Asimismo, los oficiantes del ritual son los mismos campesinos, ya que no acuden a ningún tipo de especialista ritual.

Habrá que aclarar que esta situación es más o menos reciente y responde a la presión de la Iglesia y del programa de reevangelización que se inició en la década de los setenta.¹⁰ De tal modo que hace 40 años, recuerdan los nahuas, todavía se llevaba a cabo el *tlachiwake*, o costumbre, dirigido

⁹ La cosecha del frijol es en agosto, lo mismo que la del cacahuate, de manera que anteceden a la del maíz.

¹⁰ En esta década, desde la diócesis de Tulancingo, se inició el "programa de evangelización", conocido así por los sacerdotes de Pahuatlán, el cual tenía por finalidad "acabar con la brujería y los ritos en cuevas y cerros". En tenor de este programa se quemaron los instrumentos de los "brujos" en las cuevas y se les obligó a retractarse

por los *tamatkime* o adivinos, quienes en un lugar conocido como el “corazón de *taltipaktli*”, que significa, “donde se halla el dueño de la tierra”, le bailaban y daban de comer. Cuentan que cuatro *tamatkime* y cuatro niños, la mitad hombres y la mitad mujeres, nombraban al dueño de la tierra, la sirena y los aires; al tiempo que les daban su mole y aguardiente, y les bailaban sones de flor con violín y guitarra. Eladio Domínguez comenta al respecto lo siguiente:

Ya no llueve igual y da menos la tierra. Ahora dicen que anda lloviendo por Chiapas, Chihuahua. Se cambió de clima, no llueve aquí igual, aquí la tierra ya no se le da ofrenda [...] Ya tardó como 40 años, los adivinos ya se murieron [el *tlachiwake*] se hacía cuando estaba lloviendo, tiene una casita, haciendo fiesta, le van a dar una bocadita, están muy contentos, puro viejito, cualquiera no se arrima. Le están dando las gracias a la tierra, al aguacero, a la sirena, que nunca les falte agua, que nunca les falte de comer, le están bailando ellos y cuatro niños, como angelitos, dos niñas, dos niños. Le están dando gusto. (3 de noviembre de 2008.)

Si bien el *tlachiwake* ha dejado de hacerse tal cual lo describen los nahuas, el *tetlokolili* o regalo que se ofrece a la tierra antes de la siembra, sin duda evoca aquel ritual. Tanto en uno como en otro se da de comer a la tierra, aunque ya no son los adivinos quienes dirigen el ritual en aquel lugar que era el “corazón de *taltipaktli*”, ahora son los campesinos quienes, en su propia milpa, nombran a los dueños y les ofrecen, entre otras cosas, guajolotitos —conocidos como *konitos*—, pan, refino y chocolate.

En la actualidad este ritual, cada vez más en desuso, se conjunta con las fiestas comunitarias, en particular con la fiesta del pueblo, a la que nombran *altepeilwitl*, y con la celebración de San Antonio. Entre los múltiples sentidos del *altepeilwitl*, que se lleva a cabo en los cuatro pueblos nahuas de Pahuatlán durante el mes de mayo y principios de junio, está la de ser un rito propiciatorio del buen temporal. Los nahuas incluso llegan a afirmar que en cuanto se lleva a cabo la fiesta, llegan los primeros aguaceros. Subsecuentemente, el 13 de junio, en el día de San Antonio, se bendicen las semillas que serán cultivadas.

Si durante la siembra se da su *tetlokolili* a la tierra, en diciembre se ofrece un *tlakualtilistli*, “el acto de dar de comer” como agradecimiento por

de su hechicería. En la actualidad es notable la tensión entre los “evangelizados” y los “no evangelizados”.

la mazorca ya cosechada.¹¹ El 24 y 31 de diciembre, y todavía el 2 de febrero, en la vivienda doméstica se apila la mejor mazorca, y ya reunida junto con otros granos, como el frijol y el cacahuate, durante la noche se ofrece un pollo en caldo, pero sin sal, chocolate sin azúcar, así como pan, huevo, veladoras y flor de nochebuena, o *paskuaxochitl* en náhuatl. Al respecto Guillermo Hernández explica:

En la noche se pone su ofrenda, entonces eso no hay que tocarlo ya, hay que dejarlo un tiempcito, que sería un mes, unos 15 días, dependiendo lo que se aparte uno... Se le da de comer a la mazorca más grande, la más buena, es la que se apila, y el mocatito se pone de otro lado y ése es el que empieza uno a agarrar, a comer, y si hay unos cuatro bultos de frijol llenos, esos cuatro bultos que ya están llenos, luego hay un resto, un medio costalito, menos o más, eso no lo mete uno ahí, todo se pone aparte con la mazorquita chica, eso para mañana, de ahí se empieza a comer, lo que se ofrenda eso no hay que tocarlo luego. Ése es un respeto, se pone la ofrenda y ahí que esté. (1 de noviembre de 2008.)

El *tlakualtilistli*, ritual especialmente arraigado en la comunidad, se vincula al periodo de Pascua, el cual corresponde al brote de la *paskuaxochitl*, o flor de noche buena, y va de la fiesta de la Virgen de Guadalupe a la Virgen de Candelaria, temporada que destaca por la alusión constante en torno a la madre y el hijo, así como a la tierra y a la “mazorquita”.¹² En sí, habrá que destacar que en el marco de la fiesta comunitaria y de la organización ceremonial, lo que se apuntala justamente es el simbolismo alrededor de la Virgen y del Niño Dios, en cambio, en el ámbito doméstico lo que prepondera son los *itekome*, o dueños, en relación con el maíz. Si en la iglesia la actividad ceremonial se centra en la puesta y levantada del Niño Dios, así

¹¹ Hay quienes a la par del ritual en la vivienda doméstica, le vuelven a dar de comer a la tierra como agradecimiento por la cosecha.

¹² El calendario festivo se demarca, entre otras cosas, por la presencia de las flores, ya que cada una de las fiestas principales cuenta con una flor correspondiente. En el periodo que corre entre la Virgen de Guadalupe y la fiesta de la Candelaria predomina la *paskuaxochitl*, o flor de noche buena, la que más tarde, durante las celebraciones de Semana Santa, es sustituida por la *sapoxochitl*, o “flor de zapote”. De igual forma, la *kakaloxochitl* o “flor de mayo” se emplea durante el periodo que transcurre entre la fiesta de la Santa Cruz y Corpus Christi, cuya presencia ceremonial antecede a las flores de *sempoaxochitl*, que adornan los altares de Todos Santos y Fieles Difuntos. El tiempo ceremonial podrá de esta manera ser concebido como una sucesión de distintas especies florales, vinculadas a determinadas épocas del año, que marcarán la transición entre los diferentes periodos del ciclo ritual.

como en las danzas que se ofrece a las imágenes, en las casas lo que acontece es el “acto de dar de comer” a la mazorca, o mejor dicho, a Itekontlakuali, “dueño de la comida”, entidad a la que está dirigida la ofrenda. Al tiempo que los fiscales y mayordomos están velando al Niño Dios, gran parte de la comunidad se encuentra en sus casas a la espera de Itekontlakuali, el cual, en forma de serpiente y de manera sigilosa, mientras todos duermen, come los alimentos que dejaron para él.

LA RELACIÓN CON ITEKONTLAKUALI Y OTRAS ENTIDADES

Una gran serpiente, de colores amarillo, negro y azul, es una de las formas de Itekontlakuali, la cual vive en las milpas, y aunque generalmente está fuera de la vista de los hombres, se les puede presentar en ciertos lugares, como cruces de caminos o ríos. Puede ser que este *iteko* de repente se transfigure de mazorca en anciano y mantenga comunicación con los cristianos, para después transfigurarse otra vez en mazorca, como relata enseguida Ofelia Pérez:

Dicen que se empolilló toda la mazorca de uno de aquí, la fue a tirar hasta el río. Esa ocasión un leñador encontró por ahí a un señor que estaba pasando mucho frío, pues estaba en el agua.

Entonces dice que estaba sufriendo del frío y le dice al leñador: “Llévame a tu casa”, “¿Pero si se enoja mi familia?”, “Pero no, llévame, vas a ver que me van a querer. Yo no soy una persona cualquiera”, “Pero, ¿quién eres?”.

Y no le decía, el anciano le decía que no tenía nombre; andaba así nada más con un morralito, un señor vestido de blanco y así como güero. Se lo llevó a su casa, pero ahí el anciano pidió, que según quería un pan, el pan blanco, la torta, y pidió el atole, que nada más con eso se almorzaba, no cenaba, ni comía, no quería nada más.

Entonces dicen ahí se quedó y en otro día, al día siguiente, la casa estaba llena de mazorca, todo eso, bueno, ya se volvió, ya no es él, sino que es pura mazorca. Porque no es cierto, bueno, el maíz lo tiraron porque se empolilló y todo eso, pero era el anciano. (3 de noviembre de 2008.)

Su forma habitual es la de serpiente, y aunque a los nahuas les parece peligrosa y le temen, les agrada que se encuentre en su milpa, ya que su presencia es signo de buena cosecha y abundancia. No obstante, los que desconocen quién es —sobre todo la gente de fuera—, le tienen miedo y la matan porque ignoran las consecuencias nefastas de hacerlo. Una de las

posibles consecuencias es que la milpa deje de dar alimento o que se pierda el terreno de cultivo, como enseguida relata Guadalupe Vargas:

Dice que cuando lo matan ese serpiente, se va un cacho del terreno, hace como barranca donde lo matan, yo creo que sí, es una serpiente como una persona, tiene sentido, yo creo que tiene *itonal*. Hace una barranca y se va el cerro, a donde lo matan el serpiente, yo creo que sí es cierto porque una vez lo mataron ahí en mi milpa, se hizo un barranco grandotote, pero lo mataron bien grande. Está en el *tepetl*, donde la mataron, yo creo que sí se enoja, tiene su *itonal*. Estaba bien el terreno, ahora ya no está bonito, se hizo un barranco, ya no se puede sembrar para comer. (3 de noviembre de 2008.)

Se considera que gracias a Itekontlakuali se cuenta con los mantenimientos, pero también es por él que se da la escasez, por eso no sólo es preciso respetar su presencia en la milpa y el monte, sino también ofrecer algo de lo que finalmente ha otorgado. El dueño da de comer y los humanos deben responder de la misma forma. Justo el *tlakualtilistli* implica un agradecimiento ofrecido por los cristianos a Itekontlakuali, en respuesta a un don concedido por el dueño, pero solicitado de antemano durante la siembra cuando ofrece su regalo o *tetlokolili*. Se da y se recibe comida, y se agradece con lo mismo, tal cual aparece en el relato de la transfiguración del anciano, que no era más que el dueño de la comida: de mazorca pasa a ser persona y justo a partir del acto de darle de comer, se torna una vez más en mazorca. Lógica que nos lleva a considerar el estatuto del intercambio que se establece entre humanos y no humanos.

Entre los nahuas de Pahuatlán el intercambio ritual se rige bajo dos prácticas especialmente formalizadas que se conocen como *tlaxtlawili* y *tlasokamatilistli*, en español "pago" y "agradecimiento"; prácticas que se encuentran en diferentes ámbitos, como ritos de ciclo de vida, curación, agricultura y fiestas comunitarias. A partir del pago y del agradecimiento se establece un intercambio que se instaura entre los hombres, por ejemplo entre compadres, pero especialmente entre los hombres y las entidades sobrenaturales, como los aires, dueños y santos. En el establecimiento de esta relación entran en juego por lo menos dos partes, una de ellas, el solicitante, hace un *tlaxtlawili*, que se concibe como un "pago a manera de petición", a cambio de la cual espera recibir una donación de la otra parte, es decir, el donante, quien devuelve este regalo con el don previsto, interpretado como un regalo o *tetlokolili* en náhuatl; pero el circuito no termina ahí, ya que a cambio del don otorgado por el donante, el solicitante consume el intercambio con la entrega de otro regalo en forma de agradecimiento o

tlasokamatilisli. En este sentido, el pago da inicio al intercambio y el agradecimiento lo culmina, y muchas veces abre un nuevo circuito o vuelta, *in kuepa*, desde la perspectiva de los nahuas. Ciertamente, como hiciera notar Marcel Mauss en su conocido “principio del don”, en la dinámica de la sociedad es posible identificar un “sistema de prestaciones totales”, que implica el deber de otorgar regalos y, sobre todo, la obligación de dar y devolver [1979: 167]. La regla “cambio-don”, como se nombraría a este circuito de intercambio, conlleva tal obligatoriedad, pero como trasfondo instituye un compromiso entre dos partes en una relación de reciprocidad, que si no se cumple, se corre el riesgo de mala fortuna, enfermedad o muerte. Riesgo mayor cuando se inicia un “cambio-don” con las divinidades; “con ellos es con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo esos cambios”, afirma este sociólogo y antropólogo francés [1979: 173]. Toda sociedad establece así múltiples relaciones de intercambio entre las partes que la constituyen, relaciones que se instituyen entre los hombres y se extienden a las entidades sobrenaturales que son inherentes a su mundo circundante; el intercambio se vuelve entonces condición de la reproducción y preservación de la misma sociedad. A partir de la evidencia etnográfica de sociedades amazónicas, Philippe Descola advierte que la reciprocidad no necesariamente es la única forma de interacción que se establece entre los humanos y no humanos, y presenta la posibilidad de otros esquemas, como la rapacidad, la cual se basa en el despojo y en la venganza como modo de compensación. Otra forma más de interacción sería la de protección, la cual puede presentar tanto relaciones de reciprocidad como de rapacidad e implica la dependencia mutua entre humanos y no humanos para la supervivencia y reproducción de ambos [2001: 110-112].

Desde esta perspectiva se vuelve más complejo lo ya trazado por Mauss y, sobre todo, se pueden ver otras formas de interacción que no necesariamente implican una equivalencia positiva, como es el caso de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En particular, entre los nahuas de Pahuatlán es posible reconocer un entramado de reciprocidad y rapacidad que invita a pensar, bajo el esquema que ofrece Descola, en la dependencia mutua entre humanos y no humanos, que comprende tanto la donación como el despojo y también la restitución.

En general, los nahuas procuran establecer una relación de reciprocidad con los no humanos, particularmente con los dueños, aires y santos, por la dependencia que tienen de ellos, por ejemplo para obtener una buena cosecha, o bien, para disponer de agua o de la curación eficaz para una enfermedad. Ellos son los *itekome* o dueños del agua, de los animales o del maíz, y son los responsables de un buen temporal, e incluso de la buena

fortuna de una persona. De especial cuidado es el acceso a los territorios que se les atribuyen, al grado de que es común que un nahua evite pasar por un cruce de caminos por temor del mal influjo de un aire, o *yeyekatl* en náhuatl, o que procure que los niños al jugar no entren a las cuevas por temor a que su alma se quede ahí atrapada. Si alguien llega a pasar por un cruce de caminos, una cueva o un manantial, le pide permiso a la divinidad correspondiente y le agradece por permitirle estar en el lugar.

Si, por el contrario, alguien no respeta la competencia de la divinidad al acceder, por ejemplo a un cruce de caminos o a una cueva, sin el cuidado apropiado, o si caza más de lo debido y llega a contaminar el agua del manantial, es seguro que la persona va a perder fuerza o *chikawalistli* y, por lo tanto, el adecuado pulso del *itonal*.¹³ Más aún, si una persona duda de la potencia o influjo de la divinidad, es muy probable que sufra un accidente que podría llevarlo hasta la muerte; lo cual, se advierte, es común en la gente “joven” y, en general, en aquella que dude de la costumbre y la creencia. En sí, además de procurar una apropiada relación con los no humanos, se acepta su potencia y jerarquía, esto es, no sólo se asume su carácter de “dueños” o “señores”, sino también se ve en ellos a los “dadores” por excelencia, siempre y cuando se cumpla con el principio del respeto, pago y agradecimiento.

CONSIDERACIONES FINALES

Entre los nahuas de Pahuatlán, y al parecer entre los serranos en general, como apunta Alfredo López Austin, se identifica el origen y naturaleza de las “clases mundanas” en la “sustancia divina”, representada especialmente por “los dueños”. El “depósito y fuente general de las semillas” que dan lugar a cuanto hay, proviene de su voluntad y potencialidad [1999: 127]. Desde esta concepción del mundo, en la cual a la naturaleza se le personifica y se le confiere una intencionalidad, se enfatizaría la importancia de la

¹³ A diferencia de otros pueblos indígenas de la sierra, en los que se identifican varias entidades anímicas, para este pueblo nahua cada persona cuenta con un *itonal* o *ianimantsin*, que reside en el corazón y en las extremidades superiores del cuerpo. Alguien con salud tiene un buen pulso, ya que *ianimantsin* se encuentra en el corazón de la mano o *nomaixko*, mientras que en alguien enfermo puede que se localice en alguna parte del brazo, pero si llegara a estar en la axila, querría decir que ya no hay manera de salvarlo, porque el *itonal* ha subido de más y, por lo tanto, ya no hay posibilidad de que vuelva.

relación que se establece entre humanos y no humanos; y de los vínculos que se establecen depende la dinámica de las cosas, de manera que si bien hubo un tiempo en el cual se originó todo, su continuación y permanencia sólo es posible por la necesaria y constante relación entre ambos.

El vínculo que se establece entre humanos y no humanos, y en particular con Itekontlakuali, nos invita a pensar en una relación de dependencia, como sugiere Descola, por la necesidad es mutua: así como los hombres viven de la comida que otorga el dueño, éste también existe en virtud de lo que aquéllos le ofrecen; el adecuado intercambio y correspondencia da lugar a una “equivalencia positiva”, no obstante, el incumplimiento, ya sea al no realizar “el acto de dar de comer” o al no respetar el lugar del dueño, trae como consecuencia la carencia del alimento, la pérdida del terreno de cultivo o el detrimento de la salud.

Habrà que advertir que la relación entre humanos y no humanos no es una relación simétrica, sino jerárquica, como lo muestra la propia noción de dueños; los cuales, junto con los aires, muertos y santos, proporcionan tanto la salud como la comida, pero también la enfermedad y la carencia y, no obstante, éstos dependen también de la comida que reciben de los humanos y de las almas o fuerza vital que se comen o devoran.

Bajo esta perspectiva, la concepción y relación con la comida, y en especial el maíz como el alimento por excelencia, rompe con la práctica cada vez más generalizada en nuestro tiempo de ser una entre tantas mercancías que se valoran a partir de la ganancia y la especulación. Para los nahuas, la comida y el resto de los mantenimientos, como el agua o la tierra, se originan a partir del vínculo con los dueños, aires y santos, entre otras entidades que habitan el mundo. En ese sentido es pertinente distinguir entre una economía de mercado y una economía del don —distinción que hiciera Mauss [1954] y que sería retomada por Gregory [1982], Strathern [1993] y Viveiros de Castro [1994b], entre otros autores—; en la primera el intercambio se cosifica y en la segunda se personifica; mientras que en la economía de mercado tanto las cosas y las personas asumen la modalidad de objetos, en la economía del don las cosas y las personas adquieren la forma social de personas.

Los rituales en torno al maíz ciertamente dejan ver las transformaciones y adaptaciones que se han hecho a una visión del mundo, anclada en la concepción de los dueños y aires, a partir de la progresiva presencia del dogma católico, pero también con base en la introducción del sistema de partidos políticos que no sólo ha propiciado luchas políticas, sino también divergencias económicas. Factores que se suman, a su vez, tanto al impacto del cambio climático como a las políticas y condiciones económicas de

carácter nacional y global que quebrantan las formas tradicionales de subsistencia.

