

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 22, NÚMERO 64, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2015



Infancia y crianza

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 22, NÚMERO 64, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2015

Infancia y crianza

ÍNDICE

- Comentario editorial 7
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- Revueltas, Lombardo y la clase obrera 11
Gerardo Necochea G.
- La indumentaria para La Santa Muerte 43
J. Katia Perdigón Castañeda
- Migrantes yucatecos, itinerarios transnacionales
y aprendizajes: la experiencia desde un escenario turístico 63
Pedro Antonio Be Ramírez
- Evolución de la comunicación vocal y su papel en
la estructuración del espacio social y bioacústico 89
en prosimios: una aproximación biosemiótica
María G. Méndez-Cárdenas
Luis Alberto Vargas

DOSSIER INFANCIA Y CRIANZA. PERSPECTIVAS EN ANTROPOLOGÍA

- Introducción 129
Daniel Calderón
- Antropología e infancia. Reflexiones sobre los sujetos
y los objetos 133
Jerry J. Chacón C.
- Niñas *cuidadoras* en contextos migratorios. El caso de las
poblaciones afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca 155
Citlali Quecha Reyna

TERCER LUGAR DEL XXXIII CONCURSO
DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA 177
Rodrigo A. Cruz Pérez

• Crianza y niñez en dos comunidades indígenas 185
de la Argentina (qom y mbyá)
Mariana García Palacios
Ana Carolina Hecht
Noelia Enriz

• Trabajo y ayuda mutua. Los niños y niñas 203
de San Pedro Tlalcuapan
Martha Areli Ramírez Sánchez

• A etnografia e a produção de conhecimento teórico e 223
metodológico nas pesquisas em educação: apontamentos
sobre o fracasso escolar
Ana Paula Ferreira da Silva

• Entre la imagen y la palabra: representaciones infantiles 245
del tejido de palma entre los mixtecos contemporáneos
de Santiago Cacaloxtepec
Mercedes Martínez González

REFLEXIONES FILOSÓFICAS

• Nietzsche: la memoria, la historia: la *Segunda intempestiva* 271
entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía
de la historia
Herbert Frey

ANTROPOLOGÍA DEL CAMPO AL MUSEO

• Encuentro de voces en exhibiciones de etnografía. Yumanos, 293
el mundo, Jalkutat y la serpiente divina como ejemplo
Alejandro González Villarruel
Natalia Gabayet

RESEÑAS

- *Performance: una travesía por los linderos de la inestabilidad* 315
Pedro Ovando Vázquez
- *Arqueología del conflicto, un estudio pionero sobre la guerra en la Conquista* 321
Mario Enrique Fuente Cid
- *Nuestro patrimonio subterráneo* 325
Edgar Ariel Rosales de la Rosa

Incluye un DVD con la serie Protagonistas de la antropología en México:
Carlo Antonio Castro

Comentario editorial

Cerramos el año con un número que aborda, en parte, los temas de infancia y crianza. Estos tópicos no son tratados de forma suficiente desde la antropología, pero son de gran importancia. Los artículos van en torno a los niños indígenas en México, Argentina y Brasil; este último en portugués. Hemos decidido publicarlo en el idioma original porque nuestro proyecto editorial busca mirar más hacia la academia latinoamericana.

En la sección Diversas temáticas desde la disciplinas antropológicas, se incluyen varios artículos, tales como un trabajo histórico sobre Lombardo Toledano, la mirada antropológica sobre la vestimenta de La Santa Muerte, la migración en Yucatán, una aproximación biosemiótica a la etología y, otro más, acerca de la evolución desde el estudio de los lémures.

En nuestra sección libre incluimos un ensayo acerca de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche en torno a la memoria y la historia. También un trabajo de convergencia entre antropología y museología, el cual funge como recuento y análisis de la experiencia del cómo fue el proceso de una exposición museográfica en conjunto con la población involucrada. El resultado es un ensayo que muestra la realidad viva de la comunidad con su mirada propia, un quehacer de intervención que conlleva a fijar la atención con interés en dirección a la acción colectiva.

Se incluye el *dossier* con las fotos ganadoras del tercer lugar del XXXIII Concurso de Fotografía Antropológica y un CD con la serie *Protagonistas de la antropología en México: entrevista con Carlo Antonio Castro*, antropólogo, narrador, poeta y traductor de lenguas indígenas.

Por último publicamos en esta ocasión las tres reseñas que obtuvieron los tres primeros lugares en el concurso de 2014.

En este punto, al cierre del año 2015, hemos logrado ya el tránsito de nuestra revista a la plataforma ojs. Sólo recibiremos propuestas de colaboración por esta vía, pues desde allí se realiza la solicitud de dictámenes y se ejecuta casi todo el proceso editorial. Ha sido un cambio importante que nos sigue costando trabajo. A nuestros colaboradores les ha costado también, nadie deseaba registrarse en una plataforma más y aumentar la

colección de nombres de usuario y contraseñas que todos tenemos; sin embargo lo han ido haciendo y se los agradecemos mucho, ya que sin todos ellos y todos ustedes, nuestros lectores, la revista no podría existir.

Los invitamos a registrarse en la página de la revista <www.revistas.inah.gob>, sea como lectores, autores o revisores, para continuar un contacto ágil y recibir tanto sus comentarios como sus contribuciones.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

Revueltas, Lombardo y la clase obrera

Gerardo Necoechea G.

Dirección de Estudios Históricos, INAH

RESUMEN: *Este ensayo examina las ideas de José Revueltas y Vicente Lombardo Toledano, los dos más importantes marxistas mexicanos del siglo XX, acerca de la clase obrera. Ambos coinciden en adscribir a este sector el papel de sujeto revolucionario y considerar que los obreros mexicanos están lejos de tener una conciencia de clase madura. En tanto la conciencia de clase proviene de un agente externo a la clase, ninguno de los dos estimó importante la experiencia: para Revueltas el Partido Comunista es el que inyecta la conciencia de clase; para Lombardo, la legislación del Estado mexicano posrevolucionario creó la posición de sujeto social que los trabajadores deben ocupar. Revueltas, sin embargo, deja abierta una puerta hacia el examen de la experiencia histórica que forma a la clase.*

PALABRAS CLAVE: *clase obrera, historiografía, marxismo, Revueltas, Lombardo Toledano.*

ABSTRACT: *This essay discusses the ideas of José Revueltas and Vicente Lombardo Toledano, two of the most important Mexican Marxists, regarding the working class. As Marxists, both men agreed in ascribing the leading role in the revolution to the working class, and both considered Mexican workers to have exhibited a weak class consciousness. A mature class consciousness would not result from experience but would have to be injected from outside the subject: Revueltas thought workers needed the Communist Party to attain it, whereas Lombardo considered the State created, through legislation, the position workers were meant to occupy. For Lombardo Toledano, the weakness of the working class would be overcome by the leadership of the right-wing post-Revolutionary government, thus bringing about the independence of the labor movement. Revueltas, for his part, thought the dependent nature of the whole class could not be easily overcome, but his chronicles of workers' struggles opened up the possibility of examining experience in the process of class formation.*

KEYWORDS: *working class, historiography, Marxism, Revueltas, Lombardo Toledano.*

INTRODUCCIÓN

José Revueltas y Vicente Lombardo Toledano fueron probablemente los dos más importantes marxistas mexicanos del siglo xx. Lombardo nació en 1894, y para cuando inició la revolución de 1910 era ya un joven preparatoriano. Revueltas nació 20 años después, cuando recrudecía la guerra civil. El impulso revolucionario los lanzó a la acción política, con el optimismo de quien ve acercarse el horizonte utópico. Los dos dejaron también una obra intelectual importante para configurar la cultura de la izquierda mexicana. De hecho, muchos han señalado que ambos pensadores constituyen los polos simbólicos que orientaron a la izquierda organizada incluso hasta el final del siglo xx. Por esa razón, aunque falta mucho por hacer, sus ideas y sus actos han sido el foco de numerosos estudios [Millon 1976; Illades 2008 y 2012; Carson 2012; Chassen 1977; Olea Franco 2010; Morúa 2001; Escobar 2012; Bartra 1982].

Los estudiosos han examinado su activismo y la naturaleza de su marxismo, particularmente en relación con sus ideas sobre el Estado, el partido político de vanguardia y la estrategia para lograr la transformación socialista en México. Además, claro, los críticos literarios han abordado la obra de ficción de Revueltas. La clase obrera ocupó un lugar central en las ideas que ambos tenían acerca de la política. Sin embargo, poco se ha analizado la visión que uno y otro tenían de este sujeto colectivo que debía ser responsable del cambio socialista. La omisión puede deberse a que, de manera impresionista, pareciera que no fueron más allá de aseverar que la oprimida clase obrera sería también la clase revolucionaria. Es por esa razón que examinamos algunos de sus escritos, inquiriendo si sus ideas sobre la clase obrera tenían mayor complejidad.

Es importante considerar que Revueltas y Lombardo fueron intelectuales inmersos en la práctica política. Lo que escribieron pretendía resolver problemas de esa práctica, y no tuvieron la intención de realizar investigación primaria para trazar el origen y desarrollo de determinados procesos históricos. Lombardo Toledano se definió a sí mismo como un agitador, de manera que parte importante de su obra consistió en polémicas y arengas dirigidas a convencer y orientar la acción política. La escritura de Revueltas estuvo menos comprometida con situaciones dadas pero igualmente se acopló a la polémica que conduce a la agitación política.¹ Para

¹ Perry Anderson señala que durante el siglo xx, especialmente después de la década de 1930, hubo una ruptura entre la teoría y la práctica en el marxismo europeo. Algo similar sucede en México, en tanto los otros dos importantes pensadores marxistas,

sus argumentos, ambos recurrieron a los escritos de Marx y Lenin; para su entramado conceptual y teórico y para la evidencia que respaldara sus planteamientos, al conocimiento generado por otros.