Si bien tanto el contexto religioso y político como la condición climática y económica han dado lugar a un creciente cambio que se manifiesta en la práctica ritual en torno al maíz, se ha consolidado una valoración y un sentido colectivo que da cuenta de la vigencia de una lógica cultural que no sólo deja ver la actualidad del pasado en el presente, sino también la creatividad de la tradición. Ante una lógica como ésta, es improcedente considerar al maíz sólo como una forma de consumo o medio de cambio, y no ver la actividad ritual como una forma privilegiada de relación con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtín, Mijail

1997 *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos.

Barabas, Alicia M.

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa.

Descola, Philippe

2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

García Martínez, Bernardo

2005 [1987] *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.

Gregory, Christopher

1982 *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).

Mauss, Marcel

1954 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Londres, W. W. Norton.

1979 *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos/Cohen & West.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Strathern, Marilyn

1993 "Entangled Objects: Detached Metaphors", *Social Analysis*, vol. 34, núm. 4, pp. 88-101.

Valiñas, Leopoldo

- 2010 "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas", en Rebeca Barriga y Pedro M. Butragueño (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, vol. I, México, El Colegio de México, pp. 97-111 y 116-160.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2004a "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", *Ethnographiques.org*, núm. 6, noviembre, <www.ethnographiques.org/>, consultado el 15 de noviembre de 2011.
- 2004b "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA.

Miedo social, intervención comunitaria y promoción cultural en Chihuahua. Reflexiones sobre un estudio de caso

Jorge Carrera Robles

Centro para el Desarrollo Cultural y la Educación Artística, INBA

El Colegio de Chihuahua

Centro INAH-Chihuahua

RESUMEN: *La escalada del crimen organizado en el estado de Chihuahua a partir de 2008 trajo consigo un sinnúmero de expresiones de violencia extrema cuyos efectos más evidentes son el miedo social y la angustia colectiva. En contraposición a la visión militarista, Umbral A. C., para contrarrestar o prevenir dichos efectos entre uno de los grupos socialmente más vulnerables, como son los adolescentes, puso en marcha un Programa de Intervención Comunitaria (PIC) basado en la promoción cultural. El cambio social esperado se orienta básicamente a mejorar los consumos culturales y la participación organizada de los beneficiarios a través de prácticas autogestivas. El estudio de esta experiencia se propone desembocar en la construcción de un modelo de intervención enriquecido y aplicable a contextos sociales semejantes. Toca en este artículo ahondar sobre las cuestiones teóricas esenciales que orientan la investigación, los fundamentos metodológicos que acompañan el estudio de caso, así como la información sobresaliente resultado del trabajo de campo.*

PALABRAS CLAVE: *intervención comunitaria, comunidad, autogestión, violencia extrema, miedo social, promoción cultural, estudio de caso.*

ABSTRACT: *As of 2008, the escalating organized crime in the state of Chihuahua has brought with it countless expressions of extreme violence, the most obvious social effects being a generalized fear and collective anguish. In contrast to the militaristic vision, the non-governmental organization 'Umbral A.C.' launched a Community Intervention Program (PIC) based on cultural promotion so as to counteract and prevent these effects amongst the most socially vulnerable groups, such as adolescents. The objective of the PIC—regarding social change—is basically aimed at improving cultural consumption and the organized participation of the beneficiaries themselves through self-management practices. A study of the experience gained from the PIC has led to the construction of an enriched intervention model which is applicable to similar social contexts. This paper delves into the essential theoretical questions which guide the research, the methodological foundations that accompany the case study, and the outstanding information resulting from the said fieldwork.*

KEYWORDS: *community involvement, community, self-management, extreme violence, social fear, cultural promotion, case study.*

LOS TÉRMINOS DE LA CUESTIÓN

EL MIEDO SOCIAL COMO EFECTO DE LA VIOLENCIA EXTREMA

A inicios de 2010, de nueva cuenta una noticia relacionada con la violencia extrema, específicamente sobre la pugna entre los cárteles de la droga en disputa por la plaza de Ciudad Juárez, recorrió el mundo incrementando la *leyenda negra* que sigue pesando en esta, tan lastimada, ciudad fronteriza.

Se trató de un salvaje asesinato masivo de 19 personas, en su mayoría adolescentes y jóvenes, que acudían a una reunión social de fin de semana en la colonia Salvárcar. Este fatal hecho no sólo fue el prelude de lo que resultó a final de cuentas 2010: el año en que el estado de Chihuahua, principalmente Ciudad Juárez, alcanzarían los nada honrosos primeros lugares de violencia extrema e inseguridad en México y el mundo.¹

También exhibió, de manera coincidente, el ya avanzado deterioro del modelo económico regional basado en la industria maquiladora de exportación: un esquema que privilegió el crecimiento de la inversión y el empleo sobre cualquier otro indicador de bienestar social y humano, desoyendo las advertencias de lo que suele generar la falta de equilibrio en el desarrollo local y regional.

No sin fluctuaciones, la década de los noventa del siglo pasado fueron los años del *boom maquilador* que le permitió al estado de Chihuahua escalar peldaños en la economía nacional, llegando a ocupar el quinto lugar en relación con el aporte al Producto Interno Bruto en el periodo de 2007 a 2008. Sin embargo, la crisis mundial de 2008 cimbró de raíz la economía estatal, arrasando empleos e inversión. Y peor aún, como si fuera una mala pasada de la historia, a estos problemas estructurales se les aparejó la violencia extrema, provocando una crisis generalizada de desconfianza, inseguridad, miedo y falta de oportunidades de trabajo y negocios.

Así, justo en el marco de la conmemoración del primer centenario del inicio de la Revolución, Chihuahua fue escenario de una guerra declarada desde el gobierno federal que provocó devastación y muerte. Una coyuntura de fatalidad y agravio llena de dificultades para reencauzar el camino de la paz, seguridad y progreso en las áridas tierras del norte mexicano.

¹ A principios de 2011 Victoriano Garza afirmó que "Ciudad Juárez está considerada hoy en día como la ciudad más violenta del mundo. Las muertes por asesinato alcanzaron la tasa de 123.6 por 100 000 habitantes en 2008, cifra que fue rebasada en 2009, cuando presentó una tasa de 200.3 por 100 000 habitantes. La tendencia al alza continuó en el año 2010, con una inercia imparable hasta alcanzar los 234 por 100 000 habitantes" [Garza, 2011: 11].

Pocos hubieran imaginado que aquel Chihuahua maquilador, que transformó de raíz su estructura social y económica, y que a escala nacional fue pionero en la apertura de mercados, en pocos años se convertiría en arena de confrontaciones permanentes.

La leyenda negra fronteriza recobró fuerza con los asesinatos de mujeres, identificados como *feminicidios*. Tal atrocidad, que conmocionó a la sociedad chihuahuense, como noticia fue una especie de reguero de pólvora que justificó las más airadas protestas en foros y redes sociales a escala nacional e internacional.

Vaya paradoja, la mayoría de las víctimas fueron jovencitas cuyo “pecado” principal fue haber sido trabajadoras de maquiladora con rasgos acentuados de mexicanidad (piel morena, estatura baja, pelo negro). El uso de la violencia dejó sentir su saña ante las vidas aún sin vivir, esperanzadas en que con el salario mínimo se podía vencer las adversidades y salir adelante. Violación, asfixia y cuerpos arrojados en despoblado marcaron el imaginario de una sociedad atónita que no alcanzaba a entender el fondo de lo que estaba sucediendo: el actuar de una mano ejecutora con propósitos y mensajes explícitos de que no estaba dispuesta a ceder el menor dominio en su territorio.

La otrora frontera chihuahuense, la de las oportunidades, en pocos meses convirtió sus calcinantes días de verano y sus gélidas mañanas de invierno en escenarios de violencia extrema. La globalidad de ahora también incluye el narcotráfico internacional, y para mala fortuna de las mujeres y hombres de estas tierras semidesérticas, Chihuahua está situada justamente en uno de los corredores más importantes para el trasiego de drogas hacia Estados Unidos.

En efecto, numerosos espacios públicos, y no pocos privados, fueron la palestra donde las disputas del crimen organizado comenzaron a cobrar vidas. Las ejecuciones, por ejemplo, se convirtieron en parte del acontecer cotidiano —del “paisaje urbano”, como se suele afirmar—, en la dinámica de un proceso “natural” encaminado a “limpiar” el territorio de personas de uno y otro bando.

Los robos a casa-habitación y a mano armada a automovilistas (*carjacking*) se incrementaron exponencialmente. En pocos meses el crimen organizado y no organizado diversificó sus actividades ilegales de manera sorprendente. De forma directa, o a través de algún pariente, vecino o compañero de trabajo, la mayoría de los chihuahuenses de las principales ciudades padecieron de esta vorágine delictiva que tanto ha lastimado al tejido social [Castillo, 2011].

Otras expresiones de la violencia extrema que ahondaron el malestar y la molestia, y terminaron por socavar la confianza frente al Estado de derecho, fueron la extorsión y el secuestro. La extorsión, mejor conocida como “derecho de piso”, constituye una especie de cuota que se cobra a cientos de negocios —muchos de ellos, como los taxistas o modestos establecimientos de barrio, apenas con capacidad para subsistir—, para dejarlos trabajar sin la amenaza de afectar sus instalaciones y personal.

El secuestro, por su parte, fue tan lacerante para la sociedad que el Congreso del Estado, a iniciativa del ejecutivo, a poco menos de 20 días de haber tomado protesta el nuevo gobernador, aprobó el 21 de octubre de 2011 la pena de cadena perpetua a quienes cometieran este delito en el estado de Chihuahua, incluso en contraposición a las disposiciones federales correspondientes [*El Universal*, 2010].

Como pocas veces había sucedido en Chihuahua, ante la amenaza flagrante del crimen, los segmentos de la población con mayor capacidad económica se vieron obligados a disimular su estatus y condición. Vaya paradoja, la propiedad y el dinero se revirtieron como la principal amenaza para la propia seguridad y bienestar de quienes lo detentaban.

Y lo peor de este caso, sobre todo para la adolescencia y juventud, fue la multiplicación del narcomenudeo. Esa membrana feroz que progresivamente devora esperanzas y energías, cercenándoles capacidades intelectuales y motrices, desgarrando familias, y con ello buena parte de la esencia comunitaria. El mercado se inundó y el norte, el septentrión semidesértico, comenzó a corromperse desde dentro cuando al trasiego agregó el consumo.

El incremento de la violencia extrema ha tenido lamentables repercusiones sociales, las cuales son identificadas por Patricia Ravelo y Sergio Sánchez [2010] como “miedo social”. Esto es, un estado emocional que limita o interrumpe los comportamientos de confianza, encuentro y convivencia entre compañeros de trabajo, vecinos y familiares, además de desesperanza ante la impunidad. Así, de tajo, se modificó radicalmente la vida cotidiana en las principales ciudades del estado.

De los grupos de la sociedad, el más vulnerable a la violencia extrema es el de los adolescentes, en los que genera temor, insatisfacción, poco interés por el aprendizaje y escasos deseos de participación en acciones comunitarias que fortalezcan su identidad. Más aún, resultan presa fácil del consumismo, del desinterés por las “utopías sociales” y de la tentación por consumir drogas y de evadirse en el mundo digital intrascendente. Cabe mencionar que Chihuahua contó en 2010 con una población de 646 000 adolescentes (18.98% del total estatal) de entre 10 y 19 años de edad, de los cuales 73% habitaron las ciudades de Juárez y Chihuahua.

LA INTERVENCIÓN COMUNITARIA COMO CONSTRUCCIÓN SOCIOHISTÓRICA

Superar o contrarrestar el miedo social constituye una tarea de primer orden. Sin duda, el centro de lo que debería conformar el eje rector de la política pública que sume a todos los sectores de la sociedad para reencauzar el desarrollo regional y fortalecer el tejido social en entidades como Chihuahua, donde sigue latente el escenario de violencia extrema.

La intervención comunitaria, en ese sentido, representa una alternativa que puede actuar como revulsivo en comunidades urbanas poco dispuestas a transformar parte de su realidad, ensombrecida por el miedo social en sus expresiones de aislamiento, falta de convivencia y ausencia de participación organizada, sobre todo en proyectos de bienestar comunitario.

No son pocas las acepciones que se han construido en torno al concepto de intervención comunitaria. Entre ellos conviene recuperar, en primer lugar, la connotación que le da el Instituto Interamericano para el Desarrollo Económico y Social (INDES), dependiente del Banco Interamericano de Desarrollo:

[...] la Intervención Comunitaria es el conjunto de acciones destinadas a promover el desarrollo de una comunidad a través de la participación activa de ésta en la transformación de su propia realidad. Por lo tanto, pretende la capacitación y el fortalecimiento de la comunidad, favoreciendo su autogestión para su propia transformación y la de su ambiente. Dando a la comunidad capacidad de decisión y de acción se favorece su fortalecimiento como espacio preventivo [Mori, 2008: 81].

En su mayoría, las acciones asociadas a la intervención comunitaria, política e históricamente han desempeñado un papel en favor de la integración y la cohesión social. Una tarea que en esencia ha estado bajo la responsabilidad del Estado moderno, en aras de su mejor funcionamiento y la igualdad.² Para 1958, a pocos años de concluida la Segunda Guerra Mundial y al amparo de los ideales del *Estado de bienestar*, las Naciones Unidas definían: “Desarrollo comunitario es el proceso a través del cual el propio pueblo participa, se esfuerza, se une con las fuerzas de las autoridades

² De las experiencias más trascendentes de intervención comunitaria, sin duda tenemos el caso de la escuela rural mexicana. Una propuesta creativa de la posrevolución que tuvo el encargo de impulsar la integración nacional a través de la educación primaria y la alfabetización de los adultos. Véase *Antología de Moisés Sáenz* [Aguirre, 1970] y Concepción Jiménez, *Rafael Ramírez y la escuela rural mexicana* [1986].

gubernamentales con la finalidad de mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades” [Castro, 2011: 96].

En esa época la intervención comunitaria fue concebida como acto de gobierno, orientada a resolver lo que para la clase dirigente de los países subdesarrollados, como México, representaban los grandes problemas nacionales, y con ello avanzar en la consecución de las promesas de la modernidad.

Años después, de manera alterna y crítica, sobre todo a partir de los años setenta del siglo pasado, se fueron construyendo otras propuestas de intervención en aras de la educación popular, la salud, los derechos humanos y de la mujer, los pueblos indígenas y la cultura.³ Su actuar político fue diverso, hubo desde quienes propusieron el diálogo con el Estado hasta quienes decidieron su confrontación.

Una visión crítica de la intervención comunitaria nos lleva, por lo tanto, a despojarla de su supuesta “neutralidad”. Como estrategia de transformación que involucra a los actores sociales en la construcción de propuestas para resolver los problemas que limitan su desarrollo, siempre contendrá principios epistemológicos que la orienten en la teoría y en su consecuente práctica.

Como construcción sociohistórica, conviene subrayarlo, la intervención comunitaria responde a principios, necesidades, visiones, intereses y compromisos [Muñoz, 2011]. Para su mejor comprensión se puede retomar la propuesta de Gianinna Muñoz, quien sugiere explicarse el contenido y lógica de cualesquier intervención a partir de responder las siguientes preguntas [Muñoz, 2011: 97]:

- ¿Cómo se concibe la intervención?
- ¿Para quién es un “problema” el fenómeno que se interviene?
- ¿Por qué se produce o qué/quién es responsable de que se produzca el fenómeno que se interviene?
- ¿Cómo se comprende al profesional que interviene?
- ¿Cómo se comprende al sujeto al que se dirige la intervención?
- ¿Cuál es el fin último de la intervención o cuál es “el mejor mundo posible” por el que se trabaja?

³ Quizás uno de los mejores ejemplos lo conforma Paulo Freire, cuya propuesta de intervención presupone una educación no sólo como agente de conocimiento y alfabetización, sino que también le otorga una capacidad emancipadora y de concienciación ante las circunstancias superiores de pobreza y subdesarrollo que la determinan históricamente (véase Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad* [1986]).

NEOLIBERALISMO, POSMODERNIDAD E INTERVENCIÓN COMUNITARIA

Una reflexión crítica sobre intervención comunitaria también nos lleva en la actualidad a dimensionar su viabilidad en el contexto del neoliberalismo y la posmodernidad. El posicionamiento ascendente de la globalización significó, por muchas razones, el agotamiento del Estado de bienestar. Esa visión del capitalismo que razona la necesidad de la participación del Estado en el conjunto de la economía de mercado como agente regulador y responsable de atender tareas sustantivas relacionadas con el desarrollo social, enmarcadas en el discurso de la igualdad y la justicia [Ramos, 2000].

No fueron pocos los programas y proyectos de intervención comunitaria operados por los Estados nacionales que vieron reducidos sus recursos y alcances, mientras otros más desaparecieron. En términos ideológicos, la discusión perdió relevancia frente a la visión de la aldea global, cuya utopía renaciente insistía en las bondades de la propiedad privada y la “mano invisible del mercado” como la mejor fuerza de regulación y equilibrio social.

El transcurrir de las últimas décadas del siglo xx, y los primeros años de la centuria actual, dejaron en claro que la mundialización actuó con eficacia en construir redes de intercomunicación basadas en sistemas digitales, en armonizar procesos productivos internacionales, en la aplicación intensiva de las tecnologías basadas en la microelectrónica, así como en la consolidación de grandes nodos urbanos. Sin embargo, los rostros particulares y nacionales del gran capital se diluyeron dando paso a bloques y asociaciones regionales. El consumo, como nunca antes, impone estándares a millones de personas en un flujo inimaginable de cauces y significados [Castells y Borja, 2002].

Contradictoriamente, mientras que millones de personas quedaron integradas en la lógica de la *aldea global*, el neoliberalismo ha sido incapaz de resolver la exclusión de otros millones más, agravando sus condiciones de pobreza y marginación. Y justo en este escenario dominado por el consumismo, la falta de oportunidades y el agravamiento de la desigualdad, es que suele enraizar el crimen organizado y sus diversas expresiones de violencia extrema.

No se trata del simple silogismo de a mayor pobreza, mayor violencia, sino de reconocer las condiciones históricas en que las comunidades urbanas populares se ven expuestas a tan grave situación. Tal es el caso de adolescentes y jóvenes pertenecientes a familias de trabajadores, que debido a su acceso a los medios electrónicos, vehículos y armas se vuelven más vulnerables a los intereses del crimen organizado.

La globalidad, en términos culturales, no sólo pretende modificar los patrones de consumo, también insiste en excluir lo tradicional en la innovación. Los espacios comunitarios locales, llámense barrios, colonias o pueblos, pierden importancia como referentes identitarios en aras de los grandes pactos regionales, en un marco de feroz competencia. El discurso de la mundialización se empeña en demostrar lo intrascendente del quehacer local.

Como consecuencia, muchos Estados nacionales abandonaron la discusión y práctica estructurada de la intervención comunitaria como factor indispensable para la construcción de política pública. Propuesta que se fortalece al quedar al descubierto el uso discrecional de los recursos de numerosos programas sociales, así como el papel de control político que han desempeñado muchos de ellos.

El pensamiento posmoderno, por el contrario, presupone el respeto a la diversidad como principio indispensable para avanzar en la democracia, la cohesión social y la convivencia internacional. Además, en sentido estricto, reconoce que la labor de intervención comunitaria ha dejado de ser responsabilidad única o exclusiva de los Estados, para convertirse en una estrategia de acción de las organizaciones de la sociedad civil [Ramos, 2000].

En los hechos, los espacios comunitarios se ven lastimados, pero no perecen, menos en los tiempos de crisis del neoliberalismo. La exclusión y desigualdad implícitas han encontrado valiosos actos de resistencia, prendidos de una tradición popular heredera de numerosas expresiones simbólicas y creativas, acostumbrada a las dificultades económicas y que gusta de la convivencia familiar. Como *continuo histórico* se niega a morir, buscando nuevos derroteros frente a hechos tan avasalladores como la violencia extrema.⁴

Por otra parte, el debate en torno a la globalidad y el espacio comunitario nos obliga a precisar sobre el significado de comunidad. En su sentido antropológico, el uso del concepto de comunidad nos remite a grupos sociales culturalmente cohesionados, los cuales comparten tradiciones, costumbres, fines, valores, territorio y espacios de alto significado para su identidad [Bartle, 2007].