La noción teórica de la clase obrera que toma conciencia y realiza su misión histórica estuvo presente en sus preocupaciones. En cambio, su discusión sobre la experiencia de trabajadores de carne y hueso fue relativamente pobre, sin duda, reflejo del conocimiento que en general se tenía de la historia de los trabajadores en México. Aun así, dieron un giro a ese conocimiento asequible para trazar senderos por los que posteriormente caminó la investigación histórica acerca de los trabajadores.

Ambos autores plasman en parte la experiencia de los trabajadores pero descartan que fuera determinante en la constitución del sujeto social colectivo. Por lo mismo, la pregunta es qué conforma a los trabajadores como clase social. Trasluce en los textos de Lombardo la idea de que la ley constituye al sujeto y, en ese sentido, es el Estado que la emite e implementa el que crea la posición que el sujeto consciente ocupa. Revueltas postuló de manera clara que el partido del proletariado, porque es la conciencia organizada, genera la realización de la clase obrera en la historia. Ambos coincidieron en señalar que debido a las peculiaridades del desarrollo mexicano, la clase era débil y atrasada, y por esa razón estaba lejos de ser independiente. Revueltas y Lombardo creyeron, durante la década de los treinta, que la clase pronto alcanzaría conciencia e independencia; 30 años después, Lombardo pensaba que el movimiento obrero había perdido la independencia lograda pero la recuperaría en cuanto fuera conducido por buenos líderes. Revueltas, en cambio, pensaba que la clase obrera era dependiente. Esta última idea, que dirigía la atención a la clase, abrigaba la posibilidad de plantear nuevos cuestionamientos acerca de la experiencia y el desarrollo de la clase obrera en México.

LOS OPTIMISTAS AÑOS TREINTA

Revueltas analizó el proceso histórico de México en su ensayo de 1939 “La revolución mexicana y el proletariado” [Revueltas 1985: 83-108]. Su propósito fue localizar el origen de las clases sociales y trazar su devenir a lo largo del tiempo. Proceder de esta forma facilitaría comprender la revolución

que surgen después de 1960, eran académicos: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría [Anderson 1979: 24-49; Gandler 2007].

mexicana de 1910, pues, siguiendo a Lenin, Revueltas consideraba que cualquier revolución consistía en el paso del poder de las manos de una clase, o coalición de clases, a las de otra clase o clases. Abordó primero las relaciones agrarias que surgieron en el periodo de dominación española, siguiendo su desarrollo hasta fines del siglo xix. Luego describió el surgimiento de la industria en el México independiente. Por último, examinó las acciones políticas de los grupos nacidos del desarrollo agrario e industrial en las primeras décadas del siglo xx.

Para entender el campo mexicano, Revueltas consideró necesario remontarse a la Conquista y subsecuente imposición del orden colonial. El repartimiento y la encomienda, las dos herramientas principales para establecer el dominio después de la Conquista, crearon la estructura básica en el campo que situó en un extremo a los conquistadores y señores de la tierra, y en el otro a los indígenas derrotados y desposeídos. Revueltas apuntó una distinción para los primeros, entre quienes simplemente usaron su dominio como rentistas ausentes y quienes lo ocuparon como agricultores, es decir, entre latifundistas señoriales y terratenientes productivos. Los segundos fueron criollos, y debido a su convivencia con la población indígena, la descendencia mestiza aumentó con el paso de las generaciones. Durante la Colonia, explicó Revueltas, la connotación racial se confundía con la connotación socioeconómica. En consecuencia, la lucha de clases enfrentó a los latifundistas señoriales y al alto clero contra los propietarios agricultores, el bajo clero, los mestizos y la masa indígena.

Ese antagonismo marcó el proceso histórico del siglo xix. Fueron los propietarios agricultores, junto con obrajeros y mineros, los que condujeron la insurgencia independentista con el apoyo de las masas. Esa misma clase de propietarios, compuesta por criollos liberales, encabezó la lucha contra la gran propiedad de la Iglesia durante el periodo de la Reforma. El despojo indígena que acompañó a la desamortización benefició sobre todo a los mestizos, quienes ocuparon el lugar de pequeños y medianos propietarios —rancheros— en la estructura agraria; criollos y mestizos impulsaron el desarrollo del capitalismo agrario. Al mismo tiempo, los obrajes y las minas de la Colonia fueron el embrión de las relaciones capitalistas, y los esfuerzos por fomentarlos durante el primer medio siglo de vida independiente constituyeron “los deseos y aspiraciones de la incipiente burguesía mexicana” [Revueltas 1985: 96], representada por Lucas Alamán.

Revueltas calificó de semifeudal a la sociedad que transitó del periodo de reformas hacia los 30 años de dictadura de Porfirio Díaz. En el último cuarto del siglo xix y la primera década del xx tuvieron lugar tres evoluciones paralelas: la hacienda se orientó hacia el desarrollo capitalista de la

agricultura; el imperialismo, en particular el estadounidense, penetró en la producción para el mercado externo y la acumulación de tierras; y el mercado interno permitió el desarrollo de una industria de bienes de consumo y el crecimiento de una burguesía industrial. Las contradicciones y conflictos sociales que acompañaron estos procesos prepararon el terreno para el estallido revolucionario de 1910. La revolución fue el enfrentamiento “entre dos grandes grupos de clases sociales”: en un bando figuraron “la burguesía industrial, los terratenientes liberales, los rancheros, los campesinos medios y pobres, y el proletariado”, mientras que en el otro estaban “los grandes terratenientes feudales, la burguesía compradora y el imperialismo” [Revueltas 1985: 106]. Revueltas consideró que la conflagración culminó un ciclo de lucha emprendido por la burguesía para liberarse de las limitaciones semif feudales heredadas del régimen colonial.

Pero se trataba de una burguesía con características particulares. Nacida tardíamente, estuvo subordinada a las burguesías nacionales de los países desarrollados, de manera que tuvo un limitado espacio de acción en la producción de bienes para el mercado doméstico. Débil y atrasada, requería de alianzas y aun así vacilaba ante sus enemigos. Por eso, durante la revolución, unida a los terratenientes liberales, promovió la reforma agraria y la pequeña propiedad, medidas entonces de “carácter burgués revolucionario” [Revueltas 1985: 101].

Es una sorpresa que no obstante el título, el ensayo dedica poca atención a la clase obrera. Es evidente que Revueltas pensaba que para entender a la clase obrera era necesario comprender el proceso global de desarrollo del país, y en particular el de la industria y de la burguesía. La clase obrera aparece como la contraparte de la burguesía: una clase igualmente atrasada y, en su caso, todavía estrechamente ligada al artesanado.

Revueltas examinó el papel conservador del artesanado cuando se opuso a los esfuerzos por promover la industrialización en la primera mitad del siglo XIX. El autor consideró que por su postura, los artesanos estaban sumados al campo de “las fuerzas tradicionalmente enemigas [del progreso]: las de la feudalidad” [Revueltas 1985: 99]. Aunque no lo explicitó, asumió la continuidad entre estos artesanos del XIX y aquellos a los que se encontraba ligada la clase obrera de principios del siglo XX. Por esa razón encontramos a la clase obrera, durante la revolución, sin un partido que pugnara por sus intereses y con una conciencia centrada en la necesidad económica y el sindicalismo. No obstante, afirmó Revueltas, su presencia impulsó el carácter avanzado y progresista que adquirió la revolución.

Revueltas quedó en deuda con el lector que esperaba entender cómo la presencia de una clase obrera atrasada confirió a la revolución un carácter

avanzado. Probablemente su juicio estuvo influido por los sucesos vividos en los años anteriores a escribir el ensayo. El movimiento obrero, particularmente después de 1935, entró en ebullición no sólo en cuanto a la organización de sindicatos sino también a las luchas sociales, especialmente el enfrentamiento entre los trabajadores petroleros y las compañías estadounidenses e inglesas que dominaban la extracción y exportación de petróleo. Revueltas consideró que gracias a que en el momento que recrudeció la guerra civil en México estalló la guerra mundial de 1914, la revolución pudo proseguir su camino “anti feudal y de liberación nacional” [Revueltas 1985: 106]. Fue precisamente este camino el que la clase obrera ayudó a trazar y avanzar durante la década de los treinta. Revueltas se sentía confiante de que la revolución seguiría una radicalización progresiva gracias a la participación política de la clase obrera, con mayor organización y una “conciencia de clase cada vez más acusada” [Revueltas 1985: 107]. La revolución democrático-burguesa sería llevada a una fase superior:

Observamos en la historia contemporánea de México un desarrollo desigual y dinámico de la revolución, por caminos muy propios, mexicanos, que conducen a aquélla hacia vías superiores y ameritan por sí mismos un estudio especial. El análisis de la revolución se presenta, hoy como nunca, pleno de perspectivas inmejorables [Revueltas 1985: 107].

Vicente Lombardo Toledano expresó ese mismo espíritu optimista en los textos que analizo a continuación. Tres de ellos fueron discursos: “La situación del proletariado en México”, pronunciado en febrero de 1936 durante la sesión previa a la inauguración del Congreso de Unificación Proletaria [Toledano 1996: 65-79]; “El pueblo de México y las compañías petroleras” y “La Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM) ante la amenaza fascista”, pronunciados en enero y febrero de 1938, respectivamente, en torno al conflicto petrolero que entonces se desarrollaba, y que semanas más adelante terminaría en el decreto de expropiación emitido por el presidente Lázaro Cárdenas [Toledano 1977: 9-21 y 23-37]. Las versiones publicadas de estos discursos, si bien distantes de una teorización sobre la clase obrera, sí dejan ver la concepción que de ella tenía Lombardo Toledano.

Casi una década después, Lombardo escribió un ensayo que no fue producto de la urgencia política sino que pretendió sintetizar la historia de México siguiendo el hilo de la cultura popular. La cualidad reflexiva de “Contenido y trascendencia del pensamiento popular mexicano” ofrece un útil telón de fondo para los discursos pronunciados 10 años antes

[Toledano 1977: 95-140]. Ahí, Lombardo afirmó que la historia del país podía escribirse rastreando dos ejes que la atravesaban en el tiempo: el sufrimiento del pueblo y la lucha contra la miseria y la opresión. El autor declaraba, sin consideración del tiempo histórico, que el pensamiento mexicano siempre había tenido los objetivos de progreso e independencia. Éstos, a su parecer, no habían existido en la época anterior a la conquista española, de manera que “la raza mexicana” entonces, incluyendo a las castas superiores, llevaba una existencia triste, sufriendo a diario y sin esperanza de una vida mejor [Toledano 1977: 101-102]. Mucho tiempo después, ya lograda incluso la independencia respecto del imperio español, el pueblo vivía con un sentimiento de mutilación debido a la guerra de 1847 con Estados Unidos, en la que el país perdió casi la mitad de su territorio. No obstante esta amargura arrastrada por siglos, el pueblo exhibía también su carácter indomable; gracias a ello encontró caudillos que lo guiaran para emprender la guerra de Independencia, después la reforma liberal, y en el inicio del siglo xx, la revolución. Incluso, mientras padecía la dictadura de Porfirio Díaz en las últimas décadas del siglo xix, el pueblo cantaba loas a los bandidos que proliferaban en el territorio, y los consideraba vengadores y símbolos de una resistencia en marcha. Por ello, cuando la revolución estalló en 1910 llevó por delante las “demandas populares no satisfechas aún, las viejas demandas de Hidalgo, de Morelos, de Juárez; las exigencias substanciales de su historia” [Toledano 1977: 128]. La revolución, después de triunfar en la guerra, prosiguió su camino para satisfacer las demandas populares, desde Madero, primer presidente revolucionario, hasta Miguel Alemán, estrenando el cargo cuando Lombardo Toledano estaba escribiendo.

Lombardo habló del pueblo en ese ensayo pero en ningún momento se refirió a la clase obrera. Los discursos de los años treinta, en cambio, destacaron a los trabajadores como sujeto central. Pero si sufrimiento y lucha marcaron a la masa indiferenciada del pueblo a través de la historia mexicana, entonces los trabajadores llevaban consigo ese germen de amargura. En el discurso “La CTM ante la amenaza fascista”, Lombardo aseveró que los trabajadores compartían con el pueblo las vivencias de “largos años de opresión, de ignorancia, de sacrificio constante...”. Esa historia fue responsable de que el proletariado, al igual que el resto del pueblo, caminara pausadamente hacia satisfacer su misión histórica [Toledano 1977: 25].

El discurso de 1936, notable por su lógica y claridad, ocurrió en la víspera de la inauguración del congreso que culminaría con la fundación de la nueva central obrera, la CTM, y la elección de Lombardo Toledano al cargo de secretario general. El discurso tuvo, sin duda, el propósito de asentar el tono y el ánimo adecuado para convertir intenciones en hechos.

Lombardo dedicó su alocución a detallar cuáles eran las condiciones de opresión para la clase obrera. Explicó a sus oyentes la doble importancia de conocer estas condiciones: así sabrían cómo es en realidad la nación mexicana y, teniendo una visión de conjunto, pondrían la lucha de todos por encima de “conseguir solamente soluciones a sus problemas inmediatos” [Toledano 1996: 66]. Describió la inequitativa distribución geográfica de la población y la preponderancia de la población rural que poseía poca y mala tierra y, en consecuencia, se hallaba a merced de unos cuantos grandes propietarios que poseían las mejores tierras. Difícilmente podía decirse que la población urbana corría con mejor suerte.

Lombardo refirió que en una ocasión, de visita en la ciudad de Monterrey, observó a los trabajadores en una fundición de hierro y acero en su descanso para almorzar: “Se sentaban sobre la tierra, sin tener alientos para ir fuera de la fábrica a comer, y apenas satisfacían un poco, o engañaban su hambre con unos cuantos tacos, dos o tres, hechos con tortilla y con chile, y una botella pequeña llena de té”. Luego ofreció una andanada de datos duros que demostraban que en México “el gasto en alimentación, en proporción al total del salario, está entre los más altos del mundo”. A continuación, citando cifras referidas a la Ciudad de México, afirmó que una tercera parte del salario estaba destinada a pagar renta y poder residir en el área urbana “en donde surgen todas las epidemias, de donde la ambulancia recoge el mayor número de cadáveres de niños, de donde se entrega mayor contingente para los hospitales y lugares en donde se hacían los tuberculosos” [Toledano 1996: 77]. Estas condiciones de vida estaban enmarcadas en una estructura económica dominada por el capital extranjero y “con una enorme dependencia económica respecto del imperialismo de los Estados Unidos” [Toledano 1996: 73]. Expuesto lo anterior, su audiencia no podía menos que aplaudir y concurrir con su conclusión: “Un mexicano, si es asalariado, si vive de su esfuerzo material o intelectual, tiene que ser, necesariamente, un individuo nacionalista, antimperialista; de otro modo es traidor” [Toledano 1996: 78].

Tanto en el discurso de 1936 como en los dos de 1938, si bien apareció la contraposición entre el sufrimiento y el espíritu indomable, el acento recayó en lo segundo. Después de todo, los discursos de enero y febrero de 1938 ocurrieron en el transcurso de uno de los grandes logros del sindicalismo mexicano, aliado al nacionalismo revolucionario de Cárdenas: la nacionalización del petróleo. En ese momento Lombardo estaba a la cabeza de la CTM, de manera que sus palabras tenían el respaldo de su experiencia directa.

Apuntó, en enero, que los obreros estaban adquiriendo conciencia gracias a sus luchas, y lo ejemplificó con los trabajadores en las compañías

petroleras. Ellos iniciaron su organización en un nivel primario, empresa por empresa, pero la lucha los llevó después a unificar las organizaciones aisladas en un gran sindicato industrial. Además, gracias a la experiencia y la conciencia, habían escogido las tácticas correctas en sus luchas. Refiere la huelga con que inició el conflicto petrolero, y que el Comité Nacional de la CTM, presidido por Lombardo Toledano, y el sindicato hicieron “la previsión exacta” y, por tanto, “nuestra táctica fue perfecta”. Alude a la existencia de otras posiciones respecto de continuar la huelga y las refuta: “Después de deliberar largamente los dos Comités, el del Sindicato y el Comité Nacional, resolvieron: frente a la lucha imperialista, la única táctica de lucha posible es la táctica de un Frente Popular” [Toledano 1977: 14]. En otras palabras, la conciencia desarrollada —ejemplificada por los líderes del sindicato y de la CTM— convergía ni más ni menos que con la línea política establecida en el VII Congreso de la Tercera Internacional Comunista.

Sobresalen en importancia dos puntos en las ideas de Lombardo. El primero tiene relación con la separación entre pueblo y proletariado. No queda claro por qué uno y otro. Pero es posible suponer que el proletario pertenece a la masa cuya conciencia ha evolucionado, de manera que pertenece ya a los trabajadores organizados, y más aún, al tipo de sindicato de vanguardia que es miembro de la CTM; así, en el discurso de febrero de 1938 declaró que se dirigía a “una asamblea del proletariado mexicano” y describió a los presentes como “una asamblea de hombres y de mujeres conscientes de su responsabilidad”, que consiste en “defender la autonomía de la patria”, incluso empuñando las armas contra “la reacción y el imperialismo” [Toledano 1977: 34].

En cambio, pueblo es un término más bien vago, que podría definirse por contraste, es decir, se trata de la masa no evolucionada y no consciente. El pueblo, como se desprende del texto de 1947, es la masa que ha sufrido a través de la historia, que carece de conciencia pero tiene instinto de lucha, gracias al cual responde a caudillos que conocen y encausan sus agravios. El pueblo entonces es instintivo y dependiente de líderes que tengan conciencia de las tareas del momento. La clase obrera tiene conciencia y capacidad de independencia, razón para que asuma la responsabilidad de ser “eje de la vida del país” [Toledano 1977: 28].

El segundo punto concierne al proceso que da nacimiento a la clase. Lombardo alude a un periodo en el que la necesidad y la experiencia empujan la evolución de la masa hacia un estadio superior de conciencia y de práctica política. Refiriéndose a la campaña de sindicalización entre los trabajadores petroleros, afirma que ante la resistencia de las empresas, los trabajadores lograron “consolidar los intereses de los trabajadores dependientes de una compañía en un solo grupo sindical”. En seguida, debido a

la necesidad y a la “conciencia de la masa ya evolucionada”, persiguieron la formación de un solo sindicato para todos los trabajadores de la industria [Toledano 1977: 12]. Hasta aquí, la descripción otorga un lugar a la experiencia que crea al sujeto social.

Pero la exposición de Lombardo contiene también una idea distinta y en tensión con la anterior. Él arguye que ante la campaña incluso ilícita de las compañías, los trabajadores ejercieron con éxito su derecho a la organización. Más adelante, “en los últimos meses anteriores a la constitución de la CTM” y debido a que hubo también funcionarios gubernamentales opuestos al sindicato industrial, “fue menester que las Centrales obreras de aquella época, sintiendo la urgencia de que el derecho de los trabajadores de la industria petrolera fuera respetado y culminara el propósito final que perseguía, hicieran presión ante el Departamento del Trabajo para que el Sindicato fuera registrado” [Toledano 1977: 11-12]. En esta parte de la descripción aparece un derecho que los trabajadores ejercitan o presionan para que se respete pero no lo ganan o establecen ellos mismos. Se trata de un derecho que antecede a la experiencia y, por tanto, constituye a los trabajadores desde la letra de la ley. Tan no existe el sujeto social, que si el sindicato no logra el registro en el Departamento de Trabajo, muy a pesar de la experiencia, el sujeto no cobra vida.