⁴ A pesar de la distancia geográfica y cultural con Alicante, España, conviene recuperar la afirmación de Natividad de la Red, quien, en el V Congreso Estatal de Intervención Social, apuntaba: "Los procesos de fragmentación social provocan que los sectores impactados por los procesos de exclusión tiendan a organizarse en el contexto local a través de experiencias locales compartidas" [Ramos, 2000: 196].

La identidad comunitaria constituye un baluarte fundamental frente a posibles acciones que alteren la vida local. Sin embargo, también puede constituir, sobre todo cuando los liderazgos se cierran a los procesos de innovación, o bien promueven una visión utilitarista de estos últimos, un factor determinante para frenar acciones que redunden en la solución de problemas socialmente reconocidos por la propia comunidad.

Más aún, autores como Phil Bartle advierten de las dificultades para explicar la noción de comunidad en los contextos urbanos:

En general (con excepciones), una comunidad urbana tiene vínculos más imprecisos, es más difícil de delimitar, es más heterogénea, más compleja, más difícil de organizar utilizando métodos ordinarios de desarrollo de comunidades, y tiene metas más complejas y sofisticadas que las comunidades rurales [Bartle, 2007: 3].

Esta advertencia debe motivar una reflexión más profunda con el propósito de lograr el éxito en acciones de intervención comunitaria, sobre todo en espacios urbanos permeados por el miedo social, donde existe poco o nulo camino recorrido. La esencia del concepto de comunidad debe persistir como unidad social y cultural, sin olvidar que, como toda elaboración teórica, hoy enfrenta también los retos de la realidad virtual, cuyos efectos han modificado el sentir y actuar de las propias comunidades.

En un interesante escrito de Iráis Barreto, Luis Fernández y Claudia Martínez [2011: 62] se insiste en que, desafortunadamente, en “las agencias de cooperación internacional, los organismos internacionales y los mismos estados todavía tienden a relacionar y a encasillar lo local y lo comunitario con el territorio y con lo rural”. Lo anterior incide en detrimento de propuestas creativas e innovadoras construidas desde las comunidades urbanas, más todavía si se mantienen reservas o posiciones de prejuicio y oposición frente a la capacidad autogestiva de aquéllas; o bien, una posición unilineal de entender la intervención comunitaria como asunto exclusivo de las instituciones de gobierno.

PROMOCIÓN CULTURAL Y DESARROLLO DE COMPETENCIAS AUTOGESTIVAS

Si la esencia de comunidad radica en sus componentes culturales, es de suponerse que la promoción cultural, como acto planificado de intervención comunitaria —identificada como animación sociocultural por algunos estudiosos de la materia—, nos tiene reservada un sinnúmero de oportu-

nidades para contrarrestar y prevenir el miedo social en grupos sociales urbanos expuestos a la violencia extrema.⁵

Ante el miedo, desesperanza y descomposición social, la cultura representa una valiosa alternativa que ofrece oportunidades inigualables para la convivencia, el diálogo y la participación, soportadas en la lógica de la tradición de los participantes. Como expresión artística puede irradiar su mensaje estético de respeto a lo diverso, de trabajo colaborativo y aprendizajes permanentes. De igual forma, sabrá potenciar las bondades de la inteligencia creativa a pesar de las circunstancias de adversidad presentes [Carrera, 2011].

Se insiste en las potencialidades de la cultura y las artes por su naturaleza recurrente de confrontar la realidad del entorno con lo sensorial. Una sociedad con miedo demanda espacios de expresión individual y colectiva cuyo margen de libertad permita ir retomando paulatinamente la confianza perdida. La participación activa se vuelve el punto de ida y retorno en fascinantes viajes que nos hacen imaginar, reflexionar, descubrir potencialidades y seguir construyendo utopías inspiradoras.

Compartir tradiciones, actuar, exponer objetos significativos, cantar, pintar, plantar árboles, promover el respeto por los perros callejeros, recuperar los saberes gastronómicos, visitar museos y exposiciones, impulsar la lectura, los huertos familiares y la construcción de espacios culturales, entre otras acciones, pueden formar parte del mismo proceso de intervención comunitaria.

Como harina que amasa el mismo pan, todas estas acciones se dirigen a detonar procesos de enseñanza autogestivos, y con ello comunidades más sólidas y fuertes que logren prevenir y contrarrestar el miedo social bajo el criterio de aprender a construir caminos al andar.

Ahora bien, dado el contexto mundial y nacional actual, resulta más previsible el éxito de las organizaciones de la sociedad civil para llevar a cabo este tipo de intervención comunitaria, siempre y cuando reúnan las condiciones mínimas para llegar a buen puerto con tan importante reto. Por supuesto que no es, en sí, la condición de organización de la sociedad la

⁵ Para Ezequiel Ander-Egg [2000] "hay animación sociocultural cuando se promueven y movilizan recursos humanos, mediante un proceso participativo que desenvuelve potencialidades latentes en los individuos, grupos y comunidades". En esa misma vertiente, la UNESCO [2012] define la animación sociocultural como "el conjunto de prácticas sociales que tienen como finalidad estimular la iniciativa y la participación de las comunidades en el proceso de su propio desarrollo, y en la dinámica global de la vida sociopolítica en la que está integrada".

que augura los buenos resultados, sino su claridad programática, operativa y de gestión.

Punto esencial de la agenda a lo largo de la intervención lo conforma la credibilidad y reconocimiento que se logre establecer con los actores sociales participantes. Su participación organizada y compromiso dependen en buena medida de esta compleja tarea: sumar voluntades en un proceso basado en el desarrollo de competencias autogestivas.⁶

ESTUDIO DE CASO DE UN PROGRAMA DE INTERVENCIÓN COMUNITARIA (PIC) EN EL ESTADO DE CHIHUAHUA (CRITERIOS METODOLÓGICOS)

La organización social Umbral A. C., ante el escenario de inseguridad presente en el estado de Chihuahua, a partir de agosto de 2011 decidió poner en marcha el Programa de Intervención Comunitaria basado en la promoción cultural. Desde entonces trabaja en 20 colonias populares: 12 en Ciudad Juárez y 8 en la capital del estado, con la intención de completar entre 25 y 28 meses efectivos de labor sistemática.

El programa tiene por objetivo mejorar los consumos culturales de los adolescentes y niños expuestos al miedo social producto de la violencia extrema y, con ello, favorecer su convivencia, creatividad y participación organizada. Establece que la promoción cultural y la educación comunitaria hacen posible la socialización, el trabajo en equipo, el uso adecuado del tiempo libre y las prácticas de ciudadanía. Las actividades se realizan a través de *núcleos comunitarios*.⁷

El núcleo comunitario representa el espacio principal de trabajo para impulsar las actividades de intervención. Su coordinador, el *educador comunitario*, organiza junto con los adolescentes, niños, padres de familia, líderes de colonia, talleristas y promotores, los talleres de animación sociocultural, el arte en comunidad y la educación comunitaria. El *supervisor de programa* da seguimiento permanente a la labor de los núcleos desde una posición externa.

Son tres las vertientes de trabajo coordinadas desde el núcleo comunitario:

⁶ Barreto, Fernández y Martínez [2001: 66] subrayan que una intervención comunitaria exitosa parte de una demanda efectiva, la cual genera procesos de aprendizajes y se soporta en tres valores: el reconocimiento, la solidaridad y la comunicación.

⁷ Véase <<http://www.umbral.org.mx>>.

1. *Talleres de animación sociocultural*. Los adolescentes y niños participan de manera organizada en un proceso creativo y de socialización durante cinco horas semanales, aprendiendo pintura, música, teatro, canto, video o arte urbano. Es la parte más activa de los 20 núcleos comunitarios. Los talleres están a cargo de artistas y creadores de reconocido prestigio.
2. *Arte en comunidad*. Consiste en eventos culturales y artísticos que se llevan a cabo en las colonias donde se localizan los núcleos comunitarios. Promueve la convivencia, la mejora en los consumos culturales y la participación organizada. Los productos de los talleres de animación sociocultural, así como los eventos artísticos profesionales, nutren la programación de Arte en comunidad.
3. *Educación comunitaria*. Se enfoca en promover prácticas de ciudadanía y gestión comunitaria. Incluye desde acciones de limpieza en espacios públicos, forestación, pláticas sobre temas de la adolescencia, la familia y buena alimentación, visitas a museos y parques, hasta la participación organizada en redes para el diseño y realización de proyectos de beneficio comunitario.

El estudio de caso es de carácter antropológico. Toma el PIC que desarrolla actualmente Umbral A. C. como hipótesis de trabajo con el firme propósito de construir un *modelo de intervención comunitaria* enriquecido y replicable en circunstancias semejantes. La investigación se profundiza en cinco casos representativos (tres en Ciudad Juárez y dos en Chihuahua, la capital).

Para la recuperación de información de campo se aplican tres instrumentos de investigación en los 20 núcleos:

1. Perfil básico de la colonia.
2. Encuesta a adolescentes y niños sobre la familia y la percepción de la violencia, los consumos culturales y la participación comunitaria (tres veces en el lapso de un año).
3. Registro de los informes de educadores y supervisores.

En los cinco núcleos representativos se emplean otras cuatro técnicas que permiten documentar procesos más “finos y significativos”, relacionados con la intervención comunitaria:

1. Observación directa y participativa para las actividades del núcleo.
2. Entrevistas individuales a profundidad con los actores sociales de la intervención.

3. Historias de vida.
4. Entrevistas grupales a profundidad con los actores sociales de la intervención.

Cuadro 1
Núcleos comunitarios en el estado de Chihuahua

Población	Colonia / núcleo comunitario
Cd. Juárez	1. Anapra* 2. Ampliación Felipe Ángeles 3. Josefa Ortiz de Domínguez 4. Siglo XXI 5. Francisco Villa 6. Henríquez Guzmán 7. Oasis* 8. Héroes de la Revolución 9. Granjero 10. Villa Colonial 11. Morelos 12. Zaragoza *
Chihuahua	13. Sahuaros 14. Rodolfo Fierro 15. Santa Cecilia 16. El Porvenir 17. Infonavit Saucito * 18. Infonavit Nacional 19. Unidad Proletaria * 20. La Popular

* Núcleo comunitario que conforma la muestra representativa.

DIEZ CONCLUSIONES INICIALES A MANERA DE REFLEXIÓN

Ocho meses de investigación de campo hacen posible elaborar las siguientes conclusiones iniciales sobre el tema del miedo social y las posibilidades que abre la promoción cultural como mecanismo de prevención, o bien,

para contrarrestar sus efectos. Son construcciones reflexivas, más no acabadas, que apuntan cuestiones sobresalientes sobre un programa de intervención comunitaria a la luz de conceptos teóricos recuperados y su contrastación obligada con información de campo, cuyos resultados nos alientan en tanto alternativa de trabajo frente a ese gran flagelo que es la violencia extrema.

1. Un primer aspecto a destacar refiere al “miedo social”. Más allá de su contenido teórico-conceptual, éste es un hecho presente en la vida cotidiana de las colonias donde se lleva a cabo el programa de intervención. La evidencia es abrumadora: 199 adolescentes y niños participantes en los talleres de animación sociocultural dejaron constancia, en mayo de 2012, de que prácticamente todos habían presenciado actos relacionados con la violencia extrema en su colonia (véase la figura 1).

Figura 1



Incidencia delictiva observada por adolescentes y niños. Encuesta “Entorno social”, consumos culturales y participación comunitaria, mayo de 2012.

Lo cierto es que el discurso de los medios de comunicación masiva sobre la violencia extrema se empequeñece ante el testimonio de los adolescentes encuestados. Con la posibilidad de la respuesta múltiple, dejaron evidencia tácita de la gravedad del problema que se enfrenta en los espacios públicos y privados del entorno. Quienes se negaron a contestar no dejaron duda de su temor ante la pregunta, según testimonio de los encuestadores.

Cabe mencionar que la encuesta “Entorno social, consumos culturales y participación comunitaria” se diseñó con el propósito de recuperar datos

básicos sobre las familias de los adolescentes y niños participantes en los talleres de animación sociocultural del Programa de Intervención Comunitaria (PIC), así como su percepción en torno a tres cuestiones esenciales: la violencia extrema, los consumos culturales y la participación comunitaria. En total, la encuesta incluyó 33 reactivos con un índice de confiabilidad de 95 por ciento.

La percepción de los adolescentes sobre cómo estos hechos afectan la vida de su colonia, básicamente responde a ideas vinculadas con el miedo social (56.4%), identificándolo como el escenario que cohibe realizar actividades habituales y cotidianas debido a las condiciones de riesgo y adversidad. Otro 27.5% relacionó los hechos con la generación de delincuencia en sus diferentes manifestaciones.

Más aún, cuando la pregunta anterior se enfocó en cómo le afectan en lo personal los hechos de violencia extrema, el referente del miedo social aumentó de forma considerable al ser una constante en 65.3% de los adolescentes y niños.

Cabe mencionar, asimismo, que en algunas colonias de Ciudad Juárez los eventos de Arte en Comunidad se decidieron realizar en espacios cerrados y seguros, y no en calles o parques, tal como lo sugiere el programa de intervención, dado el escenario de inseguridad presente, sobre todo a finales de 2011 y el primer semestre de 2012.

2. Un segundo aspecto a subrayar es que, a pesar de las condiciones de inseguridad, es posible mantener un esfuerzo organizado cuyas actividades logren efectivamente influir en la población seleccionada: los adolescentes. La gráfica de la figura 2, resultado de la encuesta ya mencionada, así lo corrobora.

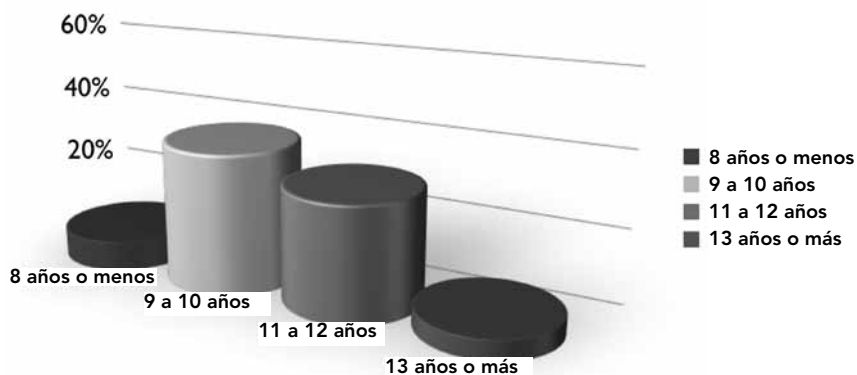
La mayoría de estos adolescentes asisten a la escuela (96.5%) en el turno matutino (90.1%). De ellos 54.8% son mujeres, uno de cada 10 trabaja y en promedio tienen 10 años viviendo en su colonia. Este último dato nos alerta sobre el arraigo del lugar donde se vive.

Los beneficiarios del programa de intervención lo valoran de manera positiva. Los verbos “convivir”, “aprender”, “mejorar” y “participar”, así de llanos y directos, emergen como razonamiento simple y práctico, a la distancia del discurso, por demás elaborado y avasallador, que pregona desde diversas tribunas el “fortalecimiento del tejido social”.

Dicho en otras palabras: la documentación en el día a día del proceso de intervención enriquece el debate teórico más que la predeterminación conceptual, que termina por agobiar la percepción de la propia realidad.

3. Hablemos ahora de las colonias. Como espacio vital de la vida comunitaria presenta el denominador común del miedo social. Sin embargo,

Figura 2



Principales grupos de edad de los asistentes a los talleres. Encuesta “Entorno social”, consumos culturales y participación comunitaria, mayo de 2012.

conviene insistir en que se trata de un todo heterogéneo donde es posible identificar tres tipologías básicas:

- a) Colonias de pobreza extrema con viviendas de autoconstrucción: presentan carencias de servicios y espacios públicos; sus habitantes tienen los niveles más bajos de escolaridad y son los que están más expuestos a las consecuencias de la crisis económica. Ejemplos: Anapra, Ampliación Felipe Ángeles y Josefa Ortiz de Domínguez.
- b) Colonias con vivienda de autoconstrucción asentadas de manera irregular con más de 20 años de existencia: han vivido experiencias organizativas producto de un largo proceso de gestión relacionado con la dotación de servicios, escuelas, espacios públicos y escrituración de terrenos. Ejemplos: la Unidad Proletaria, La Popular y Héroes de la Revolución.
- c) Colonias de viviendas de interés social construidas por el Infonavit o desarrolladores privados. La dotación de servicios públicos es buena y poseen espacios públicos. Son familias con un poco de mayor capacidad económica, aunque también prevalece la desatención a los hijos por motivo del empleo de los padres. Ejemplo: Infonavit Nacional, Infonavit Saucito, Santa Cecilia, Zaragoza y Granjero.

4. Un análisis más detallado de las familias de los 199 adolescentes encuestados nos alerta sobre el mito de la desintegración familiar. Contrario a lo que pudiera pensarse, 65.8% afirmó vivir en una familia nuclear compuesta por padre, madre y hermanos, y 15.1% en una familia ampliada; es decir, con otros parientes, aparte de los del orden nuclear tradicional. De los 199, 11.1% reconoció pertenecer a una familia nuclear sin la presencia del padre de familia. Estas tendencias, si bien no significan garantía de atención a los hijos, al menos nos acercan a una dimensión menos caótica a la que se suele presuponer en los estudios sociales de esta naturaleza.⁸

Otra información relevante refiere a quién sostiene el gasto familiar. Se trata de familias donde las mamás desempeñan un papel determinante. El porcentaje de familias en las que las madres aportan a la economía del hogar es 71.9%, en tanto que el de familias en las que aportan los padres es 49.2%, y muy distantes de ellas están las familias en las que los tíos y hermanos también aportan a la economía familiar, 13.1% y 7%, respectivamente. Mención especial merecen 34% de las familias donde son dos los integrantes que aportan a la economía familiar.

5. Si bien es cierto que la disposición de instalaciones es fundamental para el desarrollo de actividades relacionadas con la promoción cultural y la educación comunitaria, resulta conveniente subrayar que es la “fuerza organizativa” —el núcleo comunitario en el caso que estudiamos— la que permite mantener activo un trabajo de intervención, más aún si es evaluado a la luz de objetivos y metas específicas.

Para asegurar el éxito de los programas de intervención, las diversas instituciones y programas de gobierno han dado prioridad a la construcción de espacios públicos, como centros comunitarios o salones multiusos. Lo cierto es que muchos de estos espacios exhiben burocratismo, subutilización e incluso desuso por la falta de una propuesta organizativa vigente. Si a esto le añadimos el manejo político de los espacios, la actividad cultural y educativa tiende a perder relevancia y el rumbo del propósito de la intervención adquiere otras connotaciones.

Lo valioso de la experiencia del PIC es que demuestra cómo un núcleo comunitario puede ser capaz de adaptarse a las condiciones prevalecientes en escuelas, centros comunitarios, viviendas particulares y hasta en la calle. Esto no sugiere, desde luego, dejar de pelear por más y mejores espacios

⁸ No es nuestra intención generalizar a partir de estos datos, sino poner atención en un estudio que arroja información diferente a la percepción dominante.

públicos comunitarios, sino hacerlo desde la intensidad que genera la organización local. Hablamos de un proceso complementario y no excluyente.

6. Observar el trabajo con adolescentes obliga a construir una visión flexible, más todavía si se trata de menores de colonias donde el miedo social ha echado raíces. Aquí están en juego procesos de cambio de orden biológico, de adaptabilidad social, de cognición y, por supuesto, los asociados a la maduración de la identidad individual.

En este sentido, la permanencia en el programa de intervención sufre alteraciones continuas. Finalmente, no se evalúa la pertinencia de lo que se hace desde el “pase de lista” a la manera tradicional del salón de clases, sino desde los resultados obtenidos en productos y consumos culturales, en un rico y diverso camino de participación comunitaria.

Lo cierto es que, con el tiempo, la participación de los adolescentes se ha ido consolidando. No obstante, lo más valioso del caso es ver cristalizar su esfuerzo y creatividad.

7. Entremos ahora al fascinante mundo de los consumos culturales. El programa de intervención tiene en el centro de su propuesta la meta de mejorar los consumos culturales de los adolescentes participantes y, en una proporción menor, la de sus familias.

Tiene sentido suponer que, ante la inseguridad de las calles de la colonia, la mayoría de las familias adopten una estrategia de autocuidado en la vivienda para evitar la vulnerabilidad. Aquí, desafortunadamente, no hay muchas alternativas para mejorar los consumos culturales de los adolescentes. Descontando el tiempo de comida y cena, así como el de aseo personal, hay no menos de seis horas por utilizarse.

Entre los adolescentes encuestados encontramos que el tiempo promedio que emplean para elaborar tareas son 58 minutos. En cambio, el tiempo dedicado a ver televisión suma dos horas y media con programación intrascendente, como *Bob Esponja*, *El Chavo*, *I Carly*, *Hanna Montana*, *Los Simpson*, entre otros. Aunque más de 20% admitió verla más de cuatro horas al día.

Otra actividad predominante en los adolescentes es escuchar música, 96% de ellos lo tiene como actividad recurrente. Entre los grupos y cantantes predilectos señalaron a Los Vázquez Sounds, La Arrolladora Banda Limón, LMFAO, Espinoza Paz, Metallica, Linkin Park, Jesse y Joy, Shakira y Ha-ach, entre otros.

Con respecto a los espacios culturales a los que asistieron entre enero y mayo de 2012, las respuestas resultan aleccionadoras, abriendo un espectro amplio para el debate y la reflexión: cine 35.65%, museo 25.62%, biblioteca 17.58%, teatro 11.55% y sala de exposiciones 5.52 por ciento.

En lo que respecta a la computadora y uso de internet, a pesar de las limitaciones económicas familiares la tendencia marca un aumento en el empleo de estos medios. De los adolescentes encuestados, 70.9% respondió contar con computadora en casa.

Sin tener relación con el reactivo anterior, 62.3% consigné usar internet, marcando 63.5% de ese porcentaje no tener horario específico para hacerlo; 75.8% indicó contar con correo electrónico y 46.7% usar el Facebook, donde 61.3% de estos últimos lo hace la mayoría de los días.

Ante esta realidad tan avasallante, desde luego que las actividades del PIC son una alternativa que logra mejorar los consumos culturales, no obstante, hay que reconocer que distan mucho de ser un mecanismo que logre transformaciones de mayor envergadura a un año de iniciada la intervención comunitaria.

Los talleres de animación sociocultural de cinco horas semanales, los eventos periódicos de Arte en Comunidad, así como las actividades comunitarias, han comenzado a marcar una diferencia entre los adolescentes. Su comportamiento adecuado en los teatros, museos y parques también deja constancia de su maduración.

El arte ha despertado creatividad y compromiso, justo allí donde el miedo social socava la esencia de las personas. Diversos productos de teatro, video, música, canto, arte urbano y pintura son el resultado del compromiso de artistas y creadores que animan los talleres.

Los encuentros de los núcleos comunitarios, no previstos en el plan original de la intervención, dejan constancia de la iniciativa de los educadores comunitarios y la viabilidad de la convivencia y aprendizaje entre quienes viven problemas comunes pero sin muchas posibilidades de unir fuerzas.

8. El llamado a la participación organizada de los padres de familia es quizás el rubro que mayores dificultades ha encontrado. Es cierto, las acciones comunitarias se diversificaron a través de la limpieza de parques, siembra de árboles, apoyo en recorridos y realización de eventos, hasta confección de vestuarios, asistencia a talleres de capacitación y pláticas orientadoras sobre la adolescencia y la familia. No obstante, aún se está lejos de acercarse al cometido de canalizar esa actividad en redes de participación comunitarias más sólidas.

Incluso, vale la pena subrayarlo, siguen presentes conceptos “utilitaristas” alrededor de la participación. Los adultos suelen asociar la participación a cambio de beneficios materiales; se trata de esa herencia muy propia del asistencialismo y paternalismo que suele alcanzar su cúspide en tiempos electorales. En este sentido, debe entenderse la actitud de una señora de Ciudad Juárez cuando se presentó ante la educadora comunitaria

alegando que iba por cemento, en alusión a la denominación completa de la asociación civil: Umbral Construyendo Comunidad A. C.

Sin duda, lograr la participación organizada de los adultos es el desafío más importante al que se enfrenta el programa de intervención, sobre todo si se plantea el tránsito por las prácticas autogestivas y ciudadanas.

9. Las vicisitudes de la gestión de recursos que hacen posible un programa de intervención es esencial para evaluar sus resultados. Al no existir un presupuesto asegurado para los más de 25 meses de labor que se supone durará este esfuerzo, la variable de gestión adquiere una connotación superior a lo que suele atribuírsele en las investigaciones de este orden.

Debido a esta circunstancia, dos núcleos comunitarios de Ciudad Juárez se vieron obligados a suspender actividades, y los que continuaron operando en 2012 retrasaron su plan de trabajo por unos meses.

En contraparte, la labor de procuración permitió que tres talleres de animación sociocultural se vieran apoyados todos los sábados con dotación de desayunos que, con imaginación, se convierten en desayuno y comida ante la evidente carencia de alimentos de los asistentes por tratarse de las colonias más pobres de Ciudad Juárez.

De igual forma, la consecución de 60 instrumentos y recursos para iniciar una banda y coro de cien integrantes aceleró el proceso de intervención en una de las colonias de la ciudad de Chihuahua, y favoreció la reflexión sobre la viabilidad de multiplicar este tipo de determinaciones.

En resumen, la gestión constituye un factor insoslayable de la intervención. Un indicador clave para los buenos resultados que suelen ser acompañados por sorpresas de todo tipo.

10. Por último, propongo una reflexión que quizás sea la más controversial por su hondo contenido crítico hacia la política gubernamental asumida. Hasta ahora, buena parte del problema de la descomposición del tejido social comunitario se ha centrado en la crisis interna de las familias, donde la pérdida de sus soportes tradicionales —se afirma— ha causado, desafortunadamente, visiones y actitudes equivocadas por parte de las nuevas generaciones.

De entrada, no sólo suena lógico, también es posible encontrar numerosos casos que atestigüen en este sentido. Sin embargo, los hallazgos hasta ahora documentados en el presente estudio de caso nos acercan a una perspectiva diferente. El fondo del asunto tiene más rostro de entorno comunitario que de crisis familiar. Remito a ese espacio de barrio donde la violencia, organizada o desorganizada, es parte del paisaje cotidiano, y que daña de diversas formas la relación comunitaria, causando una situación tan grave que ni como sociedad ni como gobierno hemos tenido la capacidad de resolver.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo (comp.)

1970 *Antología de Moisés Sáenz*, México, Oasis.

Ander-Egg, Ezequiel

2000 *Metodología y práctica de la animación sociocultural*, Madrid, Editorial CCS.

Barreto, Iráis, Luis Fernández y Claudia Martínez

2011 "Desarrollo comunitario: bases para una intervención" en Gerardo Covarrubias (coord.), *Desarrollo cultural comunitario*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Bartle, Phil

2007 *¿Qué es comunidad? Una descripción sociológica*, <<http://www.scribd.com/doc/21354550/Que-es-una-comunidad-Phil-Bartle-Rec-2009>>, consultado el 22 de agosto de 2012.

Carrera, Jorge

2011 *Cultura, carne asada y balazos; seis años de gestión cultural en el estado de Chihuahua*, Chihuahua, México, Umbral Ediciones/Universidad Autónoma de Chihuahua.

Castells, Manuel y Jordi Borja

2002 *Local y global; la gestión de las ciudades en la era de la información*, México, Taurus, 418 pp.

Castillo, Leticia (coord.)

2011 *Rostros y voces de víctimas de la violencia en Ciudad Juárez*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Castro, Raúl Antonio

2011 "Reflexiones sobre la relación entre proyectos de desarrollo social, cultura local e intervención comunitaria", *Entramado*, vol. 2, núm. 1, enero-junio, <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/2654/265420116006.pdf>>, consultado el 2 de septiembre de 2012.

Covarrubias, Gerardo (coord.)

2011 *Desarrollo cultural comunitario*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

El Universal

2010 "Chihuahua avala cadena perpetua para plagiarios", *El Universal*, 21 de octubre, <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/718098.html>>, consultado el 14 de febrero de 2012.

Freire, Paulo

1986 *La educación como práctica de la libertad*, 35a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores.

Garza, Victoriano (ed.)

2011 *Recetas para una catástrofe social*, Ciudad Juárez, El Colegio de Chihuahua, 93 pp.

Jiménez, Concepción

1986 *Rafael Ramírez y la escuela rural mexicana*, México, Secretaría de Educación Pública.

Mori Sánchez, María del Pilar

2008 "Los programas de intervención comunitaria desde la perspectiva de sus actores", *Liberabit Revista de Psicología*, núm. 14, pp. 81-90, Lima, Perú, Universidad de San Martín de Porres, <www.scielo.org.pe/pdf/liber/v14n14/a10v14n14.pdf>, consultado el 5 de septiembre de 2012.

Muñoz, Gianinna

2011 "Contrapuntos epistemológicos para intervenir lo social: ¿cómo impulsar un diálogo interdisciplinar?", *Cinta de Moebio*, núm. 40, pp. 84-104, Universidad de Chile, <www.moebio.uchile.cl/40/munoz>, consultado el 2 de septiembre de 2011.

UNESCO

2012 *Manual para la Animación Sociocultural*, Colectivo por una Educación Intercultural, <<http://es.scribd.com/doc/126936649/Buen-Manual-de-Animacion-Sociocultural>>, consultado en agosto.

Ramos Feijóo, Clarisa

2000 "Enfoque comunitario, modernidad y posmodernidad: el trabajo social con la comunidad en tiempos de la globalización", *Revista Alternativas*, núm. 8, pp. 185-204, España, Universidad de Alicante, <<http://hdl.handle.net/10045/5756>>, consultado el 25 de agosto de 2012.

Ravelo, Patricia y Sergio Sánchez

2010 "Riesgo, miedo y resistencia; cultura obrera en Ciudad Juárez en el siglo XXI", en *Chihuahua hoy 2009*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Instituto Chihuahuense de Cultura/Universidad Autónoma de Chihuahua, 517 pp.

Santa Claus contra los Reyes Magos: influencias transnacionales en el consumo infantil en México (1950-1960)

Susana Sosenski

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *En este artículo se analiza la inserción de la figura de Santa Claus en la sociedad mexicana a mediados del siglo xx. Santa Claus, en un primer momento, fue visto como un "extranjero indeseable", portador de una cultura ajena y una modernidad vinculada estrechamente a la sociedad de consumo. Fue visto como "el otro", tuvo que lidiar con las tradiciones católicas mexicanas y se halló confrontado con las figuras de los Reyes Magos. Las discusiones en torno a su figura se centraron en discutir su inmoralidad, sus afanes modernizadores, su función en la "americanización" de las costumbres mexicanas y su relación con los intentos de crear una "cultura comercial". La celebración del día de Reyes Magos tuvo que coexistir con esta nueva "tradición", importada y divulgada por medios de comunicación, como el cine y la prensa, a través de sus anuncios publicitarios, sus fotos y sus artículos de opinión, así como por las tiendas departamentales. En suma, en este texto se analizan las discusiones que generó el establecimiento de Santa Claus en México en la década de 1950, las diversas estrategias culturales que se utilizaron para promover este personaje y las producciones culturales que se encargaron de promocionarlo.*

PALABRAS CLAVE: *Santa Claus, consumo, infancia, americanización, tradiciones.*

ABSTRACT: *This paper analyzes the inclusion of the figure of Santa Claus in Mexican society in the mid-20th Century. Initially, Santa Claus was seen as an "undesirable alien," having an alien culture and being closely linked to the modern consumer society. He was seen as "the other," and had to deal with Mexican Catholic traditions as well as being in competition with the figures of the Three Wise Men. Discussions on him focused on his immorality, his modernizing desires, his role in the "Americanization" of Mexican customs, and on his attempts to create a "business culture." The celebration of the Three Wise Men had to coexist with this new "tradition," imported and disseminated through film and print media, advertisements, photos and opinion pieces, as well as in department stores. To conclude, this paper analyzes the discussions regarding the establishment of Santa Claus in Mexico during the 1950s, the various cultural strategies used to promote his character and the cultural productions created to the same end.*

KEYWORDS: *Santa Claus, consumer culture, childhood, americanization, traditions.*

Los niños que vivieron en la Ciudad de México en la segunda mitad del siglo xx lo hicieron en el marco de una sociedad de consumo que se desarrollaba con rapidez y cuyas características se encontraban determinadas, en gran medida, por la cercanía geográfica con Estados Unidos. Las influencias culturales y comerciales estadounidenses y su interacción cotidiana con las tradiciones, hábitos y costumbres mexicanas fueron tema de atención de la opinión pública y configuraron nuevas prácticas entre los mexicanos. Un personaje que sintetizó esta mixtura cultural y la dinámica transnacional fue Santa Claus, figura que encarnaba el símbolo estadounidense de las festividades navideñas y de la actividad comercial, y cuya presencia aumentó velozmente en México, en especial a partir de la década de 1950.

Periodistas, publicistas, empresarios, funcionarios, escritores, cineastas y representantes de la Iglesia católica manifestaron sus desavenencias con el viejo barbudo vestido de terciopelo rojo que amenazaba con desplazar, a través de su rechoncha figura, a los tres Reyes Magos que habían acompañado por siglos a los mexicanos en los festejos navideños. Santa Claus no sólo era una parte integral de los rituales de las celebraciones decembrinas estadounidenses, sino también casi un símbolo nacional de aquel país, un personaje popular de los medios de comunicación masiva que aparecía anualmente en las tiendas departamentales, en las escuelas, en las esquinas, en los actos de caridad, en la publicidad, así como en las películas o las fiestas [Belk, 1987: 87].

Al tiempo que se introdujo en las costumbres mexicanas, Santa Claus fue el blanco de varias críticas. Se le consideró la representación de la cultura estadounidense, del *american way of life* centrado en el consumo, el símbolo del materialismo adquisitivo y la comercialización de la Navidad. Las disputas en torno a este personaje se concentraron en la defensa de las tradiciones católicas mexicanas contra lo que se consideraba una "invasión" de costumbres modernizantes anglosajonas, que afectaban no sólo a la cultura sino también a la economía nacional. Santa Claus personificó al otro, al ajeno y al extranjero, mientras los Reyes Magos evocaron lo nacional, entendido como un conjunto de rituales basados en las posadas, el ponche, las piñatas y la liturgia católica que acompañaba los festejos navideños en México.

En un intento por establecer características y elementos de identidad nacional en un mundo de creciente internacionalización, los medios de comunicación insistieron en glorificar todo lo que consideraban "típicamente" mexicano. Así, los Reyes Magos aparecieron junto a otros símbolos nacionales, como los charros, las chinas poblanas, los mariachis y los peladitos.

Si bien Santa Claus se propagó en la cultura mexicana a través de la prensa, la radio, la televisión, el cine y la publicidad, tuvo también otras puertas de entrada a México, por ejemplo, a través de los hábitos adquiridos por los migrantes mexicanos que regresaban de Estados Unidos. Su presencia en México puede leerse como una “tradicción inventada” por la publicidad y los medios de comunicación. Según Eric Hobsbawm, las “tradiciones inventadas”, “construidas y formalmente instituidas” emergen “durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez” [Hobsbawm, 2002: 7] Una “tradicción inventada” implica prácticas que “buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición” [Hobsbawm, 2002: 8]. Santa Claus se instaló inicialmente como una tradición entre las clases medias y altas de la sociedad mexicana que podían gozar de cierto bienestar económico y que participaban de los logros del “milagro mexicano”. En este artículo subrayo que, además, fue una figura decisiva para convertir a los niños en modernos consumidores. Los niños mexicanos de clases medias y altas duplicaron la cantidad de juguetes que obtenían en Navidad, ya que siguieron recibiendo los regalos de los Reyes Magos, legítimos representantes del Niño Dios. Sin embargo, para la mayor parte de los niños de los sectores populares tanto Santa Claus como los Reyes Magos fueron sólo concentradores de deseos incumplidos.

Este artículo muestra las tensiones que surgieron al comercializar y redefinir las tradiciones navideñas mexicanas. Como intento mostrar aquí, aunque en un inicio Santa Claus se enfrentó con las tradicionales figuras de los Reyes Magos y fue una suerte de “extranjero indeseable”, muy pronto la flexibilidad de los mexicanos lo integró a sus festejos navideños. A su alrededor no sólo se construyeron nuevas prácticas e imaginarios, sino también interesantes producciones culturales.

Sostengo que la asimilación de este símbolo cultural estadounidense, por los niños y las familias mexicanas, fue consecuencia de una mayor apertura de México a políticas e intercambios económicos y culturales con Estados Unidos, así como de la relativa facilidad de los mexicanos de la clase media para retomar tradiciones culturales provenientes del exterior. La entrada de Santa Claus a México sirvió para fomentar el consumismo entre niños y padres en un momento en el que el consumo se consideraba una de las principales metas económicas de los gobiernos mexicanos. Por último, la figura de Santa Claus, asociada a lo extranjero, cumplió la función de reafirmar el nacionalismo mexicano, ya que permitió definir lo propio en contraposición a lo ajeno.

A partir de las anteriores hipótesis me interesa analizar las discusiones que generó el establecimiento de Santa Claus en México a mediados del siglo xx, especialmente en los años cincuenta, así como las diversas estrategias y producciones culturales que se encargaron de promocionarlo. He dividido este texto en dos apartados interrelacionados. En el primero analizo las discusiones que generó la llegada de Santa Claus y cómo se le ubicó como un personaje contrapuesto a los Reyes Magos, y en el segundo estudio las producciones culturales y los caminos de llegada de Santa Claus a México.

SANTA CLAUS CONTRA LOS REYES MAGOS

Durante el Porfiriato (1876-1911) se publicaron algunas notas en las que se aludía a familias estadounidenses radicadas en México que colocaban el *Christmas tree* y cuyos niños dejaban calcetines, no en las chimeneas, porque casi no había, sino en los balcones, esperando a que Santa Claus los llenara de dulces y juguetes.¹ Varias fotos de la década de 1920 dan cuenta de la presencia de Santa Claus en las puertas de algunas jugueterías en la Ciudad de México. Sin embargo, fue especialmente a partir de la década de 1930 cuando los medios de comunicación masiva, en especial la publicidad gráfica impresa, comenzaron a universalizar la imagen que hoy conocemos. En esto tuvo una importancia central la campaña publicitaria que Coca-Cola inició en 1931, junto con el artista Haddon Sundblom, quien había pintado a un alegre, amable y bonachón Santa Claus, vestido de traje rojo con ribetes blancos, los mismos colores del emblema de la compañía refresquera, y cuyas representaciones edificaron un poderoso imaginario colectivo transnacional en el que Santa Claus aparecía vinculado emocional y materialmente con la infancia y el consumo.