Revueltas y Lombardo tienen en común recurrir a la historia para entender a México como una totalidad. Ambos regresan a la época colonial, y desde ahí describen y analizan la formación de la sociedad. Sus recorridos divergen porque cada uno sigue un eje diferente: la propiedad de la tierra y las relaciones sociales, en Revueltas; los rasgos distintivos de la cultura popular, en Lombardo. Pero coinciden en señalar que México es un país atrasado, y en consecuencia, sus clases sociales están aletargadas. Lombardo calificó de “raquílica en lo económico” y sin peso político a lo que llamó burguesía mestiza o criolla; consideraba, además, que era una burguesía medrosa frente al imperialismo y sin organización nacional [Toledano 1977: 14 y 31]. Revueltas coincidía. Ambos presentaron a la clase obrera como imagen en espejo debido a que emerge del mismo proceso de desarrollo económico. Era una clase atrasada cuya conciencia avanzaba lentamente, debido a que fue víctima de la opresión e ignorancia a través de los años.

Ambos autores reconocen que las luchas obreras contemporáneas muestran cambios de conciencia y permiten esperar avances en el futuro inmediato. Consideraron, de hecho, que a pesar de su atraso y debilidad, la clase obrera fue responsable del carácter avanzado de la revolución y de proponer la estrategia de vanguardia en la lucha contra el imperialismo. Aunque contradictoria de su visión del pasado obrero, esta afirmación y

optimismo nació sin duda de los sucesos que marcaron las dos décadas posteriores a la guerra civil, en particular lo ocurrido durante los años de la presidencia de Cárdenas, 1934-1940.

La recuperación económica que comienza a gestarse en los años veinte y las expectativas engendradas por la revolución y los discursos de progreso social condujeron a la organización de sindicatos y de centrales obreras. La Confederación Regional Obrera Mexicana dominó durante la década de los veinte, y comenzó su pronunciado declive en la primera mitad de la siguiente década. Luis Morones, líder de la CROM, fue miembro del gabinete de Plutarco Elías Calles, y ya para entonces la central se ocupaba más de su bienestar político que de los trabajadores en la línea de producción. La efervescencia obrera de esos años tuvo sus altas y bajas, en parte dependiendo de la buena o mala disposición de quienes ocuparon la presidencia. Pero si bien las organizaciones dependían del favor gubernamental, los trabajadores con frecuencia empujaron los límites más allá de lo que sus organizaciones y los gobernantes deseaban [Carr 1981; Guadarrama 1981; Wood 2001; Chassen 1977].

El último periodo de organización y militancia ocurrió en los primeros años de la presidencia de Cárdenas. Baste mencionar el aumento considerable en el número de huelgas entre 1935 y 1938 y la fundación de la CTM en 1936, central obrera militante que sustituyó a la alicaída CROM. Muchas de las luchas obreras de esos años adquirieron el carácter de mitos fundacionales del México moderno, en particular el enfrentamiento de los trabajadores petroleros con las compañías extranjeras que dominaban la extracción y culminó en la expropiación y nacionalización de la industria [Salazar 1972: 169-369; Olvera Rivera 1998: 117-138].

También en esos años ocuparon un lugar prominente en la arena pública el Partido Comunista Mexicano (PCM) y Vicente Lombardo Toledano. Fueron los mejores años para ese instituto político y para el líder obrero. Lombardo Toledano paso de ser un líder secundario de la CROM a secretario general de la nueva CTM, y de ahí a ser reputado el más importante líder obrero y jefe del marxismo en México [Chassen 1977: 191-264; Villaseñor 1976: 464-465]. El PCM aumentó su membresía a niveles que no vio ni antes ni después. Tuvo influencia en importantes sindicatos industriales, como el de ferrocarrileros y el de mineros, tuvo cierto peso en los gobiernos locales, estatales y federal, su periódico se publicó diario por poco tiempo e incluso tuvo su propia emisión de radio. Aunque Lombardo Toledano siempre fue anticomunista y rivalizó con el PCM, al menos por un breve tiempo en los años treinta colaboraron en el movimiento obrero, gracias a

que los comunistas optaron por subordinarse a Lombardo con la consigna de unidad a toda costa [Carr 1996: 117-192].

La bonanza comunista resultó, al menos en parte, de la política de frente popular. En el VII Congreso de la Tercera Internacional, en 1935, Dimitrov llamó a aliarse con todas las fuerzas antifascistas. En México hicieron frente común las izquierdas comunista y no comunista y un numeroso grupo de políticos nacionalistas del partido del gobierno, entonces el Partido Nacional Revolucionario (PNR), en apoyo a Cárdenas, que se prolongó durante la Segunda Guerra Mundial con el conservador presidente Manuel Ávila Camacho. La izquierda continuó apoyando, ya sin el pretexto de la guerra, a los siguientes y cada vez más conservadores presidentes [Carr 1996: 117-192].

Los ensayos de Revueltas y Lombardo fueron escritos en el contexto de la movilización popular durante los años de Cárdenas. Cabe recordar que sus textos no se escribieron con la pretensión de reflexiones académicas sino al calor de situaciones políticas que demandaban ideas que orientaran la acción. Ante ellos surgía el problema de una clase que era numéricamente pequeña, parte de ella concentrada en unas cuantas industrias propiedad de compañías extranjeras y el resto disperso en industrias que ocupaban talleres y fábricas modernas; debilidad aumentada por la política de subordinación al gobierno implementada por Morones, y la posterior fragmentación del movimiento obrero ocasionada por el desmoronamiento de la CROM. ¿Qué hacer para que la militancia lograra la unidad y tuviera una fuerza muy por encima de los números? Las pugnas obreras ocurrían, además, en una situación en que se enfrentaban dos importantes cabezas del movimiento revolucionario: Calles y Cárdenas, el segundo apoyaba las pretensiones de organizar sindicatos y lograr mejoras laborales. ¿Cómo, entonces, entablar alianzas y conservar la independencia de la organización obrera? Ambos pensadores estaban motivados por esbozar una línea de acción que atrajera a los obreros a la organización y la unidad y conjuntara a la izquierda socialista con el nacionalismo revolucionario en un programa político popular y antiimperialista.

La convergencia en algunas de sus ideas y su optimismo compartido los llevó a coincidir en la práctica. Revueltas fue expulsado del Partido Comunista en 1943, y gravitó hacia la órbita de Lombardo. Participó con él en la mesa marxista de 1947 y posteriormente en la fundación del Partido Popular (PP), la intención fue construir un frente amplio popular y antiimperialista. Colaboraron durante los siguientes ocho años, periodo en el cual Revueltas consideró a Lombardo Toledano el más importante dirigente marxista en México, y capaz de implementar la estrategia necesaria para culminar la revolución popular.

LOS TEXTOS DE LOS SESENTA

Entre los años treinta y el inicio de los sesenta, los caminos de Revueltas y Lombardo convergieron para después separarse y alejarse. Revueltas cuestionó el apoyo, aunque fuera crítico, a las cada vez más conservadoras posturas gubernamentales y abandonó el Partido Popular en 1955. Durante la campaña presidencial de López Mateos (1958-1964), Revueltas escribió el ensayo “México: una democracia bárbara”, en el que no sólo diseccionó la farsa democrática puesta en escena por el Partido Revolucionario Institucional, sino que con particular tino y tono cáustico criticó la postura de comparsa de Lombardo Toledano [Revueltas 1983: 11-72]. Fue nuevamente miembro del Partido Comunista por pocos años, después se unió al Partido Obrero Campesino de México, del que salió para fundar la Liga Espartaco en 1961 [Revueltas, Martínez y Cheron 1980: 18-23]. Mientras que Revueltas siguió buscando respuestas, Lombardo persiguió las ideas que habían sido fructíferas a mediados de los años treinta.

El contexto social había cambiado enormemente. En el ámbito internacional, los postulados de la guerra fría organizaron las relaciones entre países como una batalla entre el capitalismo y el comunismo, oscureciendo cualquier otro motivo de discordancia. Los gobiernos de posguerra en México alinearon su política con la de Estados Unidos en lo que Lorenzo Meyer llama un “anticomunismo discreto”, e implementaron políticas internas para favorecer la industrialización, atemperar el nacionalismo, erradicar el cardenismo y cultivar el autoritarismo [Hobsbawm 1996: 252-254; Meyer 2004: 95-117].

Entre 1947 y 1948, Lombardo fue expulsado de la CTM y los comunistas forzados a distanciarse. La democracia interna de los sindicatos militantes y disidentes fue violentada para implantar dirigencias aquiescentes a las directrices gubernamentales; la represión de disidentes fue común en los años cincuenta, siendo quizás la más brutal los asesinatos y encarcelamiento de líderes y trabajadores ferrocarrileros que puso fin a una oleada de huelgas entre 1958 y 1959 [Carr 1996: 171-182 y 208-212]. Los textos de José Revueltas y Lombardo Toledano muestran las divergencias de cómo entendieron el momento vivido y, por tanto, las tareas políticas a emprender: en el caso de Lombardo, proseguir en el esfuerzo por forjar nuevamente la unidad antiimperialista y popular, y en el de Revueltas, la creación del verdadero partido obrero revolucionario.

La preocupación por definir el carácter de la Revolución mexicana ocupó un lugar central en la reflexión política de Revueltas. En el ensayo de 1939 su finalidad fue caracterizar la lucha armada para entonces mejor

comprender el papel que jugó el proletariado en esos años. En 1961 el propósito de *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* fue criticar al Partido Comunista Mexicano, por su incapacidad para convertirse en la conciencia de la clase obrera y llevar a cabo un programa de transformación socialista en México [Revueltas 1980]. Parte de esa crítica pasó por disputar la línea del partido respecto de la revolución ocurrida en 1910, y en esa empresa surgieron otros dos puntos que en retrospectiva parecen más importantes [Revueltas, Martínez y Cheron 1980: 7].

El primero fue destacar y trazar la manera como la burguesía encabezó la revolución, en particular después de la fase militar, gracias a equiparar su interés con el de la nación. El segundo fue argumentar que la clase obrera carecía de independencia, pues estaba supeditada en lo político a la dirección de la burguesía. El Partido Comunista Mexicano fracasó en su esfuerzo por transformarse en el partido revolucionario de la clase obrera, debido a que fue incapaz de comprender estos dos puntos, pues la tarea fue imposible mientras postulara la existencia de una burguesía nacionalista y progresista cuyos esfuerzos populares y antimperialistas había que apoyar.

Todavía en los años sesenta la revolución de 1910 fue motivo de reflexión por parte de la izquierda y de intelectuales y políticos. Stanley Ross editó varios de estos análisis, que abarcan de finales de los cuarenta a mediados de los sesenta, en un volumen cuyo título preguntaba *¿Ha muerto la revolución mexicana?* [Ross 1975]. La preocupación por su supervivencia o deceso hizo de la revolución tema de polémica en esos años, a su vez reflejó controversias respecto de la dirección política a seguir para el país. Los textos de Revueltas no fueron ajenos a ese debate, en tanto la definición de la revolución determinaba cuáles eran las tareas a realizar y el sujeto revolucionario que debía emprenderlas. En el ensayo de 1961, como en el de 1939, Revueltas recurrió a la historia para trazar el desarrollo de la sociedad de clases y mostrar que la naturaleza de la clase obrera estuvo determinada por la naturaleza de la burguesía.

El examen de la revolución y la burguesía, si bien un problema en ambos escritos, en *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* tiene un giro importante. Revueltas argumenta que la burguesía mexicana adquiere su sentido de clase en la medida en que se apropia de la conducción de la lucha revolucionaria, y en los años posteriores desarrolla su conciencia de clase como conciencia de la nación. Así, los capitalistas pueden identificar sus intereses con los del país en desarrollo, y convertir la prédica burguesa en la conciencia de nacionalidad. Estas ideas las desarrolló Revueltas en dos ensayos anteriores, dirigidos a polémicas en curso: sobre el carácter del mexicano y la crisis de la revolución mexicana. Estos dos textos, el primero

de 1947 y el segundo de 1951, ayudaron a madurar las ideas que expresó al respecto de la burguesía en dicho ensayo.

Un ensayo escrito por Daniel Cosío Villegas, aparecido en 1947, suscitó un debate entre varios políticos y estudiosos respecto del significado contemporáneo de la Revolución mexicana [Cosío Villegas 1947]. Él decretó la muerte de la revolución, ahogada por el alud de corrupción que siguió a su gradual institucionalización; consideró que el mal de raíz estaba en la falta de ideología entre los revolucionarios. Revueltas escribió “Crisis y destino de México” precisamente para responder a este punto, oponiendo la argumentación histórica, como fue su costumbre, a la vacuidad de aseveraciones generalmente aceptadas [Revueltas 1985: 115-125].

El desarrollo de la burguesía mexicana en el siglo XIX, marcado por las guerras de Independencia y de Reforma, perseguía la creación del Estado nación y de la nacionalidad. La “gran revolución de 1910-1920” tuvo el propósito de culminar esa tarea y “barrer del escenario histórico a las clases no aptas e incapaces de formar la verdadera y homogénea nacionalidad mexicana”, para luego impulsar un programa de oposición al imperialismo y de reformas para lograr el crecimiento económico y la “incorporación de las masas indígenas al gran todo nacional del cual se habían mantenido separadas” [Revueltas 1985: 123]. La ideología de la revolución fue la conciencia de esa misión histórica, no comprendida cabalmente debido al rezago anterior, pero que en 1947 podía ser cumplida gracias a que “las clases sociales ya tienen una demarcación y una claridad de concepción acerca de sus objetivos históricos” [Revueltas 1985: 125].

En 1951 Revueltas regresó al tema de la nacionalidad. “Posibilidades y limitaciones del mexicano” fue un argumento contra las abstracciones especulativas escritas por Samuel Ramos y Octavio Paz acerca del carácter nacional [Revueltas 1985: 41-58]. Él recurrió nuevamente a la historia para trazar el proceso mediante el cual el mexicano se convirtió en el ser nacional, cuidando de apuntar que hubo momentos en que otros, los mayas o los yaquis, pudieron convertirse en el ser nacional, o que los intentos de dominación extranjera pudieron dar al traste con cualquier proceso de nacionalidad. Llegada la revolución de 1910, dos clases nuevas, la burguesía y el proletariado, estaban “interesadas en la realización del mexicano como ser nacional del país” [Revueltas 1985: 56].

Después de la revolución, la creación de una nacionalidad única y homogénea enfrentaba dos caminos: el del imperialismo y el del socialismo. La posibilidad de realizar el segundo camino, que parecía próxima en 1951, en 1961 seguía siendo un destino cierto pero llevarla a cabo se veía distante. Revueltas dedicó un apartado de *Ensayo sobre un proletariado sin*

cabeza a elucidar el proceso mediante el cual la burguesía desarrolló su conciencia de clase precisamente al encabezar la revolución de 1910, y fue capaz en los años subsecuentes de imponer su conciencia e intereses como idea de nación y de nacionalidad.

La burguesía impuso su conciencia de nacionalidad sobre el proletariado. Revueltas dirigió su atención al segundo, y en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* afirmó que había dos maneras de conocerlo: en su práctica, es decir, la historia, y en la cabeza de Marx, es decir, la teoría. Revueltas recurrió al texto de *La sagrada familia* para argumentar que la clase obrera estaba destinada a enfrentar a la burguesía, y en la brega, negarse a sí misma. El proletariado, acorde a Marx, era la clase social que derrocaría al capitalismo y la síntesis que emergería como consecuencia dialéctica sería la humanización de la especie. El conocimiento del ser de la clase sólo podía alcanzarse mediante la conciencia teórica. La clase por sí misma era incapaz de esta conciencia, razón por la cual requería del Partido Comunista, es decir, la conciencia organizada del proletariado. La conciencia en el proletariado, gracias al partido:

[...] deja de ser ese simple instinto de clase para convertirse en su pensamiento teórico, en la autoconciencia que lo establece como una clase social determinada, con fines determinados y que, de la “práctica disolución” que es el orden de cosas existente, lo hace practicar esa disolución como un acto científicamente dirigido y coordinado, dentro de un sistema de ideas que no se limita sólo a concebir la realidad sino que la transforma [Revueltas 1980: 191].

En suma, Revueltas consideraba que el Partido Comunista debía ser la cabeza dirigente del proletariado en su misión histórica de destruir al capitalismo. Este conocimiento teórico había que emparejarlo con el conocimiento práctico, el de la experiencia de la clase obrera en México. En el ensayo de 1939 Revueltas bosquejó a grandes brochazos el proceso que va de los artesanos conservadores de la década de 1830 a los trabajadores atrasados de las primeras décadas del siglo xx. En 1961 regresó a la historia de los trabajadores y se enfocó particularmente en la segunda mitad del siglo xix.

Revueltas ubicó el nacimiento de la clase obrera en la década de 1870; se refirió a los trabajadores de una fábrica textil en el estado de Querétaro, e ilustró con su ejemplo la opresión y la pobreza de la clase, y lo que calificó como actividad social primitiva. Laboró sobre esta última idea, refiriendo las resoluciones a las que llegó el Congreso Obrero de 1874 (en realidad, 1876), para señalar que reflejaban la falta de confianza en su fuerza y su

significación social, al mismo tiempo que “su tendencia a compensar este desvalimiento mediante la protección y ayuda del Estado” [Revueltas 1980: 125]. Explicó que no podría ser de otra manera, pues los trabajadores laboraban en industrias incipientes que no revelaban la fuerza posible de la clase; no eran aún los grandes creadores de riqueza social, debido a que producían sólo una pequeña porción de lo que la sociedad consumía, mientras el resto eran “los productos de la agricultura y de las importaciones extranjeras” [Revueltas 1980: 126]. En esa situación, la ausencia de conciencia de su propia fuerza impedía acceder al nivel superior de la conciencia de clase.

Revueltas concluyó esta primera aproximación enumerando las características peculiares de la clase obrera mexicana. La primera fue su necesidad de obtener la protección del Estado, y su buena disposición a intercambiar su apoyo, es decir, a hacer política en los términos dominantes, pues no concebía que pudiera existir “una *política propia de la clase obrera*” [Revueltas 1980: 126-127, énfasis en original]. La segunda fue que, en tanto débil, consideraba las huelgas como un último recurso heroico que inexorablemente resultaría en ser víctima de la represión. Por lo mismo, y tercera particularidad, exhibía un “concepto burgués” de la solución a la desigualdad, que se superaría “mediante la desproletarización de los trabajadores, haciéndolos propietarios por medio del establecimiento de talleres (punto segundo del *Manifiesto* de 1874) o volviendo a la producción artesana” [Revueltas 1980: 126-127]. Por último, Revueltas concedía que esos trabajadores comprendían adecuadamente la realidad inmediata a que los sometía el salario, pues argumentaban que el trabajo obrero fue una mercancía como cualquier otra y correspondía al trabajador fijar su precio. Por esa razón, a pesar de lo rudimentario de su conciencia, adquirieron importancia las huelgas que demandaban mejores salarios. Revueltas enlistó varias de fecha anterior a las de Cananea y Río Blanco entre 1906 y 1907.

Fue con esta conciencia primitiva y estas características que llegó la revolución. En consecuencia, apuntó Revueltas, convergieron los ideólogos “preproletarios” (es decir, “artesanos por cuanto a las ideas sociales que representaban”) con la ideología democrático-burguesa. La burguesía en ciernes avanzó un programa revolucionario para eliminar el “latifundio feudal” mediante la reforma agraria, oponerse a las presiones del imperialismo enarbolando el nacionalismo y ofrecer a los trabajadores “la protección del Estado” que buscaban [Revueltas 1980: 129-130]. En suma, la revolución democrático-burguesa en México adquirió así su carácter agrarista, nacionalista y obrerista.