Uno de los debates más interesantes sobre los personajes legítimos que debían encarnar el espíritu navideño y liderar la entrega de regalos a los niños en México sucedió en la etapa posrevolucionaria y fue estudiado por Itzel Rodríguez. En 1930 el gobierno de Pascual Ortiz Rubio decretó que el nuevo símbolo de las navidades mexicanas debía ser el dios mesoamericano Quetzalcóatl. Esta singular disposición oficial de imponer el mito indígena a la religión católica provocó que muchos creyeran que “Quetzalcóatl sustituiría a los Reyes Magos o que ocuparía el lugar

¹ *Diario del Hogar*, 30 de diciembre de 1886, p. 1; *El Nacional*, 30 de diciembre de 1890, p. 1.

del Niño-Dios” [Rodríguez, 2006: 346]. En ese momento nadie “alzó la voz en defensa de Santa Claus, importado hacía unas décadas de los Estados Unidos” (pero en medio de los debates se cuestionó cómo podrían “sentirse identificados los niños mexicanos con un ‘anciano vestido de pieles, señor de un trineo que se desliza sobre la nieve’, de claro tipo ‘sajón o ruso’ e ‘inmune al hollín de las chimeneas’” en un país “donde sólo existe la nieve en las neverías, donde los hombres visten telas delgadas y caminan a bordo de caballos, automóviles o ferrocarriles, pero jamás en trineos” [Rodríguez Mortellaro, 2006: 348-349]. El decreto de Ortiz Rubio fracasó y el 23 de diciembre de 1930, en el Estadio Nacional, se celebró el primer y último festival en el que Quetzalcóatl recibió a 15 000 niños en un templo construido *ad hoc*, les regaló “dulces, regalos y “sweaters rojos”, entonó el Himno Nacional y terminó por recibir afectuosamente a los Reyes Magos [Rodríguez Mortellaro, 2006: 353].

En ese mismo año, Stuart Chase, economista estadounidense, publicó un libro ilustrado por Diego Rivera al que, provocadoramente, tituló *México: a Study of Two Americas*. En éste hizo una crónica de la influencia estadounidense que vivía México y señaló que en México lo distinguido era copiar al norte. Señalaba que al estar en México se sentía como en casa. En su capítulo titulado “The Yankee Invasion” advirtió que, de los principales periódicos de México, y de las 4 196 pulgadas de anuncios desplegados en dos periódicos dominicales de un día de diciembre de 1930, 2 509 pulgadas se dedicaban a productos estadounidenses; 1 056 a productos mexicanos y 631 a productos europeos o no identificados. Los artículos estadounidenses aparecían dos a uno en relación con los mexicanos, y cinco a uno en relación con los europeos. Entre lavadoras, radios, automóviles, cámaras, máquinas de escribir, películas de Hollywood, cosméticos y medicamentos, terminaba preguntando si acaso no se notaba que los mexicanos querían hacer sentir a los estadounidenses en casa [Chase, 1931: 263]. Para mediados del siglo xx el *american way of life* aparecía como el ideal de la modernización mexicana, las palabras sándwich, mitin, líder, boicot, fútbol, béisbol, box, smoking o switch, entre muchas otras, eran términos de uso común [Woodard, 2002: 260]. En radio, cine y televisión, en especial en estos dos últimos, las imágenes y sonidos, reiteraban el estereotipo del estilo de vida de la clase media estadounidense [Pérez Montfort, 2011: 41], y cierta admiración hacia el vecino del norte. El espíritu nacionalista se veía reservado para ocasiones específicas y, por lo general, era expresado a través de imágenes estereotipadas de lo que se había establecido como “típicamente mexicano” [Pérez Montfort, 2011: 42]. En términos de festividades navideñas, el estereotipo se traducía en una conjunción de papel picado, pesebres, ponche, piñatas,

pastorelas y Reyes Magos, en donde “Santaclás” no era bien recibido [Carballido, 1978: 292].²

El detonante que propició el enfrentamiento entre los Reyes Magos y Santa Claus se dio en el contexto de la posguerra, que permitió la reactivación económica del continente americano, así como la cada vez más creciente influencia de ideas, productos y aspectos de la cultura estadounidense. En la Navidad de 1951, la prensa mexicana denunció la existencia de un “movimiento contra Santa Claus”: 15 de los más importantes “*gerentes de los grandes comercios en México*” estaban “efectuando reuniones secretas con el objeto de ‘boycotear’ [*sic*] al popular viejecito de las barbas blancas y la casaca roja”. Como argumento principal sostenían que Santa era “un *invasor extranjero*, pues en el México de principios de siglo no era conocido ni siquiera de nombre, ya que los obsequios que los padres hacían a sus hijos coincidían siempre con la llegada de los tres Reyes Magos, Gaspar, Melchor y Baltasar, no con la *tradicional* Cena de Noche Buena, como ahora”.³ Lo mexicano se asociaba a lo tradicional, y lo tradicional a lo mestizo, lo español y lo católico. Santa Claus como el otro, como un extranjero, en un inicio funcionó para construir un “nosotros nacional”, colaboró en la definición de lo propio frente a lo ajeno. Un pie de foto en la revista *Mañana* decía: “Los chiquitines, asombrados de ver en sus manos ropas, juguetes y dulces, salen felices después de haber conocido a estos Reyes Magos *mexicanos ciento por ciento*”.⁴ La misma revista publicó un fotorreportaje titulado “los Reyes Magos se visten de charros”. En su demanda de rescate de las “tradiciones mexicanas”, en 1950 un periodista elaboró una, a todas luces dudosa, reconstrucción histórica en la que añoraba los tiempos del virrey Martín de Mayorga, en los que, según él, se había organizado la primera cabalgata de los Magos “en la Plaza de la Constitución” (que todavía no existía), a quienes la población iba a esperar:

[...] entonces la fiesta de Reyes no tenía el *carácter comercial* que ahora respira. De un tiempo a esta parte las Pascuas parecen hechas para que las tiendas de comestibles hagan su agosto con los turrone, mazapanes y licores que se expenden en fantástica cantidad, se ha creado la industria de la tarjeta de felicitación, un *intercambio nacido en el país vecino* que ha prendido en los demás países,

² Los personajes de la obra “Cuento de Navidad”, de Emilio Carballido, pronuncian “Santa Clós”.

³ “Con Barrios Gómez”, *Mañana*, 29 de diciembre de 1951, p. 55. [Las cursivas son mías.]

⁴ “Los Reyes Magos se vistieron de charros”, *Mañana*, 14 de enero de 1950, p. 51. [Las cursivas son mías.]

y las fábricas de juguetes trabajan todo el año para dar salida a este regalo, encanto de los niños [...] Pero frente a los nacimientos del clásico portal y frente a los Reyes Magos se han creado el árbol de Noel y el orondo Santa Claus, *cuyo origen es obra de otras religiones*, también respetables para los que en ellas creen.⁵

Santa Claus era una figura secular, casi lo contrario a Cristo, no era una figura religiosa en el sentido tradicional de la religión. En términos de apariencia, como señaló Ressel W. Belk, las representaciones de Santa Claus eran hombres viejos y corpulentos, mientras que las representaciones de Cristo eran jóvenes delgados. En lugar de humildes ropas blancas, la vestimenta de Santa Claus era de llamativo color rojo. Santa Claus también era más alegre y a menudo se retrataba su risa característica, “ho, ho, ho”. “Cristo vivía en una tierra desértica y Santa Claus en una casa acogedora, situada en la fría nieve del Polo Norte. Cristo era soltero y Santa estaba casado, y, lo más importante, Cristo proveía de salud o satisfacía necesidades espirituales, mientras que Santa traía únicamente abundancia material” [Belk, 1987: 91].

En todo caso, como escribió Monsiváis, si Santa Claus tenía una religión, ésta era la del consumo. No obstante, varios sostuvieron que, con su llegada al país, más que objetos se estaban importando ideas religiosas. Se acusaba de que Santa Claus era una adopción de “los países en que predominaban las sectas y divisiones del protestantismo”,⁶ se señalaba que no había por qué “adoptar legendarias versiones de países extranjeros, ni cambiar la sencillez de nuestras creencias infantiles por las de los niños de otros puntos de la Tierra. La ilusión de la Nochebuena y de la víspera del día de los Reyes Magos se relacionaba íntimamente con las costumbres y tradiciones religiosas de nuestro pueblo y de nuestras familias”.⁷ Valentina Torres Septién ha señalado que en la década de 1940 ya había “señales de alarma frente al cambio de costumbres”, en especial en lo referente a la moral católica. De acuerdo con esta autora, las publicaciones eclesiásticas mostraban el temor de la Iglesia católica a perder el control frente a la paganización de la modernidad [Torres Septién, 2006: 175-177].

⁵ Antonio de la Villa, “Tradición mexicana de los Reyes Magos”, *Mañana*, 7 de enero de 1950, p. 55. [Las cursivas son mías.]

⁶ J. Ortiz, “La tradición y la historia de los Reyes Magos”, *Jueves de Excelsior*, 7 de enero de 1954, p. 15.

⁷ J. Ortiz, “La tradición y la historia de los Reyes Magos”, *Jueves de Excelsior*, 7 de enero de 1954, p. 14.

Entre los múltiples reportajes que se publicaron en torno a este tema, la revista *Jueves de Excelsior* divulgó una nota traducida por Antoniorrobes, el escritor español de cuentos infantiles, titulada “Los Reyes Magos y Santa Claus”. Dos imágenes antagónicas acompañaban el texto: la primera mostraba a un Santa Claus caminando solitario en la oscuridad y la segunda un luminoso pesebre mexicano. El pie de la primera imagen señalaba que “El nórdico Santa Claus se introduce en nuestro país pretendiendo inútilmente desbancar a los Santos Reyes de la leyenda dorada”, a éste se contraponía el texto que acompañaba a la segunda imagen y que hablaba de la inocencia y la poesía de los nacimientos mexicanos.⁸ Otro reportaje publicado por la revista *Mañana* el 16 de enero de 1954 describía a los Reyes Magos de los cuentos ilustrados, con sus coronas y sus figuras majestuosas y elegantes, como de “garbosa y elegante figura envuelta en seda”, en contraposición con la gordura de Santa Claus vestido en telas gruesas.⁹

Se acusaba que el “ritmo acelerado de la vida moderna” despojaba a los niños prematuramente de la ingenuidad infantil.¹⁰ Parecía que la modernización era un proceso ineludible, al menos para los habitantes de las ciudades. Los Santos Reyes no cabalgaban “en camello, elefante ni caballo sino en ruidosos tranvías que se [zambullían] en los suburbios citadinos”¹¹ y terminaban regalando modernos juguetes de plástico. Algunos caricaturistas sugirieron, no sólo a los Reyes Magos sino a todos sus lectores, que no era sensato resistirse a la modernización; había que “renovarse o morir”. En una caricatura se representó a los tres magos con antiparras, conduciendo velozmente sus cargadas motocicletas en la ciudad (véase la imagen 1).

Una preocupación reiterada en la prensa fue que el típico nacimiento estaba siendo “sustituido por arbolillos de Navidad”.¹² Monsiváis señaló que “en las primeras décadas del siglo xx el Árbol de Navidad molestó en demasía”, ya que era un emblema que equivalía a renunciar “a las raíces”.¹³

⁸ Antoniorrobes, “Los Reyes Magos y Santa Claus”, *Jueves de Excelsior*, 7 de enero de 1954, p. 26.

⁹ Antonio Ibarra, “La noche más bella de la infancia”, *Mañana*, 16 de enero de 1954, pp. 47-48.

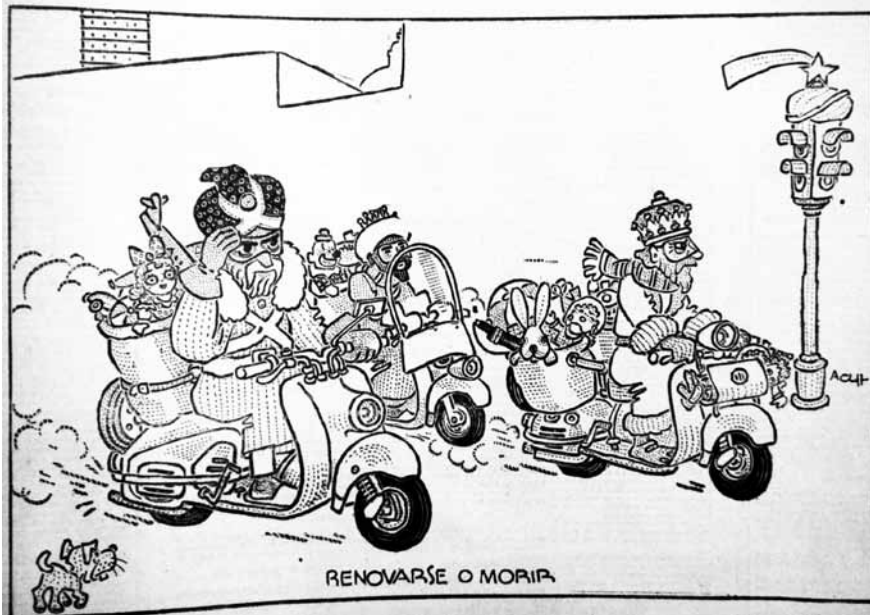
¹⁰ J. Ortiz, “La noche de Reyes va perdiendo su simbolismo”, *Jueves de Excelsior*, 3 de enero de 1957, p. 14.

¹¹ Antonio Ibarra, “La noche más bella de la infancia”, *Mañana*, 16 de enero de 1954, p. 47.

¹² “Romántica tradición de las fiestas navideñas se pierde por explotación inicu y la invasión de costumbres de otros”, *El Universal*, 19 de diciembre de 1951, p. 25.

¹³ Monsiváis, Carlos, “Sin consumo, ¿quién identifica a la Navidad?”, *Milenio*, 28 de diciembre de 2008, <www.milenio.com>.

Imagen 1



El Universal, 8 de enero de 1956, p. 27.

Para 1958 la Iglesia católica mexicana sugirió a los padres que dijeran a sus hijos que los regalos provenían del Niño Jesús y no de Santa Claus, además, pidió instruir a los niños para que representaran escenas del nacimiento en casa, una costumbre “auténticamente mexicana y bellísimamente cristiana”, así el árbol navideño, tradición “muy bonita”, no suplantaría al nacimiento, al que se consideraba, junto con la piñata, como verdaderamente mexicano y no una influencia transnacional [Ford, 2008: 194].

Otra de las acusaciones contra Santa Claus fue que éste traía consigo una moralidad ajena a la mexicana. En esta lucha de la tradición mexicana contra la modernidad estadounidense la prensa se encargó de publicar textos que, a través de los más abigarrados argumentos, probaran que las costumbres estadounidenses, signadas por el mercantilismo, “pervertían” el alma del mexicano y trastocaban las emociones; y que el desplazamiento de los tres Reyes Magos por parte del poderoso Santa Claus era semejante

al desplazamiento del danzón por “las simiescas, desquiciadas y absurdas actitudes que son el ritmo del rock’n roll”.¹⁴

El hogar se queda casi solo, silencioso, sin los cánticos para “acostar al Niño”, ni los abrazos y los brindis propios de la cena de Navidad, que durante años y siglos constituyó entre las familias mexicanas un acto de gran trascendencia moral, que hacía más vigorosos los vínculos de cariño y borraba diferencias y distanciamientos. *El inefable espíritu navideño, tan cristiano y ligado a nuestra raza y nacionalidad*, fue transformándose en un ambiente pueril, desordenado y ficticio que, no teniendo cabida ni acomodo satisfactorio en los hogares propios, buscó salirse de ellos para acudir a los sitios públicos y convertirlo en un evento social que justifica el baile, la inmoderada libación alcohólica, la exhibición de vestidos y de alhajas deslumbrantes.¹⁵

Santa Claus estaba provocando un cambio en las celebraciones y una “americanización” de las costumbres mexicanas. El “paganismo” de la modernidad estaba haciendo que “el silencio y la paz nocturna que envolvían las fiestas conmemorativas del Nacimiento de Jesús y de la Adoración de los Magos” se transformara en “jornadas de bullicio, estridencias musicales, bailes obscenos y canciones procaces [...] Se pierde la tradición”.¹⁶ Con Santa Claus la Navidad comenzó a ser una celebración pública del consumo, el materialismo y el hedonismo [Belk, 1987: 96]. Numerosos artículos, fotografías y caricaturas aparecieron en la prensa mexicana para criticar lo que se consideraba una “invasión” de costumbres ajenas. Santa Claus fue acusado de “pochismo” importado “sin timbres de aduana” por los “primos” del norte,¹⁷ este “pochismo” estaba llegando al colmo de su fechoría: “nos están vendiendo árboles de utilería. Los hay hasta de papel y plástico”. A Santa Claus se le llegó a acusar de ser un producto para divertir a “las chicas norteamericanas”, al menos así rezaba el pie de una peculiar fotografía publicada en la revista *Jueves de Excelsior* en la que tres esculturales y alegres mujeres en traje de baño, sentadas en una embarcación, sostenían

¹⁴ J. Ortiz, “La noche de Reyes va perdiendo su simbolismo”, *Jueves de Excelsior*, 3 de enero de 1957, p. 15.

¹⁵ J. Ortiz, “Esta noche es Noche Buena”, *Jueves de Excelsior*, 20 de diciembre de 1956, p. 43.

¹⁶ J. Ortiz, “La noche de Reyes va perdiendo su simbolismo”, *Jueves de Excelsior*, 3 de enero de 1957, p. 14.

¹⁷ Raquel Díaz de León, “Pasó la Navidad y llega 1954,” *Jueves de Excelsior*, 31 de diciembre de 1953, p. 33.

un árbol navideño y eran saludadas por un Santa Claus que esquiaba en el agua con las piernas desnudas (véase la imagen 2).

Imagen 2



Jueves de Excelsior, 31 de diciembre de 1953, p. 33.

A Santa Claus se le acusó de importar, además de religión, moralidad y costumbres ajenas, una ideología comercial. Esto es interesante porque muestra que este símbolo popular condensó en gran medida muchas de las angustias y ansiedades que provocaba la cada vez más fuerte penetración estadounidense. Santa Claus era esencialmente una figura comercial y publicitaria asociada a una fiesta religiosa, era una alternativa a la celebración del nacimiento de Cristo que no necesitaba pesebre, piñatas, tamales, ponche ni pastorelas, pero sí centros comerciales, tiendas departamentales y operaciones de compra-venta. Aunque “su vínculo con la Navidad lo comenzó a convertir casi en un icono sagrado”, si Santa Claus era un dios,

sólo podía ser dios del materialismo o de la abundancia material [Belk: 1987: 91]. Los discursos nacionalistas y tradicionalistas se dieron en el marco de una sociedad de consumo en la que ganaba el que vendiera más, por lo tanto, resulta contradictorio que fueran los medios que tanto atacaron a Santa Claus los mismos que lo ayudaron a incrementar su presencia en México. En la temporada decembrina, al terminar de leer cualquiera de las críticas al personaje, los consumidores de la prensa y publicaciones periódicas, adultos y niños, sólo tenían que dar vuelta a la página para encontrarse con anuncios publicitarios de una plana en los que un sonriente Santa Claus los invitaba a visitar las nuevas tiendas departamentales y les presentaba catálogos de pistolas, muñecas, pelotas o autos de plástico importado.

El movimiento de la opinión pública contra Santa Claus que se dio en México, si bien no alcanzó las dimensiones de la quema pública de un Santa Claus que varios centenares de niños realizaron en 1951 en el atrio de la catedral de San Benigno, en Dijon, Francia, y que dio pie a que Claude Levi Strauss dedicara algunas páginas al análisis de este personaje, puede entenderse como una forma de resistencia a la cada vez más poderosa influencia comercial y cultural de Estados Unidos en México y el mundo. En Dijon, la Iglesia católica francesa, apoyada luego por la Iglesia protestante, denunció la paganización de las fiestas navideñas causada por un mito sin valor religioso. En su hoguera, Santa Claus recibió la condena de usurpador y herético y de haber desterrado el tradicional Nacimiento en las escuelas públicas [Levi-Strauss, 2002: 4-5].