Revueltas fue particularmente agudo en su análisis crítico de la legislación en favor del trabajo, considerada por muchos como prueba de que la

revolución fue popular y progresista. Argumentó que el derecho laboral plasmado en el artículo 123 de la Constitución reconocía al obrero como factor de la producción, y lo situaba en posición de equidad con el capitalista en la producción. Revueltas criticó la idea de factores de la producción, porque colocaba al patrón en la posición de factor de la producción, como si él fuera la maquinaria y los otros medios de producción, y no como el propietario de esos medios; esa idea eliminaba la propiedad privada de la ecuación. Pero si el patrón y la propiedad privada desaparecían, argumentó, no cesaría la producción porque trabajador y medios eran suficientes para llevarla a cabo. El carácter obrerista asumido por la ideología democrático-burguesa concluyó, escondía la naturaleza parcial del Estado y la posición desigual y antagónica entre obreros y patrones.

De esta manera arribó a lo que consideró la característica principal de la clase obrera mexicana durante el siglo xx: su dependencia. Nació débil y timorata, envuelta por la ideología atrasada de artesanos y absorbida por la naciente y revolucionaria burguesía, no maduró hacia una conciencia de su fuerza y menos de su importancia histórica. Revueltas señaló que por primera vez los Flores Magón llevaron a los trabajadores por el camino hacia el socialismo. Ellos hablaron de la participación independiente y consciente de la clase obrera en la revolución y si la clase no lo hizo así fue porque la ideología democrático-burguesa se adueñó de la mente obrera. Años después fue creado el partido oficial organizado por sectores, y desde entonces los obreros creían participar en la selección de candidatos por parte de sus sindicatos “y no del partido oficial, es decir, del partido de la burguesía”. Ese instituto político aparecía ante la sociedad como “extensión social” del Estado, y “de este modo hace penetrar sus filamentos organizativos hasta las capas más hondas de la población e impide con ello una concurrencia política de clase” [Revueltas 1980: 168].

Comparados, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* presenta modificaciones respecto del ensayo de 1939. El foco, la extensión y el propósito son evidentemente distintos; también es notable el cambio de tono, de estado de ánimo si se quiere. En 1939 hay un lugar para la acción que impulsa la maduración de la conciencia de clase, de ahí surge la expectativa —ciertamente incumplida— de que la clase obrera llevará la revolución a un estadio superior. Por el contrario, en 1961 ese proceso, en ausencia de la conciencia organizada, fue visto como callejón sin salida. El optimismo cede entonces ante una perspectiva bastante más sombría. Los sucesos de los 20 años previos no son para menos: el viraje a la derecha deja una secuela de represión, persecución y asesinatos. El oscurantismo se cierne sobre la política mexicana y el ensayo de 1961 así lo refleja.

El pesimismo de Revueltas, además, estuvo alimentado por la política de la izquierda partidista. Revueltas, que había roto con el Partido Comunista y con el Partido Popular, criticó a ambos y a sus líderes por su insistencia en apoyar a una burguesía nacional progresista y nacionalista, ya que en la práctica apoyaban al partido oficial y sus gobiernos. Por esta razón, Revueltas realizó un análisis exhaustivo para demostrar cómo la burguesía mexicana enarboló las banderas populares de la revolución y bajo el manto del nacionalismo desplegó su propia conciencia e interés de clase. No había, iniciada la segunda mitad del siglo xx, rastro alguno de una fracción nacionalista, progresista y revolucionaria de la burguesía mexicana.

En cuanto a la clase obrera, Revueltas repasó, aunque con más detalle, la misma historia descrita en el primer ensayo pero ocurrió un ligero desplazamiento interpretativo. En 1961 la clase obrera ya no era atrasada sino dependiente. La noción de una clase obrera rezagada la detiene en el tiempo, y si acaso había algo que hacer, era esperar. Pero Revueltas argumenta que ya Flores Magón, la primera corriente de pensamiento proletario en México, hablaba de una participación consciente de la clase obrera en la revolución. No sucedió así porque la ideología democrático-burguesa se adueñó de la mente obrera y en consecuencia la clase obrera terminó supe- ditada a la burguesía nacional.

El problema con Lombardo Toledano y el Partido Comunista es que “están a favor de esa subordinación”, mientras esperan que la burguesía nacionalista ayude a remontar el atraso. Pero una clase obrera dependiente debido a su relación con la burguesía puede cambiar si las acciones alteran esa relación. Por ello el gradualismo y pasividad de la izquierda comunista y lombardista no sólo fueron la estrategia equivocada sino que en realidad fueron parte del problema.

Sin embargo, como empresa intelectual de comprensión de la clase, Revueltas se quedó corto. Aunque la dependencia se desarrolló con el tiempo, cuando la burguesía cooptó a la clase, Revueltas concedió poco valor a la experiencia. Afirmó que la conciencia resultaba de la acción, pero el proceso topaba con un límite, porque la clase no podía arribar a una conciencia teórica de sí misma. Parecería, entonces, que la experiencia tendía a repetirse en un círculo incesante, pero nunca a acumularse. A final de cuentas lo que había que indagar para entender a la clase no fue su experiencia sino la capacidad de un partido para ser la conciencia organizada, que sería el catalizador que convertiría a la clase en sujeto social y revolucionario. Sin dar la importancia debida a la experiencia, Revueltas terminó en un argumento teleológico respecto del desarrollo en fases.

Al igual que Revueltas, Lombardo Toledano separó la comprensión teórica de la práctica, aunque dirigió su atención al movimiento obrero y no a la clase. Desarrolló sus ideas más maduras sobre el asunto en tres conferencias que impartió en 1961 en la Universidad Obrera [Toledano 1961]. La primera la dedicó a la teoría del sindicalismo, la segunda a su práctica en México, y la última, al que consideraba el problema central, la unidad. Las ideas que expresó fueron sencillas, en tanto Lombardo consideraba que el curso a seguir era nítidamente evidente.

En su primera conferencia describió el surgimiento del movimiento obrero europeo y la aparición del socialismo científico, del marxismo y de la primera internacional de trabajadores. Resumió las ideas de Marx, Engels y Lenin y de la Federación Sindical Mundial, acerca de qué son y qué deben hacer los sindicatos, enfocando la relación entre sindicatos y partido político y la solidaridad entre los organismos de diferentes países en pro del desarrollo y la paz. Propuso lo que consideró las fases evolutivas de la lucha obrera, que inicia aislada y fragmentada, para luego incluir a todos los obreros de una fábrica, después a los de un oficio, de una localidad y, finalmente, de toda la nación. Advirtió que lo importante no eran las luchas en sí sino la conciencia de fuerza que se adquiere y la unidad que se construye. Esta unidad y fuerza del movimiento obrero fue importante en los países subdesarrollados porque serían los sindicatos los que impulsasen proyectos de desarrollo “democrático y popular” [Toledano 1961: 38]. La clase obrera organizada tendría la vitalidad para dirigir el frente nacional contra el imperialismo y por el desarrollo. Lombardo afirmó así la importancia dada en la teoría del sindicalismo a la independencia del movimiento obrero.

En la siguiente conferencia Lombardo abordó la historia del movimiento obrero en México en el siglo xx. Inició con la CROM, argumentó que al inicio fue correcto aliarse a los gobiernos de Obregón y Calles pero que muy pronto hubo líderes que se olvidaron de las luchas, intereses e independencia de la clase obrera. Se suscitó una confrontación entre quienes eran gobiernistas y quienes pugnaban por la autonomía de los sindicatos. Los segundos, escindidos de la organización, promovieron distintos organismos hasta llegar a la fundación de la CTM en la década de los treinta. La CTM, a diferencia de la CROM, nació sin ayuda del gobierno, y fundó su estrategia en el principio del anticapitalismo y en la idea de que México, como país semicolonial, requería que la clase obrera hiciera alianza con los campesinos y todos los sectores democráticos. Lograda esta unidad se podían lograr los triunfos necesarios para el desarrollo democrático y popular, como fue el caso de la nacionalización del petróleo, “ejemplo de la

eficacia de la línea estratégica y táctica de la alianza de las fuerzas democráticas y patrióticas para derrotar al imperialismo” [Toledano 1961: 71-72].

Lombardo argumentó que fueron dos las causas que destruyeron la vanguardia que llegó a ocupar la CTM en la lucha por el desarrollo de la sociedad mexicana. En primer lugar, el divisionismo ocasionado por un Partido Comunista sectario desde la fundación misma de la organización. En segundo, el viraje a la derecha de los líderes de la Confederación durante el IV Congreso General de 1947, debido a que la mayoría de los delegados fueron “simples sindicalistas con mentalidad pequeñoburguesa, otros de origen campesino sin conciencia de clase, y otros más temerosos de las represalias” [Toledano 1961: 80].

Refirió que el viraje hacia la derecha llevó a la salida de la Confederación de Trabajadores de América Latina y de la Federación Mundial de Sindicatos y al acercamiento con la Federación Norteamericana del Trabajo; también se redujeron el número de huelgas, de 569 en 1943 a nueve en 1949. Señaló que las huelgas de maestros y ferrocarrileros en 1959 fracasaron debido al sectarismo de los dirigentes comunistas, que se empeñaron en no trabajar en el interior y respetar los estatutos del sindicato. En cambio, propusieron erróneamente respetar la espontaneidad de las masas, renunciando a su papel de dirigentes: “Se repudia la labor paciente y sistemática de orientar, desde dentro de los sindicatos, a sus miembros, y de contribuir a la formación de su conciencia de clase” [Toledano 1961: 95].