LOS CAMINOS DE SANTA CLAUS EN MÉXICO

Santa Claus fue una invención de los adultos hecha para los niños. Levi Strauss lo consideró un rito de paso o de iniciación que ayudaba a:

[...] los mayores a mantener a los menores en el orden y la obediencia. Durante todo el año invocamos la visita de Santa Claus para recordar a nuestros niños que su generosidad será medida por la buena conducta de ellos; y el carácter periódico de la distribución de los regalos sirve útilmente para disciplinar las reivindicaciones infantiles, para reducir a un corto periodo el momento en el que tienen verdaderamente el *derecho* a exigir regalos. Pero este simple enunciado basta para hacer estallar en pedazos los cuadros de explicación utilitaria. Porque, ¿de dónde viene que los niños tengan derechos, y que tales derechos se impongan tan imperiosamente a los adultos, de tal manera que éstos se sientan obligados a elaborar una mitología y un ritual costosos y complicados para po-

der contenerlos y limitarlos? Se ve de inmediato que la creencia en Santa Claus no es solamente una *mistificación* infringida alegremente por los adultos a los niños; es, en gran medida, el resultado de una *transacción* muy onerosa entre las dos generaciones [Levi-Strauss, 2002: 9].

Santa Claus se vinculaba estrechamente con los regalos, sobre todo con los juguetes, de tal forma que, además de los argumentos nacionalistas, católicos y antiestadounidenses contra Santa Claus, su presencia en México conforma el proceso de construcción de los consumidores infantiles. Santa Claus era un vehículo para publicitar empresas, tiendas y marcas, era una suerte de mediador entre los niños y los padres en la sociedad de consumo, es decir, un intermediario para socializar a los niños en la cultura del consumo.

¿Cuáles fueron los caminos y las estrategias que eligió Santa Claus para llegar a los niños mexicanos? ¿En qué espacios apareció? Los medios de comunicación fueron esenciales para perpetuar el mito, pero no sólo la publicidad de Coca-Cola se encargó de propagar esta nueva tradición. Como señaló Carlos Monsiváis en 2008, “son incontables los cuentos y las películas en donde actúa el zar del Polo Norte, mucho más protagónico que sus rivales, los Reyes Magos”.¹⁸ Existieron múltiples producciones culturales que se dieron a la tarea de divulgación. Algunas empresas transnacionales también contribuyeron, entre ellas Sears Roebuck, uno de los grandes almacenes estadounidenses que había abierto su primera tienda en la avenida Insurgentes de la Ciudad de México, en 1947, y que desempeñó un papel esencial en la difusión de este personaje. Sus escaparates sirvieron para exhibir la sinergia entre el famoso personaje y la vida comercial. Testimonios rescatados por la investigación de Julio Moreno dan cuenta de que, para algunos niños, visitar Sears u otras tiendas departamentales fue una forma de entretenimiento a lo largo del año. Y la presencia de Santa Claus llegó a ser el momento culminante de esas visitas. Varios niños llegaron a viajar de Puebla hasta la Ciudad de México para ver al Santa Claus de Sears, muy popular entre la infancia [Moreno, 2003: 204]. En el recuerdo, las vidrieras navideñas de Sears aparecieron como “un deleite”.¹⁹ La visita y las fotografías con el Santa Claus de las tiendas departamentales eran prácticas anuales de las

¹⁸ Monsiváis, Carlos, “Sin consumo, ¿quién identifica a la Navidad?”, *Milenio*, 28 de diciembre de 2008, <www.milenio.com>, consultado el 20 de marzo de 2012.

¹⁹ En una página de internet, el usuario “Deuzzy”, que al parecer nació en 1964, señaló el 29 de diciembre de 2008: “Me encantó también la foto del Sears, el primero de seguro es el de Insurgentes, si bien que me acuerdo de sus súper escaparates, era un

familias estadounidenses, que esperaban su llegada con gran anticipación y emoción [Okleshen, Menzel y Mittelstaedt, 2000: 231], y esta costumbre se retomó en México.

En estos días que pasaron, precisamente en una de las vías de más tráfico y más céntrica de la capital mexicana, la Avenida Juárez, un avisado comerciante de juguetes teatralizó el Santa Claus humanizándolo todo lo posible [...] En una de sus vidrieras, y sentado en cómodo sillón, estaba el personaje, provisto de un micrófono a guisa de teléfono. Separado por el cristal que exhibía una bocina, el comerciante disfrazado de Santa Claus iba anotando las peticiones que le hacían los niños que desfilaban por una plataforma y hacían sus diálogos con el oficiante. Era curioso escuchar aquellos niños, llameantes los ojos, emocionados ante la majestad, balbuceando palabras humildes y siempre convencidos de que la petición no iba a ser desatendida. Niños que respiraban acomodo y pobrecitos niños, que allí se alineaban en un espíritu de democracia hartamente consoladora.²⁰

Por su parte, las agencias publicitarias que operaban en México crearon elaboradas estrategias para incluir a los niños en la comunidad de consumidores mexicanos, y Santa Claus fue un imán, no sólo para atraer a los pequeños a las tiendas sino también para que participaran activamente del mundo del consumo pidiendo o exigiendo juguetes.

Los niños, además de subrayar su agencia al aprender a escribir anualmente cartas de solicitud de productos a Santa Claus y los Reyes Magos, fueron instados por los publicistas a señalar la tienda departamental en la que sus obsequiantes encontrarían sus juguetes favoritos, como la niña de un anuncio publicado en *El Universal* en diciembre de 1953, en el que escribía en un pizarrón su petitoria de seis juguetes de la tienda Al Puerto de Veracruz [Sosenski, 2012: 204].

El cine desempeñó también un papel importante para la difusión de Santa Claus en la década de 1950. Por un lado los famosos Santa Claus invitaban a los niños a visitarlos en las tiendas departamentales, donde se exhibirían películas infantiles. Esto conquistó la atención infantil e incenti-

deleite ir a verlos, sobre todo en Navidad, ahora ya están bien “cuchos”, <<http://www.skyscrapercity.com/archive/index.php/t-595779-p-4.html>>.

²⁰ Antonio de la Villa, “Tradición mexicana de los Reyes Magos”, *Mañana*, 7 de enero de 1950, p. 55.

vó el tránsito de los niños, de las calles, los jardines públicos y los parques, a los centros comerciales. El Palacio de Hierro ofrecía juguetes por menos de 25 pesos, mientras su Santa Claus animaba a los niños con el siguiente mensaje: “Amiguitos: los espero personalmente para que me ayuden a escoger los juguetes que deseen para esta Navidad. Vengan también a gozar con el cine sonoro gratis en el 2º piso en nuestro edificio anexo”.²¹ Lo mismo ofrecía esta tienda años después para el Día de Reyes.²²

La relación entre Santa Claus y el cine, así como las sinergias comerciales, se vieron también en la pantalla grande. La primera escena del melodrama *El Papelerito*, filmada en 1951 por Agustín Delgado, mostró a un pequeño papelerero y otros niños que observaban embelesados los movimientos del enorme *Santaclós* mecánico de Sears, a cuyos pies avanzaba un trenecito automático, imagen similar a la que podía verse en la publicidad de Coca-Cola.²³

En 1959 llegaron a México 211 películas estadounidenses. La industria nacional produjo sólo 89 filmes [Pérez Montfort, 2011: 42], entre ellos la película infantil y familiar *Santa Claus* (1959), en la que José Elías Moreno encarnó al regordete personaje. Desde la primera escena René Cardona, el director, mostró su preocupación por establecer que Santa Claus no sólo respetaba, sino conservaba las tradiciones mexicanas. En su palacio, ubicado en los Estudios Churubusco, el viejo barbón apareció limpiando y arreglando cuidadosamente un nacimiento mexicano. Además, los productores se cuidaron de representar a los niños mexicanos vestidos con trajes regionales “típicos”. Aunque los estadounidenses ya tenían películas temáticas como *Miracle on 34th Street* (1947) o *White Christmas* (1954), la producción mexicana gustó tanto que no sólo obtuvo el premio a la mejor película familiar internacional en el Festival Internacional de Cine de San Francisco, sino que ese mismo año fue traducida al inglés.

En su película Cardona presentó a un extraño personaje, de nombre “Precio”, representante del mal, enemigo de Santa Claus y encarnado por un diablo rojo semejante al de las pastorelas. Como señaló Emilio García Riera, “resultaba curioso que el diablo que se le oponía se llamara PRECIO; así se convertía a la película en una suerte de campaña de publicidad a favor de una ‘barata’ absoluta: ‘Vivan los regalos de Navidad, pero sin precio’, pudo ser su *slogan*” [García Riera, 1975: 246]. No era fortuito que Ara, una de las más grandes jugueterías del país, y Sears Roebuck aparecieran en

²¹ *El Universal*, 1ª sec., 16 de diciembre de 1951, p. 11.

²² *Excelsior*, 3 de enero de 1956, p. 16.

²³ Véase <<http://eldibujante.com/?p=8980>>.

los créditos iniciales como las empresas que habían proporcionado los juguetes utilizados en esta película, la cual efectivamente se convertía en un vistoso escaparate de los juguetes que los niños podían solicitar. El folleto publicitario decía:

Allá muy lejos... y muy cerca del cielo, se levanta entre nubes el fabuloso Palacio de marfil, oro y cristal de Santa Claus, el viejo bonachón de ropas rojas y barbas blancas como la nieve, que tanto ama a los niños. Acorde con nuestra época, este palacio cuenta con potentísimos aparatos que sirven para mantener constante y eficiente comunicación con todos los lugares de la Tierra. Tiene un observatorio de cristales, en forma de un diamante, desde el cual Santa Claus vigila noche y día la conducta de los niños. Hay también una antena captasueños, que sirve para conocer lo que cada niño desea como regalo de Noche Buena, y quizá la más grande, bella y maravillosa fábrica de juguetes, que trabaja sin cesar bajo la dirección de miles de niños, procedentes de todos los países que hay en el mundo [García Riera, 1975: 246].

Para entonces, el cartel de la película ya emulaba a la famosa figura de la publicidad de Coca-Cola. Por otro lado, al mostrar a niños de distintas partes del mundo cantando villancicos navideños en diversos idiomas, la película dejaba como moraleja que, sin importar tradiciones, culturas o diferencias étnicas, Santa Claus era para entonces un personaje internacional en torno al cual se congregaba la infancia. La unilateralidad de los regalos de un generoso Santa Claus animaba a los niños a pensar que el mundo estaba lleno de cosas y que uno podía obtenerlas simplemente con desearlo [Belk, 1987: 91]. Otra lección que dejaba este filme era que valía la pena portarse bien, pues los niños buenos conseguían juguetes y los niños malos, no. En esta antinomia la bondad era recompensada con objetos y la felicidad se conquistaba a través de la adquisición material.

Sabemos que la radio fue parte importante de la campaña que se utilizó para difundir a Santa Claus. La zapatería Gua-Gua, ubicada en el centro de la ciudad, en la calle de Bolívar, número 8, utilizó todos los recursos posibles para atraer a los niños. No sólo tendría a un Santa Claus esperando a los pequeños "con mil sorpresas" y regalos, sino también había abierto su departamento de juguetería y contaba con un programa radial en la estación Radio Mil, donde se podían escuchar las aventuras del Capitán Gua-Gua, Paco, Morusa y su perrito. Además ofrecía funciones de cine gratis e invitaba a los niños a socializar a través del consumo y la integración al club Aguiluchos Gua-Gua.

A finales de la década de 1950 Santa Claus aparecía en los hogares, en las esquinas, en los parques, en la Alameda, visitaba a niños enfermos en los hospitales y acompañaba a las primeras damas a las entregas anuales de juguetes; era ya una presencia inherente a las Navidades mexicanas. Su creciente influencia provino de una amplia variedad de producciones culturales, incluyendo no sólo los medios y la publicidad, sino también la cultura popular, la religión, la familia o la escuela [Okleshen, Menzel y Mittelstaedt, 2000: 229]. Fue poco lo que pudo hacerse para frenar la invasión de productos y símbolos estadounidenses, como señala Álvaro Matute, en esta época “es innegable que la idea de modernización es la conversión en actos del *american way of life*. El modelo estaba muy cerca y se difundía con toda su amplitud por medio del cine y, al promediar los años cincuenta, por la televisión y los *comics*” [Matute, 2006: 1]. Eileen Ford ha documentado cómo Walt Disney inundó aparadores, cines, revistas y programas de radio infantiles y promovió que los niños se identificaran con elementos que estaban fuera de México [Ford, 2008: 207]. Incluso películas como *Cri-Cri el grillito cantor* (1963) fueron financiadas por Disney, que aportaba cortos animados sobre este cantante. La radio mexicana hizo sinergia con la prensa y sus programas infantiles fueron patrocinados por empresas comerciales estadounidenses.

Aunque a mediados de la década de 1960 la Cámara Nacional de la Industria de Transformación señalaba que “el día de Reyes había sido favorecido por el pueblo en el festejo de sus niños, que se calculaba consumían anualmente cincuenta millones de pesos en juguetes”,²⁴ se reconocía que “la vecindad con los Estados Unidos había impuesto la tradición del festejo en honor de Santa Claus, la noche del 24 de diciembre, como competidora del 6 de enero”. Si durante la década de 1950 encontramos la preocupación de que una tradición extranjera se instalara en México, para la década de 1960 Santa Claus puede verse satirizado de manera irreverente en algunas producciones culturales.

Santa Claus era una personaje y quienes se encargaban de interpretarlo, de trabajar debajo de los calurosos disfraces de terciopelo y las fibras sintéticas de barba blanca, eran los sectores populares, esos que iban “a pie y constantemente con zapatos de descosida suela”, que algunos observadores describían con “un extraño brillo en su mirada, delante de los

²⁴ “\$50, 000, 000 en juguetes gastan los niños de México”, *El Universal*, 31 de diciembre de 1964 (en Archivos Económicos, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada, México –BMLT-AE–, Juguetes).

escaparates".²⁵ Los intérpretes de esta figura estadounidense fueron rescatados por algunas obras literarias y cinematográficas. En la obra *Cuento de Navidad* [1962] Emilio Carballido, el dramaturgo mexicano, pormenorizó los orígenes populares de un desaliñado y harapiento Santa Claus y el diálogo con su fotógrafo en una tienda departamental: "—¡Ora sí, manito! ¡Hay un madral de escuincles!, —¡No digas madres porque se van los pinches niños! Párate aquí. Ora, que te vean. ¡Pela la mazorca!" [Carballido, 1978: 294]. Carballido desmitifica en este diálogo la supuesta bondad del viejito de barba blanca que pedía a los niños portarse bien. En la obra de Carballido se encuentra una denuncia que sintetiza en gran medida qué sectores de la sociedad mexicana eran los beneficiados por Santa Claus y quiénes los que habían interiorizado esta tradición extranjera. El Santa Claus de las tiendas departamentales estaba destinado a las clases medias y altas, atraídas por los productos materiales y simbólicos producidos en el extranjero [Pérez Montfort, 2011: 40], para quienes vivían en las Lomas, en Polanco o en el Pedregal, colonias en las que para ese entonces comenzaban a aflorar *Santacloses* inflables en los techos de las residencias.²⁶

La pelea entre un Santa Claus de barrio, sumido en la pobreza y rechazado por los niños y madres pudientes debido a su léxico y su suciedad, contra un Santa Claus pulcro que recita historias bíblicas, termina siendo un acercamiento de Carballido a la realidad del consumo y de los consumidores en la Ciudad de México en la década de 1960: éste no es democrático, como no lo es Santa Claus, pues él sólo puede satisfacer las demandas de los niños pudientes. Cuando en la obra de Carballido la gente exige al Santa Claus pobre que regrese a su barrio, éste revira: "en mi barrio no hay payasadas de Santa Claus y retratitos porque allá no hay ni frijoles, cuanti menos regalos de Navidad" [Carballido, 1978: 301]. La infancia pobre parece tener que enfrentarse a esa "realidad". Para los niños de los sectores populares Santa Claus se revela, ellos ven vestirse a sus padres con las ropas rojas y salir a trabajar. Esta incompatibilidad entre la infancia pobre y Santa Claus aparece tanto en *El papelerito* como en la película *Santa Claus*, en la que los niños pobres que observan los escaparates donde ríe un enorme Santa Claus son desplazados, a veces a codazos, por niños vestidos con sacos limpios y elegantes. Santa Claus no es democrático, no llega a todos. Esto se reitera en la muy célebre película *Los Caifanes* (1966), dirigida por Juan Ibáñez. En ella un Santa Claus interpretado por Carlos Monsiváis,

²⁵ Antonio Ibarra, "La noche más bella de la infancia", *Mañana*, 16 de enero de 1954, p. 47.

²⁶ Consúltese el Fondo Casasola de la Fototeca Nacional, la fotografía núm. 168286.

ante el pasmo de un niño papelero que lo observa dentro de una cantina adornada con papel picado y piñatas, cae de borracho gritando “¡arriba la naquiza!”, su peluca se quema y apela quejoso al amor de su santa madrecita, para finalmente ser corrido a empujones del lugar. Para la infancia Santa Claus no es una incógnita, éste se revela como adulto, pero en sus formas más despreciables.²⁷

CONSIDERACIONES FINALES

He reconstruido un momento en el que una festividad religiosa mexicana encarnada por los Reyes Magos tuvo que coexistir con una nueva “tradicción” divulgada por la sociedad de consumo a través de la publicidad y algunas producciones culturales transmitidas por los medios de comunicación. No tuvieron que pasar muchos años para que Reyes Magos y “Santa-closes” aprendieran a convivir, no sólo en las calles y plazas, sino también en los centros comerciales y en los hogares. Esto se debió a un contexto de receptividad de los mexicanos a la influencia cultural estadounidense, no exenta de conflictos, tensiones y contradicciones. Pero también a que los comercios notaron muy pronto “que les favorecía más la distinción entre los regalos de Navidad y los del Día de Reyes, pues aquello abarcaba dos presupuestos, el de diciembre y el de enero”.²⁸ Las decisiones de consumo fueron afectando a la memoria colectiva que, en gran medida, terminó siendo comercializada. Finalmente Santa Claus se entretrejió con el catolicismo mexicano y los nacimientos se empezaron a ubicar al pie de los árboles de Navidad. En *Cuento de Navidad*, en un centro comercial, un Santa Claus atiende a una niña que vive en la distinguida colonia Jardines del Pedregal. Aquí Carballido condensa nuevamente la mixtura que, para ese entonces, ha alcanzado Santa Claus con la religión católica:

Niña: Y también quiero una muñeca de mi tamaño, vestida de novia. Y una más chica, de china poblana.

²⁷ En 1981, Héctor Suárez, en la película *El Milusos*, interpretó también a un migrante del campo a la Ciudad de México, llamado Tránsito, que sumido en la pobreza y el analfabetismo, debe desempeñarse en “mil usos”, entre ellos el de interpretar a un Santa Claus. Al verlo, un compañero dice: “se van a asustar los niños”, “noo, parece *umpire* porque le falta el saco”, señala el otro.

²⁸ “Con Barrios Gómez”, *Mañana*, 29 de diciembre de 1951, p. 55.

Santa Claus: (*Tiene una voz unciosa, grave y tierna, bien educada*) ¿Y has sido una buena niña? ¿Has sido obediente con tus papás? ¿Has rezado tus oraciones?

Niña: Sí, yo sí. Toma mi carta.

Madre: No crea usted, Santa Claus. A veces es una niña un poco retobada.

Santa Claus: (*Reprocha dulcemente*). Hija mía, hijita querida, no debes ser retobada porque cada retobo tuyo le arranca lágrimas al Niño Dios. Y tú no quieres hacer llorar al Niño Dios, ¿verdad?

Niña: No. ¿Y mis juguetes?

Santa Claus: Porque el Niño Dios dejó el cielo donde era tan feliz para venir con nosotros.

[Carballido, 1978: 292-293].

Las transformaciones económicas que vivió México en la década de 1950, y su incesante búsqueda de modernidad, propiciaron un terreno fértil para el surgimiento de esta nueva tradición. Santa Claus exigía salir de casa, visitar las tiendas; otorgaba un papel central a las empresas privadas, a los publicistas y los empresarios. Hacía de los niños consumidores activos y demandantes, incluso con solicitudes escritas de regalos específicos. Santa Claus y los Reyes Magos fueron enemigos irreconciliables sólo por muy poco tiempo; los cuatro se unieron al mundo del consumo y muchas familias mexicanas pronto tuvieron a las cuatro figuras en su hogar. Es probable que Santa Claus ayudara a catapultar comercialmente a los Reyes Magos y que éstos fueron “reinventados” por la publicidad de la época. La tradición de Santa Claus se esparció casi verticalmente en términos de pirámide social, y todavía falta estudiar de qué manera se fue asimilando entre los sectores más pobres de la sociedad mexicana, entre esos “olvidados” que retrató Luis Buñuel en 1950. Resta también analizar cuáles fueron las apropiaciones, las formas en que los niños y los adultos mexicanos decodificaron los mensajes de la publicidad, cómo se relacionaron con sus experiencias pasadas y con su vida cotidiana, en suma, cuáles fueron los significados que se les asignaron.

Santa Claus fue un extranjero que llegó a México para quedarse y convertirse en parte de sus tradiciones navideñas. Pasó de ser un “extranjero indeseable” a un extranjero apreciado, con lo cual su extranjerismo se diluyó. Santa Claus se convirtió en un espacio de disputas religiosas e ideológicas, pero también en un espacio de reflexión y discusión sobre “lo nacional” y lo propio, en un país que se veía enfrentado a la cada vez mayor transnacionalización de rasgos culturales. Los sentidos que construyeron los mexicanos en torno a Santa Claus se derivaron de los procesos de interacción entre instituciones culturales, objetos materiales, imágenes y

consumidores. Si bien la publicidad y los procesos del *marketing* desempeñaron un papel fundamental en la conformación de la memoria colectiva y la adquisición de esta nueva tradición festiva, y construyeron sentidos y significados culturales, no debe perderse de vista que los mensajes comerciales fueron interpretados en diferentes formas por los individuos y las colectividades.

BIBLIOGRAFÍA

Belk, Ressel W.

1987 "A Child's Christmas in America: Santa Claus as Deity, Consumption as Religion", *The Journal of American Culture*, vol. 10, núm. 1, pp. 87-100.

Carballido, Emilio

1978 *D. F., 26 obras en un acto*, México, Grijalbo.

Chase, Stuart

1931 *México. A Study of Two Americas*, Nueva York, Mcmillan.

Ford, Eileen Mary

2008 *Children of the Mexican Miracle: Childhood and Modernity in Mexico City, 1940-1968*, tesis de doctorado, Illinois, Universidad de Illinois.

García Riera, Emilio

1975 *Historia documental del cine mexicano*, vol. 7. *Época sonora, 1958-1960*, México, Ediciones Era.

Hobsbawm, Eric

2002 *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.

Levi-Strauss, Claude

2002 "Santa Claus en la hoguera", *Boletín Oficial del INAH*, núm. 65, pp. 3-13.

Matute, Álvaro

2006 "De la tecnología al orden doméstico en el México de la posguerra", en Aurelio de los Reyes (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: siglo xx. La imagen, ¿espejo de la vida?*, t. V, vol. 2, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica.

Moreno, Julio

2003 *Yankee Don't Go Home! Mexican Nationalism, American Business Culture, and the Shaping of Modern Mexico, 1920-1950*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Okleshen, Cara, Stacey Menzel Baker y Robert Mittelstaedt

2000 "Santa Claus Does More than Deliver Toys: Advertising's Commercialization of the Collective Memory of Americans", *Consumption Markets & Culture*, vol. 4, núm. 3, pp. 207-240.

Pérez Montfort, Ricardo

2011 "On the Street Corner where Stereotypes are Born: Mexico City, 1940-1968", en William H. Beezley (ed.), *A Companion to Mexican History and Culture*, Chichester, West Sussex, Wiley-Blackwell, pp. 34-53.

Rodríguez Mortellaro, Itzel

2006 "El renacimiento posrevolucionario de Quetzalcóatl", en Cuauhtémoc Medina (ed.), *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte: La Imagen Política*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 335-354.

Sosenski, Susana

2012 "El niño consumidor: una construcción publicitaria de mediados del siglo xx", en Ariadna Acevedo y Paula López Caballero (coords.), *Ciudadanos inesperados. Procesos de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, Departamento de Investigaciones Educativas-Cinvestav/El Colegio de México, pp. 191-222.

Torres Septién, Valentina

2006 "Una familia de tantas. La celebración de las fiestas familiares católicas en México (1940-1960)", en Aurelio de los Reyes (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: siglo xx. Campo y ciudad*, t. V, vol. I, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 171-206.

Woodard, James P.

2002 "Marketing Modernity: The J. Walter Thompson Company and North American Advertising in Brazil, 1929-1939", *Hispanic American Historical Review*, vol. 82, núm. 2, pp. 257-290.

*ROSTROS Y RASTROS
DE LA MIGRACIÓN*

SEGUNDO LUGAR

AUTOR: JACCIEL MORALES

XXXII CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA
"MIGRACIONES"

LUGAR Y AÑOS DE LAS TOMAS: OAXACA, 2009, 2010 Y 2011.

TÉCNICA: DIGITAL.

Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.



ROSTROS Y RASTROS DE LA MIGRACIÓN
JACCIEL MORALES









RESEÑAS

El porno como cultura

Naief Yehya, *Pornocultura. El espectáculo de la violencia sexualizada en los medios*, México, Tusquets (Ensayo), 2013, 336 pp.

Hilario Topete Lara

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Conocí a Naief Yehya a través de *Uno más uno* y, más tarde, cuando éste pasó a ser “Uno más...”, lo leí en *La Jornada Semanal*. Su producción me parecía a momentos difusa, “como que escribía de todo”. La idea de entonces cambió con los años porque empecé a percibir áreas temáticas en su producción: crítica de cine y literaria, nuevas tecnologías, erotismo y producciones diversas de material sexual explícito; luego me sería vagamente referido en otros terrenos de las letras. Prolífico y diverso sí, difuso no, aunque siempre percibí en él cierta proclividad a escribir sobre los medios. Luego, distraído —yo— por el quehacer antropológico, lo encontraba fortuitamente en otros diarios, como *Reforma* y *El Financiero*. En los últimos años lo hallaba más referido por sus andanzas en la cibercultura, de la cual es uno de los referentes obligados.

Ignorante de su producción novelística, de cuento y ensayo; acostumbrado además a sus escritos, tan irreverentes como breves, relampagueantes, mi sorpresa fue mayúscula cuando encontré en un estante su —quizá— más reciente libro: *Pornocultura. El espectáculo de la violencia sexualizada en los medios*. Una obra inquietante y polémica, escrita con crudeza y desprejuiciada, por momentos provocadora, iconoclasta y fría, pero no exenta de valoraciones (el autor, pese a su amplia familiaridad con el porno, no le prodiga elogio alguno y tampoco tiene empacho en llamarle así); un ensayo, además, espléndidamente documentado en treinta y siete libros, nueve textos en Internet, casi un centenar de películas con material de violencia (real o simulada) y sexo (actuado o no), múltiples visitas a sitios en internet y revistas especializadas en lo que Yehya llama pornografía. Por sus páginas desfilan a vuelapluma —y de manera tan sintética como útil—

descripciones *hardcore*,¹ *snuff*,² *mondo*,³ *gore*⁴ y, entre otras, alguna referencia al *pornosoft*,⁵ que curiosamente no captura la atención del autor. Esto resulta menos llamativo que, indagando en el terreno de las agresiones sobre el cuerpo (la violencia es el otro gran tema que constituye la columna vertebral del libro) y sobre preferencias sexuales alternas, el que no hubiese atraído al ensayo las zoofilias (bestialismo).

Polémico, anoté, porque el propio significado de cultura aparece como si la producción audiovisual, el producto y el destinatario, además de detractores de lo que llama pornocultura, fuesen sus elementos estructurales; si eso fuese así, podríamos hablar de una telecultura, una comicultura y una westerncultura (vaquerocultura) como subgéneros de una videocultura, pero ésa sería una disquisición menor ante el desparpajo con el cual se hace del concepto “pornografía” para denotarlo más allá del sucedáneo con el cual se le nombra para evitar las connotaciones valorativas; es decir, del material sexualmente explícito, y refundarlo así con toda su connotación peyorativa. En efecto, al autor ha dejado de preocuparle el uso del término y confina su significado, decía, al proceso de producción, el contenido, la detección y el consumo de materiales con contenido sexual explícito

¹ “Porno duro”. Se basa en escenas explícitas de relaciones sexuales de la más diversa laya: *cunnilingus*, *anilingus*, felaciones, sexo anal, sexo vaginal, *bukkake* (eyaculación múltiple sobre un hombre o mujer), sadomasoquismo, dobles y triples penetraciones (DP o TP), *gang bang* (uno o una con tres o más intercursores sexuales), *fistings* (penetración anal o vaginal con la mano), *gonzo* (el operador de la cámara es a menudo uno de los actores y el productor intenta colocar al espectador en el lugar del actor), *urolagnia* o *golden shower* (lluvia dorada).

² Grabaciones sobre supuestos crímenes producidos con fines de comercialización para entretenimiento. Hasta la fecha, y pese al mito que sirvió de soporte a la película *8 mm*, protagonizada por Nicolas Cage, el *snuff* tiene sus reglas y una de ellas es que el asesinato no debe ser real.

³ Las películas *mondo* son documentales o pseudodocumentales sensacionalistas con los que se busca impactar (de allí su nombre en inglés: *shockumentary*) mediante exhibiciones de crueldad, como de ejecuciones, entre otras.

⁴ Películas que pretenden explotar el miedo, el terror, mediante la violencia ejercida sobre el cuerpo al que se le tortura (*torture porn*) y hasta mutila, como en el *slasher* (subgénero de terror que se caracteriza por asesinatos con objetos punzocortantes). Este género también suele ser denominado *splatter* por el exceso de sangre que se ve correr en las escenas.

⁵ Representaciones audiovisuales donde la historia es, ante todo, erótica, pero no hay exposición de genitales y la relación sexual (cópula, *fellatio*, *cunilingus*, etc.) es simulada. A este género pertenecen películas como las de *Emmanuelle* e *Historia de O*, y las de ficheras mexicanas, por citar sólo unos casos a guisa de contraste.

—o destinado a producir placer— con una intención política y, más aún, como una política:

La pornografía no es una cosa sino una política, es una estrategia de un grupo con poder destinada a limitar el acceso de una parte de la población a determinadas formas de expresión. El porno es sólo otra denominación de la censura, es un género de naturaleza contestataria que únicamente tiene sentido por su antagonismo con lo aceptable. De allí que el contenido de la pornografía no importe tanto como los mecanismos que la prohíben [Yehya, 2013: 304].

En esta acepción el porno no es para el autor la simple exhibición de humanos copulando o en práctica sexual alguna, y tampoco es, como suele sostenerse, una expresión de odio o cosificación sobre el cuerpo; es, sí, “sólo otra denominación de la censura, es un género de naturaleza contestataria que sólo tiene sentido por su antagonismo con lo aceptable” [p. 304]. Así, al cambiarle la acepción, lo presentado/representado matiza la vieja idea de que lo pornográfico no es la imagen, sino lo que se tiene en la mente (el material explícitamente sexual no es ni bueno ni malo; ni pecaminoso ni ofensivo... simplemente, es) para proveerlo de un contenido adicional, el que le dan la transgresión, el control y su manejo: lo pornográfico es, además de ese material destinado a la producción de placer, la restricción para el acceso al mismo; por eso mismo el porno abarca algo más que sexualidades. Paradójico, sin duda, incluso a la luz del propio texto en el cual se reconoce que la web rebasa las dos décadas de existencia y de una masificación creciente [p. 217] al extremo de que, en determinados espacios, la Universidad de Montreal, por ejemplo, para un estudio sobre los efectos del mismo en la población juvenil, no se pudo encontrar un solo estudiante que no hubiese consumido porno [pp. 280-281].

El lector, especializado o no en el tema, puede acompañarlo en un recorrido desde los primeros indicios conocidos del “folclor erótico del *stag*”⁶ [p. 95] cándido, aunque atrevido, transgresor y proscrito en su tiempo, hasta el *hardcore* que, en toda su explicitud, convirtió a aquel género en filmes con cuasiinocentes representaciones de sexo simulado, sin cópulas o felaciones en *close up*; desde los tiempos de exhibiciones públicas o privadas,

⁶ Los *stag films* son aquellas grabaciones que a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX osaron capturar imágenes de desnudos y de relaciones sexuales sin pretensiones estéticas. Los *stags*, por mostrar las relaciones sexuales por las relaciones sexuales mismas, han sido consideradas como el embrión de la pornografía filmica; otro tanto había ocurrido ya con la fotografía.

del *hardcore* hasta el asalto de imágenes *gonzo* o *selfies*⁷ en la *web* para su acceso desde cualquier lugar con Internet.

El segundo gran tema que ocupa al autor es el de la violencia, una práctica insistentemente denostada por el autor, que es rastreada desde los *comics* aparentemente inofensivos hasta los videos, clandestinos o no, de ejecuciones por militares en Medio Oriente o las que las mafias se han encargado de grabar y hacer circular para que su contenido se constituya en una guisa de ejemplo o “mensajes” sobre el *modus operandi* en caso de traiciones, silencios, invasiones, etc. El giro deviene iconoclasta porque propone que las imágenes de violencia *son* pornografía en tanto “haya un público que se excite con ellas y las consuma como material masturbatorio [...] independientemente de cualquier deseo políticamente correcto de eliminarlas del catálogo de lo aceptable”.

Naief Yehya encuentra innecesario un tránsito por la violencia desde el arqueológico y opta por arrancar desde fines del siglo XIX. Aunque muy tímidamente, para efectos del ensayo aplicó de manera magistral el bisturí de la temporalidad. Empero, la reflexión en torno de la violencia o la agresividad está sobreentendida, y por momentos se pueden ver atisbos de Lorenz [2005] y Lorenz y Leyhausen [1985]: el hombre es un animal y, como tal, posee instintos, entre ellos el de la agresión, de allí que *Homo homini lupus*.⁸ Este supuesto conlleva riesgos, porque la violencia es distinta de la agresividad: no es lo mismo agredir —incluso mortalmente— para subsistir, para defender el territorio en el cual se garantiza la seguridad, la alimentación y la reproducción, que ejercer violencia para mostrar poder o inducir el placer. A propósito, tampoco le preocupa la historia de las representaciones evidentemente sexuales (desnudos, cópulas e imágenes similares), porque datan de milenios y, como en el caso de la violencia, le interesa su presentidad y su aparición como un fenómeno central en los medios de comunicación masiva; la razón es simple:

La muerte grotesca y el sexo han estado vinculados desde el origen de la cultura. La prensa sensacionalista ha hecho de esa relación su tema principal y su *modus vivendi*; asimismo, el entretenimiento de explotación ha estado con noso-

⁷ Con la aparición en el mercado de las cámaras de video y los celulares con capacidad para fotografiar y videogravar, algunos usuarios han decidido dirigir la lente a sus cuerpos y retratarse desnudos o registrarse mientras realizan actos sexuales. A esta práctica y producto se le llama *porno selfy*.

⁸ Esta idea de Plauto, que Tomas Hobbes universalizara en *El Leviatán*, ha sido ampliamente discutida por diversos pensadores, como Rousseau [2004] y P. Kropotkine, s/f.

tros desde las primeras representaciones teatrales. Lo que sucede ahora es que dicha relación se ha extendido a todos los dominios de la cultura. El lenguaje de la brutalidad corporal ha infectado el discurso público y, si bien por un lado ha desensibilizado al espectador, por otro ha refetichizado las imágenes más brutales y realistas para reinsertarlas en el discurso como objetos de un macabro deseo [Yehya, 2013: 305].

En la actualidad la violencia explícita destaca más que la simulada, pero no en número sino en osadía, impacto y accesibilidad, por ello al autor le preocupa menos el *snuff*, al que desmitifica en un capítulo [pp. 199-214], considerándolo como un género cuyas reglas cineásticas están bien establecidas; en cambio, el horror que produce una ejecución, una evisceración o una mutilación real, lo llama más a la reflexión por las repercusiones que puede tener en el espíritu humano. La violencia, como la violencia sexual (*infra*) representada mediante violaciones (casi siempre simuladas), sado-masochismo (sometido a reglas), *bondage*⁹ controlado y cópulas con monstruos (“truqueadas” siempre) cede gradualmente —a medida que avanza el texto— al tema de la violencia y su uso como una forma alterna de placer; erótica, pues. Al llegar a este punto el autor asalta el sentido común del lector con una idea poco representada por el común de la gente y que hace brotar la interrogante sobre los límites de la sorpresa: la capacidad humana para estimularse no es infinita, y una sobreexposición al sexo y a la violencia simplemente puede producir inmunidad o incapacidad de respuesta (allí el riesgo y la peligrosidad).

Una idea adicional que campea en la segunda mitad del texto es la crítica hacia quienes han satanizado la pornografía en tanto causante de la violencia sexual, al tiempo que aduce la falta de estudios que demuestren la correlación directa entre una y otra, en lo cual no le falta razón; por el contrario, deja al descubierto que la permisibilidad, los sesgos y matices introducidos en los efectos del consumo de porno y la falta de políticas dirigidas hacia la producción, distribución y circulación de pornografía, aunadas a la deficiente educación sexual, devienen más riesgosas que el propio e inevitable consumo del porno.

El ensayo, aunque quizá no sea totalmente bien recibido en la comunidad antropológica por la propia concepción de cultura y por el tipo de soporte de investigación (documentos y la vivencia del autor, evidentemente-

⁹ Variante del sadomasochismo que se caracteriza por la inmovilización de hombres o mujeres, ya sea con cuerdas, cadenas, cintas, correas, etc., con fines eróticos.

te), está llamado a convertirse en una obra de referencia y consulta obligada para cineastas, sociólogos, antropólogos, sexólogos e investigadores —en general— interesados en los temas de violencia y sexo.

BIBLIOGRAFÍA

Hobbes, Thomas

2010 *Leviatán*, vols. I y II, México, Gernika, 719 pp.

Kropotkine, Pedro

s/f El apoyo mutuo, un factor de la evolución, Buenos Aires, Biblioteca de Cultura, <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020025477/1020025477.PDF>>.

Lorenz, Konrad

2005 *Sobre la agresión, el pretendido mal*, México, Siglo Veintiuno Editores, 342 pp.

Lorenz, Konrad y Paul Leyhausen

1985 *Biología del comportamiento: raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Rousseau, Juan Jacobo

2004 *El contrato social o principios del derecho político*, México, Editorial Porrúa.

La cruz del maíz. Política, religión e identidad en México...