El gran problema fue la clase obrera dividida. En México, país semicolonial, no fue la clase social que podía definir las luchas sociales y el carácter de la sociedad. Si bien la clase llegaba a comportarse de manera independiente, el atraso de la sociedad implicaba que debía actuar en concertación con campesinos y el sector progresista de la burguesía. Debido a la división existente en su seno, la clase obrera en México “seguirá negándose a sí misma como fuerza revolucionaria para el logro de sus intereses de clase y para contribuir a la marcha ascendente de México” [Toledano 1961: 101].

Lombardo insistió en que el derecho funda a la clase; argumentó que sólo después de que fue derogada la legislación represiva y prohibitiva, inició la organización del movimiento obrero, y la experiencia que le permitió a la clase adquirir conciencia de su fuerza e intereses. Así, el cambio de régimen político permitió la organización de los trabajadores. La Constitución de 1917 dio pauta al “verdadero periodo de organización de las agrupaciones sindicales” [Toledano 1961: 51]. Esa constitución fue resultado de la exitosa alianza entre obreros, campesinos y pequeña burguesía; todavía en la década de 1960 seguía examinándose cuidadosamente la legislación para sacar “todo el provecho de esa carta fundamental de la

estructura jurídica y política de nuestro país. Cuando la alianza entre la clase trabajadora urbana y rústica y la burguesía gobernante se rompe, ocurren retrocesos en la unidad y en el desarrollo del movimiento sindical” [Toledano 1961: 113].

FUENTES

Lombardo Toledano expuso sobre aquello que percibió directamente, filtrado a través de sus lecturas de marxismo y de derecho. Sus escritos de los años treinta descansaron sobre todo en su participación y observación de sucesos como la fundación de la CTM y la expropiación petrolera. Sus conferencias de la teoría y práctica de los sindicatos estaban basadas en sus lecturas pero también en su asistencia a los congresos de la Federación Sindical Mundial y en su papel de presidente de la Confederación de Trabajadores de América Latina. Su propósito no fue tanto reflexionar para comprender el carácter de lo visto sino hacer un recuento de los acontecimientos y transmitir las lecciones que dejaban a su paso. En cierto modo Revueltas tuvo la misma fuente de inspiración, la participación directa, pero su reflexión se inclinó a desentrañar los resortes activos detrás de los hechos. Pero no sólo escribieron acerca de su observación directa del presente. Por eso, y en tanto ninguno de los dos fue un estudioso sistemático de la historia y la sociología, es claro que dependían del conocimiento existente en torno de la clase obrera para sus análisis sobre ella.

Revueltas incluyó referencias a los historiadores que consultó, entre ellos a Luis Chávez Orozco. Lombardo Toledano no lo cita pero seguramente conocía los trabajos de este historiador autodidacta y políticamente activo en ese amplio movimiento de izquierda que fue el cardenismo. La razón para destacar a ese autor es que en 1936 fija los términos de una discusión.

Chávez Orozco delimitó de varias maneras el campo de estudios de la clase obrera [Chávez Orozco 1974]. En primer lugar, recurrió al término semifeudal para caracterizar a la sociedad mexicana de finales del siglo XIX y principios del XX. La Guerra de Reforma fortaleció a la nombrada aristocracia semifeudal y a la pequeña burguesía, de modo que el desarrollo económico quedó estancado en un régimen semifeudal. El crecimiento experimentado durante la llamada paz porfiriana fue producto del equilibrio entre los intereses semifeudales y los de la burguesía, y del empuje del imperialismo europeo y estadounidense en el país.

Esta noción de semifeudal, que define negando, fue muy socorrida durante buena parte del siglo XX por los estudiosos marxistas del desarrollo

histórico de América Latina. La crítica sistemática del término y lo que pretendía describir inició apenas en la década de los sesenta. Otro punto importante fue argumentar que en el último tercio del XIX los artesanos se aliaron con las “masas asalariadas” [Chávez Orozco 1974: 12]. Las luchas laborales, debido a la dirección de los artesanos, estuvieron marcadas por su carácter pequeño burgués y buscaron la armonía y la conservación de la propiedad privada a través del mutualismo y las cooperativas. Los conflictos nacidos de la proletarización engendraron una lucha irremisiblemente perdida en tanto sus demandas se enfocaban a la restitución del pasado.

Cabe destacar que Chávez Orozco no estudió a los artesanos por sí mismos sino como antecedente y obstáculo al desarrollo de la lucha de clases. Por esa razón los abordó como si fueran un grupo homogéneo y no advirtió los intereses encontrados entre sus distintos estratos, entre maestros, oficiales y aprendices. Por lo mismo, no prestó atención a la manera en que el carácter profundamente anticapitalista de su visión del mundo impactó sobre los conflictos laborales. Consideró la influencia artesanal perjudicial y no consideró la compleja herencia de ideas y actitudes respecto del trabajo, la igualdad y el anticapitalismo. Chávez Orozco supuso un proletariado ya plenamente constituido en el instante de iniciar el trabajo en las fábricas, y no uno formado a través de un proceso histórico. Por último propuso las siguientes particularidades que marcan a la clase desde su nacimiento: miseria, injusticia y, sobre todo, debilidad, implicando que precisamente estos elementos se debían estudiar para hacer la historia de la clase.

El texto más histórico de Lombardo Toledano usado para este ensayo retomó algunos de esos puntos. Además de emplear el término semifeudal, describió a un pueblo mexicano débil, sufriente e incapaz de generar sus propios líderes, y por tanto, obligado a seguir la lid de caudillos provenientes de otras clases. Revueltas, por su parte, siguió de cerca lo escrito por Chávez Orozco: recogió los ejemplos ofrecidos por el historiador acerca del Congreso Obrero de 1876 (que Revueltas erróneamente fechó en 1874), los escritos de José María González y las condiciones en la fábrica textil Hércules, de Querétaro. Insistió sobre los errores de la ideología pequeño-burguesa y la debilidad de la clase obrera, y aunque consideró que los hermanos Flores Magón fueron los primeros representantes reales de la clase obrera, no examinó la compleja mezcla en ellos de la herencia artesanal, el liberalismo, el socialismo y el anarquismo. Finalmente, que en 1960 Revueltas recurriera al texto publicado en 1936, sugiere la poca importancia otorgada hasta entonces por los historiadores mexicanos al estudio de la clase obrera.

La relación entre la obra de ficción y los ensayos políticos ha sido importante para muchos estudiosos de Revueltas. Las narraciones literarias, como demuestra Jorge Fuentes Morúa, con frecuencia fueron elaboraciones de situaciones experimentadas directa o indirectamente. De hecho, es un lugar común señalar que sus experiencias como organizador comunista o como preso estructuraron contenido y forma en su narrativa [Fuentes Morúa 2001: 287-289]. Esas elaboraciones en su ficción configuraron, al menos en parte, su visión de la clase obrera, por eso examino aquí un texto situado a medio camino entre ficción y ensayo, el reportaje sobre los mineros que en 1951 caminaron de los minerales de carbón en Coahuila a la Ciudad de México, incidente de protesta conocido como la Caravana del Hambre [Revueltas 1986: 12-30].

El reportaje de los mineros empieza con la llegada de Revueltas y el fotógrafo Ismael Casasola en la noche profunda al campamento cercano a Saltillo. Salen a su encuentro dos “sombras gigantes” que pertenecen a los dos mineros que vigilan. Esta imagen del trabajador como gigante es recurrente en Revueltas. Más adelante describe a un “mocetón robusto, sanote y franco” [Revueltas 1986: 12 y 16]. Imagen similar aparece en el cuento “En algún valle de lágrimas”: “En lo alto de la escalera apareció un hombretón gigantesco, vestido de obrero, el rostro pálido y sonriente...” [apud Fuentes Morúa 2001: 294]. Además del imponente físico, los mineros no hablan de más y utilizan un tono seguro, incluso altivo, sin dejar de ser sencillos, nunca fanfarrones. Revueltas se encuentra con miles de mineros que son recios y parcos y tienen confianza en su fuerza. Basta mirar las fotos de Ismael Casasola que acompañaron el reportaje de Revueltas para darse cuenta de que la descripción física que hace Revueltas corresponde a un imaginario acerca de quiénes y cómo son los trabajadores.

El reportaje es un estudio de contrastes. A la imagen poderosa del obrero gigante y fuerte se opone la del minero terminado. Revueltas refiere la conversación con un hombre de 67 años, a quien describe recortando su figura contra la difusa luminosidad del crepúsculo, cuya barba blanca le asemeja a un pastor de tiempos bíblicos. El hombre se describe a sí mismo como minero terminado, palabra que a los oídos de Revueltas suena brutal pero que para el hombre parece natural. Debió ceder al deseo de la compañía de jubilarlo, le explica el minero al periodista, a cambio de que su hijo menor entrara a trabajar. Además, cuenta que tiene otro hijo, el mayor, que dejó de ser minero y ahora está en casa inválido e incapaz de valerse por sí mismo. La palabra terminado adquiere su sentido pleno en la vida de un trabajador.

Un trabajador terminado es aquel que por enfermedad o vejez ya no puede hacer nada en la mina, de quien ya no se puede sacar nada, que ya está exhausto, sin savia, sin jugo, agotado, terminado. La costumbre habrá concluido por dar a la palabra la legitimidad de un hecho común y corriente, pero eso no quita nada a la circunstancia de que, detrás de un minero terminado, esté la tragedia de la vida entera de trabajo, sufrimiento y explotación [Revueltas 1986: 29-30].