María Isabel Campos Goenaga y
Massimo de Giuseppe (coords.),

*La cruz del maíz. Política, religión e identidad en México:
entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad, México,
Conacyt/ENAH-INAH/Conaculta, 2011, 333 pp.*

Berenise Bravo Rubio

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Periódicos, impresos, informes de curas o maestros rurales, debates de congresos, actas de cabildo municipales, causas judiciales o de idolatría, o bien, pequeñas notas recogidas al final de una misa, son sólo algunas de las fuentes que 11 investigadores de al menos cinco disciplinas utilizaron para “mostrar la compleja pluralidad de la dimensión identitaria de la nación” y las formas en que esas identidades, algunas veces apuntaladas en la religiosidad, otras en el ámbito político, o algunas confundidas en ambas fronteras, experimentaron, enfrentaron o confrontaron, o bien, respondieron a los proyectos modernizadores de la denominada “construcción de la nación”. Así, escenarios complejos, cosmovisiones o esquemas del mundo contrapuestos, y la pluriculturalidad de México, es lo que el lector descubrirá en este libro. Los 11 autores que colaboran en este libro nos presentan esta diversidad de escenarios e identidades, en diferentes periodos y horizontes geográficos, gracias a que puntualmente siguieron tres ejes de análisis, a saber: las relaciones entre la esfera político-religiosa, los procesos de resistencia y modernización, y la cimentación de las identidades alrededor de la mencionada construcción de la nación. Como resultado, en esta obra el lector encontrará, en un primer momento, dos artículos que muestran aquellas identidades conformadas o recreadas, o bien, aquellas cosmovisiones enfrentadas durante el periodo colonial, cuya autoría se debe, respectivamente, a Sergio Botta y María Isabel Campos Goenaga. El primero nos presenta el discurso teológico-político que utilizó la orden franciscana para legitimar su acción en el contexto novohispano y, por ende, establecer una acción positiva con los pueblos indígenas. Para Botta esta acción dialógica permitió a los franciscanos ejercer una función mediadora entre

el orden político novohispano y las culturas indígenas con las que se venían encontrando. Al usar esta dimensión dialógica la orden franciscana contribuyó, como bien indica el autor, por un lado a la construcción de las primeras imágenes de los indios y, por otro, a la elaboración de formas negociables de compatibilidad con las reales culturas indígenas.

El segundo de los dos artículos mencionados, el de Campos Goena-ga, se titula “Conciencia mágica *vs.* fatalismo: mayas y españoles de la península de Yucatán durante la Colonia, dos formas de percibir el riesgo y concebir desastres” y nos ofrece un análisis de cómo españoles e indios percibían este constructo cultural y colectivo (el riesgo). Así, y a través de procesos inquisitoriales y relatos, la autora demuestra que los mayas tenían “una conciencia mágica” que implicaba la creencia de que las amenazas estaban relacionadas con lo sagrado, pero advierte que ésta no necesariamente era una concepción fatalista de los mayas, porque no sólo consideraban que podían cambiar la voluntad divina realizando determinados actos sino que tenían una concepción cíclica del tiempo. El equilibrio de poder influir para cambiar o prevenir la voluntad de los dioses (actos perseguidos por los españoles por considerarlos idolatría) se rompió con la conquista y colonización, y el desequilibrio resultante, concluye la autora, favoreció la aparición de la percepción de vulnerabilidad.

El álgido y convulso siglo XIX mexicano es tratado en este libro en dos artículos. El primero, al que sus autoras Hilda Iparraguirre y Graciela Fabián titularon “Religiosidad popular y secularización en el México decimonónico: prácticas y refuncionalización en el tránsito a la modernidad”, comienza con una atinada reflexión sobre los escasos, aun en la actualidad, estudios sobre la religión popular en el siglo XIX. Esta última entendida por las autoras como aquella distante de la ortodoxia católica, que enfatiza los aspectos devocionales y protectores y se explaya en el culto a los santos. Y digo atinada porque, como bien señalan las autoras, la importancia de su estudio radica en que es particularmente durante este periodo cuando las prácticas religiosas se transformaron, adaptaron o cambiaron en virtud de la relación con el poder civil, en suma, debido a la acción modernizadora propuesta por los gobiernos liberales. Esto último significó, proponen las autoras, un proceso de reordenamiento sumamente complejo que, sin embargo, no representó la desaparición de esta religiosidad sino una nueva capacidad de organización donde los católicos siguieron definiendo el calendario social y devocional decimonónico.

Mónica Savage, por su parte, ejemplifica esta acción modernizadora del Estado liberal con la discusión habida en el congreso en relación con el matrimonio. Un tema que, aclara la autora, se discutió como colateral al tema

de la libertad del trabajo, discusión en la que se demostró perfectamente que la secularización estaba en curso, ya que durante el debate se presentó a los ideales religiosos como parte de la vida pública debido a que coincidían con los ideales de modernización que buscaban los legisladores. La prosopografía de los congresistas presentada por Savage, así como el cuadro que ilustra la posición de cada uno de ellos respecto del matrimonio, la mujer, la religión y el divorcio resulta sorprendente y clarificante en ese sentido.

El artículo de José Ángel Beristain introduce al lector en la tensa y conflictiva relación de la Iglesia frente al gobierno durante el siglo xx. Usando como fuente a dos periódicos de aquella época, analiza la detención, en 1915, de Antonio Paredes, el vicario capitular de la arquidiócesis de México, quien, según palabras de Obregón, fue detenido por negarse a colaborar con medio millón de pesos para mitigar el hambre de las “clases necesitadas de la ciudad”. El autor acierta al concluir que este episodio pone en evidencia cómo los constitucionalistas utilizaron a la prensa para validar su lucha contra lo que consideraban el viejo y nuevo enemigo del país: la Iglesia.

Por cierto, un “enemigo” con el cual en un principio los gobiernos tuvieron que pactar, luego contrarrestar y finalmente enfrentar para lograr suplantar su presencia de forma definitiva en el México posrevolucionario. De hecho, en los siguientes tres artículos de este libro, los cuales son de la autoría de Massimo de Giussepe, Ana María González y Feliz Brito Rodríguez, se muestra en perfecta sincronía este desarrollo de las relaciones Iglesia-Estado. Estos tres autores, además, nos dan una visión regional de cómo los proyectos nacionales (específicamente el de la educación a través de escuelas rurales, de la literatura revolucionaria y de la aplicación de la Carta Magna) se enfrentaron a realidades e identidades locales y periféricas, éste fue, en concreto, el caso de Tabasco, Oaxaca, Chiapas, Jalisco y Sinaloa. Un ejemplo particularmente interesante, por lo detallado de las descripciones y la forma en que se muestra esta diversidad cultural, lo constituyen los testimonios que Massimo de Giussepe encontró en el archivo de la SEP, en el cual inspectores y maestros rurales dan cuenta de variadas realidades de ese “México profundo” en el que la pobreza, el analfabetismo, las formas de resistencia o la “superstición” están presentes.

El penúltimo artículo de este libro es de la autoría de la doctora Alicia Puente Luteroh (†), en él el lector encontrará una síntesis histórica sobre la fundación y desarrollo de la diócesis de Cuernavaca, y particularmente sobre la gestión episcopal de Sergio Méndez Arceo y su relación con las diversas identidades de dicha diócesis. La doctora Puente logró en este trabajo confirmar la profunda interacción entre política, cultura y religión

como espacios de transiciones identitarias. El último artículo, con el que se cierra este libro, es el de la doctora María Matilde Benzoni, quien presenta un erudito análisis sobre las imágenes que Italia tiene de México desde la época colonial hasta la posmodernidad, y durante el cual nos lleva de la mano por el asombro, el estupor, la curiosidad marcada por la contraposición entre la civilización cristiano-europea y la idolatría mexicana, así como por el entusiasmo por su independencia.

En suma, en estos 10 artículos el lector no encontrará, y eso es encomiable, interpretaciones encerradas en las grandes categorizaciones de la historiografía mexicana, es decir, no hallará interpretaciones reducidas a conservadores contra liberales, anticlericales contra católicos, constitucionalistas contra clericales, etc. Lo que el lector hallará en este libro, insisto, será todo lo contrario, descubrirá varias identidades construidas y reconstruidas, visiones del mundo enfrentadas o asimiladas, es decir, complejas realidades entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad. Todas ellas dignas de ser aprendidas, entendidas y analizadas.

Las TIC en los desarrollos habitacionales de México

Maximino Matus Ruiz y Rodrigo Ramírez Autrán (coords.),
Las TIC en los desarrollos habitacionales de México,
México, Fondo de Información y Documentación para la
Industria (Infotec), 2013, 189 pp.

Miguel Ángel Adame Cerón

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Se trata de un libro innovador respecto de los estudios antropológicos y etnográficos tradicionales sobre espacios habitacionales en barrios, colonias, unidades urbanas, periurbanas, suburbanas o rururbanas. Es coordinado y en buena medida escrito por dos antropólogos jóvenes que investigan problemáticas contemporáneas a partir de un proyecto bien estructurado y proyectado, y además ordenada e integralmente expuesto en sus resultados desplegados a lo largo de todo el libro. Llama la atención esto último, pues eso facilita enormemente su lectura y entendimiento, con el plus, que es de alabar, de que está escrito con claridad y precisión.

A continuación expongo brevemente algunos aspectos por los que considero que este libro es innovador en la literatura de la etnografía urbana.

En primer lugar, se trata de un estudio comparativo de siete unidades habitacionales, y digo unidades porque, por lo leído en el libro, queda en duda si realmente o en qué sentido se podrían llamar “desarrollos” (concepto que habría que discutir y en el que habría que profundizar). Las unidades están ubicadas y clasificadas en diferentes regiones, zonas y niveles de tamaño, aunque predominan las ubicadas en el norte del Estado de México; es cierto que es una muestra pequeña, pero mínimamente suficiente en su representación y su caracterización para hacer un diagnóstico antropológico de sus dinámicas socioeconómicas y político-culturales internas, y de sus vínculos externos, como se plantea al final de libro. A lo largo de éste van reconociéndose los diferentes actores colectivos involucrados en relaciones tensas y de negociación. Dichos actores y relaciones se presentan, es decir, se reconstruyen en la investigación, como comunes a las siete unidades, algo que casi no se realiza en estudios etnográficos.

También considero que el equipo de trabajo de cuatro investigadores, dos de ellos antropólogos (no se sabe si los otros dos también lo son), manejó perspectivas, metodologías y lenguajes de redacción unificados, lo que tiene sus ventajas para su accesibilidad a los lectores.

En segundo lugar, el hilo conductor de la investigación es la cuestión tecnológica, específicamente las tecnologías actuales llamadas de información y comunicación (TIC). En México existen pocas etnografías sobre ellas en sus variados aspectos, aunque van en crecimiento dada la centralidad y el impacto que están teniendo en la vida sociocultural de individuos, familias, comunidades, empresas, gobiernos, etc. Por ello este libro abona en este rubro, que considero va a ser cada vez más importante y que va a estar ubicuamente presente en los estudios venideros, no sólo los antropológicos sino los de todas las llamadas ciencias sociales. Es un tema nodal que llegó definitivamente para quedarse.

El tercer aspecto innovador que quiero destacar aquí es que tanto las unidades habitacionales seleccionadas como el eje tecnológico de las TIC está asociado a proyectos de una institución de fomento a la vivienda de los trabajadores (Infonavit), lo que hace que la investigación misma sea antropología aplicada en vinculación directa con esa institución tripartita (gobierno, trabajadores y empresas). Esto obviamente tiene ventajas y desventajas en relación con la libertad y la ética de la investigación etnográfica y antropológica. Sin embargo, considero que el proyecto de investigación ejecutado, aunque está anclado en los proyectos y subproyectos, mantiene niveles de exploración y creatividad investigativa a partir de los aspectos y las problemáticas detectadas en campo y en su relación con los conceptos y enfoques manejados por los autores.

Un cuarto aspecto innovador en cuanto a los hallazgos de esta investigación es que el eje de las tecnologías de información y comunicación en sus implementaciones, en sus expectativas, en sus promesas, en sus fraudes, en sus limitaciones, y en su aplicabilidad y uso en los actores (sobre todo y principalmente de los habitantes ciudadanos de los siete conjuntos habitacionales), sirve como sonda para detectar y dar cuenta de situaciones, relaciones y problemas socioeconómicos, políticos, culturales y morales macros, mesos y micros. En suma, se describen, analizan y comentan antro-po-etnográficamente problemáticas integrales, aunque, dado el tipo de objetivos, se tratan a nivel elemental.

El quinto y último aspecto innovador e importante es que, como una dimensión esencial de la antropología en acción, el texto, sobre todo en su última parte, enfatiza recomendaciones obtenidas por los autores, englo-

badas en una propuesta con miras a impulsar desarrollos digitales inteligentes.

En lo que sigue haré algunos comentarios y observaciones que la lectura del libro me suscitó, lo cual indica, sin duda, que el texto cumplió su función de provocar la reflexión. Ellos versan sobre algunos rubros que considero hay que observar con mirada crítica para continuar con la investigación y el análisis. Así pues, no digo que el texto tenía que resolverlos o decir la última palabra, sino que están allí para los lectores y futuros investigadores que quieran reapropiarse de ellos a nivel teórico o etnográfico.

- I. Primero, la cuestión de la vida sociocultural y económico-política de los conjuntos habitacionales. La situación de la inseguridad, de la carencia de empleos y de servicios municipales, de miedos convivenciales y comunicativos. El papel de los gobiernos locales y regionales, así como del nacional. La expresión, en suma, de una situación de crisis y zozobra que se ve reflejada en alguna medida en esta investigación: la dinámica de la dificultad de la asociación, concretamente en la organización intervecinal y que llega a la creación de barreras materiales y simbólicas, separaciones, confrontaciones y competencias grupales al interior de las unidades. Creo que todo ello se da en un contexto nacional e internacional que permea los modos de vida locales y regionales, pero que en el libro no se toca lo suficiente, se habla sólo del factor económico que interviene en la “constitución de los ecosistemas tecnológicos” [p. 168]; sin embargo, más que sólo intervenir, permea la vida sociocultural y la condiciona, y a veces la determina micro y macroestructuralmente, de manera que es relevante tenerlo como referente importante.
- II. El papel de las empresas, instituciones, administraciones y constructoras que confluyen en los proyectos, procesos y mantenimientos de las unidades habitacionales. La falta de coordinación, la falta de seriedad, las constantes negociaciones, tomas y dacas, rupturas y alianzas conducen a inestabilidades de las propias familias en términos de su vida cotidiana. Así, este texto en algunos momentos se convierte en una crónica de las insatisfacciones, dudas, inconformidades, quejas y desmoralizaciones. Atrás de ello se asoma el negocio, las ganancias, la conveniencia por delante y las deficiencias en los servicios digitales que se prestan a los usuarios (clientes potenciales).
- III. La importancia de la relación digital-real, virtual-cara a cara o presencial. Creo que a pesar de ser una investigación sobre el papel de las TIC, en el nivel de la investigación antro-po-etnográfica se mues-

tra que finalmente existe esta dinámica de relación sociocultural entre la vida integral presencial y la creación de un espacio tecnológico virtual. La cuestión es, desde mi óptica, dejar claro que lo prioritario son las relaciones cara a cara, y que lo virtual, en buena medida, reproduce lo vivencial sociocultural: la tecnología es fundamentalmente un medio y no un fin. Por ello es importante que al leer este libro se ponga mucha atención en las iniciativas colectivas y en la importancia de las socializaciones y los espacios públicos cara a cara, en la administración y gestión comunitaria, las prácticas populares, las redes de solidaridad, las ecotecnias, los huertos caseros y vecinales, etcétera.

- IV. Vemos que la alfabetización y la adquisición de las habilidades tecnológicas son un medio o exigencia de los tiempos que tienen que coadyuvar, si los actores así lo desean e interiorizan, a resolver problemas personales y sociales. Pero también se ha usado para banalizar e incluso alienar la vida sociocultural. En efecto, la digitalización de todos los ámbitos del ser social y cultural (cibercultura) ha sido una dinámica impulsada por el propio sistema capitalista; por tanto, hay que ponderarla y evaluarla constantemente en sus manifestaciones concretas. Por ejemplo, el antropólogo francés Marc Augé habla de los no lugares y sus interpelaciones a los urbanitas, como los anuncios en el metro y en las avenidas, los cajeros y la televisión en los camiones. Tenemos, por ejemplo, el caso del control y el del diseño de las reglas de juego de instrumentos tan importantes como la red global de Internet, recientemente convertida en un problema político mundial con los casos de la vigilancia y el espionaje de gobiernos y actores clave para los intereses estadounidenses. Pero vemos varias problemáticas relacionadas con esta situación, inquietud que me ha sugerido la lectura de este interesante libro.
- V. El caso de los programas y proyectos analizados en este libro, concretamente “Hogar digital”, “Casa y computadora”, “G7 Hábitat” y “Comité para la Democratización Democrática”, tienen que considerar y sensibilizarse con respecto a que forzar inclusiones o alfabetizaciones tecnológicas lleva a dificultades, sobre todo, como señalan los autores en la página 152 y la 100, porque no basta con tener equipamiento tecnológico, infraestructura y servicios; además es necesario coordinar una suerte de instituciones y actores para utilizarlos de forma adecuada, factores (sociales, económicos, culturales e inclusive éticos) que promueven o inhiben su adopción.

- VI. Es cierto, como los autores señalan en algunos de los apartados del libro, que para algunos habitantes de los conjuntos habitacionales las TIC no son prescindibles [p. 113]. Las disyuntivas imprescindibles *vs.* imprescindibles, prioritarias o no prioritarias, están presentes y actuantes. Así, me surgen los siguientes cuestionamientos: A qué niveles lo están, según grupos, necesidades, intereses (por ejemplo para profesionistas o para amas de casa, para estudiantes o para obreros, etc.) Lo mismo ocurre con la jerarquización de las TIC básicas mismas, pues son diversas y diferenciadas (y se amplían en el sentido de que se extienden al mundo de los aparatos electrodomésticos y de todos los ámbitos de las actividades socioculturales: desde lo comunicativo a lo ideológico, desde la producción al consumo). En el caso de aparatos: telefonía celular y fija, computadoras móviles y fijas, televisión de paga o abierta, Internet alámbrica o cableada, sectores de la web como e-mail, blogs, Facebook, Twitter, etcétera.
- VII. Por último se insiste, y es correcto, en señalar la importancia de las potencialidades de las TIC al utilizarse en los conjuntos habitacionales; de hecho, se tienen ya rudimentos realizados en áreas como: 1) seguridad vecinal, 2) organización intervecinal, 3) administración local, 4) comunicación con el exterior, 5) diversión y entretenimiento, y 6) control vehicular. Sin embargo, ¿hasta qué nivel se pueden desarrollar o avanzar, dadas las condiciones de un país como México u otro latinoamericano? El objetivo o aspiración enfatizada de conseguir cerrar brechas digitales o lograr ciudades inteligentes, creo que no corresponde del todo, sino sólo muy modestamente, a dichas condiciones, pues, sobre todo, el avance tecnológico en el sistema capitalista es de suyo desigual, es decir, las brechas son estructurales e inherentes a las polarizaciones de la globalización neoliberal.

Así pues, este libro, realizado desde perspectivas, metodologías y técnicas antropológicas-etnográficas, tiene un rico contenido a seguir explorando y trabajando, y creo que posee la virtud de que sus autores lo sitúan (junto con el libro sobre el acceso y uso de las TIC en áreas rurales, periurbanas y urbano marginales de México, que ofrece una perspectiva antropológica y fue editado por los mismos patrocinadores) en el meollo de algunas problemáticas tecnoculturales importantes de nuestra época. Es, en síntesis, un libro de vanguardia en las investigaciones socioantropológicas tecnourbanas.

Revista Cuicuilco, núm. 60,
editada en el Departamento de Publicaciones de la
ENAH e impresa en los talleres de Cactus Displays, S. A.
de C. V., Cerro del Vigilante, núm. 174, col. Romero de
Terrerros, delegación Coyoacán, 04310, México, D. F., con
un tiraje de 1000 ejemplares.