Revueltas también opone la solidaridad a la desconfianza. La primera surge sin más entre los mineros. Después de que el Múcuero los guía al sitio en que duermen sus compañeros, Revueltas constata que todos son soldados, y cae en cuenta de que el grupo tiende a congregarse en núcleos menores compuestos por aquellos de similar oficio, lo cual mejora la convivencia y disciplina. Más importante, describe la solidaridad que encuentran a su paso; refiere que el Múcuero contó a sus compañeros que a pesar de ser medianoche, le abrieron las puertas del comercio donde compró una veladora cuando informó que era de la caravana. Después describe las escenas repetidas de atravesar una ranchería y recibir comida de mujeres “con lágrimas en los ojos”, que ofrecían al primero con quien topaban ese “presente plural y sin nombre, ofrecido a esa caminante multitud anónima” [Revueltas 1986: 22].

En el otro extremo está la desconfianza con que son recibidos Revueltas y Casasola una vez que se identifican como periodistas. “¡Conque periodistas!”, tal exclamación es seguida de la aclaración de que los periodistas sólo han contado mentiras acerca de la caravana. Y aunque Revueltas y Casasola explican que ellos son diferentes y sí reportarán la verdad, el mismo hombre tiene la última palabra: “¡Vienen desde México! —le gritó al Múcuero, refiriéndose a Casasola y a mí— ¡A ver si de verdá éstos nos cumplen!” [Revueltas 1986: 12 y 18].

La desconfianza tiene su razón en las falsedades que acompañan las noticias acerca de la caravana. Cuando Casasola se entera de que el Múcuero y sus compañeros traen una virgen y le ponen una veladora, pregunta asombrado: “¿Pues qué no dicen que son comunistas?” A lo cual sigue un silencio molesto y una aclaración cortante: “Ahora todo el que pide justicia es comunista” [Revueltas 1986: 20-21]. La crónica en parte está estructurada para refutar las mentiras aparecidas en notas periodísticas: que no eran mineros sino campesinos engañados, que eran seres famélicos indisciplinados y desesperados a punto de la anarquía y la violencia, que eran borrachos, que eran comunistas. La solidaridad es corolario de las relaciones horizontales entre semejantes que sienten el orgullo y la miseria del otro, mientras que la desconfianza está reservada para quienes, instalados

en el sitio del poder, falsean y desdeñan la verdad del orgullo y miseria que mueven al minero.

La tensión que construye a través de los contrastes empieza a resolverse en el retrato que hace de la sabiduría de la experiencia. Mientras comparte el primer café del día, un hombre pregunta al aire pero evidentemente alerta a la escucha del periodista: “—¿Pues de dónde nos viene esta desgracia, señor, de que no nos quieran hacer justicia?” Captada la atención de Revueltas, hace una pausa, repite la pregunta y la pausa. Se trata de “un hombre de edad, de esos que piensan mucho, que acumulan sabiduría extrayéndola de todo lo que los rodea”. Cuando el hombre reinicia su monólogo, asevera que la respuesta está en las malas compañías. Para que se le entienda, aclara que no son las compañías mineras las que tiene en mente, a las cuales tarde o temprano van a derrotar. Nueva pausa y en la manera en que alarga el tiempo, Revueltas adivina “la reticencia del narrador de cuentos que retrasa la solución de su historia para mantener en suspenso a sus oyentes”. El viejo explica que a sus hijos los cuidó para que no anduvieran con muchachos más grandes y así evitó que “me los fueran a volver mal averiguados y viciosos”; compara entonces a los pueblos con los hijos, y en el símil México resulta ser un muchacho de 15 años al que “nos lo andan encandilando con malas compañías”. Silencio por unos segundos, suficientes para que el narrador observe la perplejidad del oyente, y entonces con una sonrisa burlona y triunfal” añade: “—Y no quiera mirar ontán esas malas compañías de México, señor, porque ahí nomás los tenemos pegaditos como tábanos, y no son sino los mentados gringos americanos, que ya nos quisieran hacer suyos dialtiro...” [Revueltas 1986: 26-28].

Revueltas, que había prometido reportar la verdad, la encontró en la parábola de las malas compañías. Las palabras del viejo expresaban la conciencia de quién era el enemigo y la confianza en la fuerza propia y la eventual victoria. En las referencias del viejo a sus hijos y los cuidados que tuvo en su educación, Revueltas halla una muestra más de la ternura obrera, similar a la que expresa el viejo minero terminado, que viaja entre Nueva Rosita y la Caravana, para cuidar al hijo inválido y acompañar a los otros hijos en la lucha. Usa el término por primera vez en el reportaje para describir la actitud que adoptó el vigilante cuando regañó al joven minero que se fue a Torreón sin avisar a los coordinadores de la caravana, en la noche en que Revueltas y Casaola arribaron al campamento: “Porque Alfaro me pareció eso, desde que quiso reprender al Múculo: la representación de una ternura obrera, de clase, sin adornos ni sentimentalismos, directa y sencilla, la ternura del ser humano que tiene conciencia de sí mismo y que por ello sabe reconocerse en sus semejantes” [Revueltas 1986: 18].

Es posible establecer aquí una línea de pensamiento que liga esta idea con la afirmación, en el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, de que la clase obrera destruyéndose a sí misma logra la humanización del género humano. Ésta es una idea que apoya en *La sagrada familia* y que seguramente derivó también de los escritos filosóficos de 1848. Revueltas expresa la importancia de la experiencia, pues el viejo habla desde las experiencias acumuladas y las transmite como sabiduría, similar a lo que Benjamin expresa como la verdad de la experiencia [Benjamin 2007: 86-87]. Así, la marcha de los mineros encierra en su significado no sólo la experiencia de la lucha de clases sino el germen del futuro humanizado. Por eso Revueltas concede que, efectivamente, hay fuerzas ocultas que mueven a los mineros y están escondidas en el corazón de los caminantes y son “fuerzas invisibles, que cuando se hacen conscientes en el alma del pueblo, son capaces de destruir y construir un mundo” [Revueltas 1986: 30].

CONCLUSIÓN

Revueltas y Lombardo recurrieron a la historia para anclar las certezas de sus planteamientos. Supusieron que las sociedades marchaban hacia delante, y de manera irreversible se acercaban a un destino ya conocido. En ocasiones sugirieron y en otras afirmaron una evolución en fases, la siguiente siempre y necesariamente superando a la anterior. Coincidieron en pensar que en esa supervía de la historia no todos avanzaban al mismo paso, y que México estaba rezagado respecto de los países con un vigoroso capitalismo industrial y un agresivo imperialismo; por supuesto tenían a algunos países europeos en mente pero sobre todo a Estados Unidos. Revueltas consideró, en algunos de sus escritos de los años cincuenta, que México ya había sido transformado, si bien no plenamente desarrollado, por el capitalismo industrial. La estimación era ambigua; como también lo fue la de Lombardo Toledano en sentido contrario, que México estaba aún en el atraso semifeudal. Estas finas diferencias en las áreas grises de su argumentación los llevaron finalmente a ideas distintas sobre la clase obrera y, claro, sobre muchas otras cosas.

Su idea de la historia tenía correspondencia con leyes objetivas y, por supuesto, descartaron la experiencia como factor histórico relevante. Argumentaron que efectivamente las luchas de los trabajadores generaban un conocimiento que a su vez cambiaba la práctica. Pero no consideraron que esa experiencia pudiera dar nacimiento a la clase obrera consciente, es decir, a un sujeto social colectivo que deliberadamente persiguiera sus

fines históricos, que no eran otros que los de la historia misma. Así, la clase obrera cuyos actos estaban preñados de futuro en 1930, la encontramos estancada en los sesenta. ¿Qué sucedió entre el optimismo de los treinta y el pesimismo de los sesenta?

Cada uno respondió diferente, congruente con su idea acerca de la constitución del sujeto social. En el caso de Revueltas, el Partido Comunista sería el que convertiría la experiencia en conciencia de clase, de manera que su ausencia resultó en un sujeto incompleto: una clase obrera sin cabeza, a la que la burguesía impuso su conciencia del mundo. El sujeto social, para Lombardo, estaba estructurado por su estatus jurídico, es decir, era el Estado a través de la ley quien otorgaba una posición social que debía ser ocupada para constituirse como sujeto. En consecuencia, los trabajadores se convertirían en clase en la medida que ocuparan de manera compacta ese espacio abierto por la legislación. El éxito de la transformación requería de expertos en saber cómo llenar ese espacio jurídico, de manera que entonces Lombardo podía encarnar el papel de guía y maestro, como argumenta Roger Bartra (1982). Finalmente, y a pesar de sus diferencias, coincidieron en su concepción teleológica de la historia y en atribuir la constitución de los sujetos históricos a una abstracción ideal.

Por supuesto hay una visión cambiante a través del tiempo de los trabajadores. Al parecer su evolución los lleva de débiles a independientes, a los ojos de Lombardo Toledano, y así la CTM se distinguió precisamente por nacer autónoma de cualquier institución política. Pero es claro que Lombardo se refiere al movimiento obrero y a los líderes de ese movimiento, y no a la clase, que aún carece de fuerza para actuar por sí sola. Fueron, entonces, malos líderes los que desviaron el camino de la CTM, y las organizaciones obreras deberían alinearse tras la bandera de unidad que él levantaba para retomar la postura independiente que ya habían logrado. A los ojos de Lombardo, en un país atrasado, los líderes tenían la responsabilidad de guiar hacia delante, mostrar a las masas populares lo que debían hacer y esperar a que el desarrollo colocara a la clase y sus líderes donde debían estar. En cambio, Revueltas consideraba que muy poca independencia se había logrado a pesar de gestas formidables; que seguir la política aconsejada por Lombardo o por el Partido Comunista sencillamente ahondaría la dependencia, y que en realidad la clase, y no sólo el movimiento obrero, era dependiente. Para ambos pensadores, la preocupación por la dependencia o independencia de la clase estaba volcada hacia su activismo político. El escenario que proyectaba Revueltas no difería mucho del de Lombardo, pero sí cuestionó los medios de cómo guiar y esperar.

La cuestión de la dependencia motivó una oleada de estudios en las décadas de los setenta y ochenta. En general su foco de atención fue el movimiento obrero, ya sea en estudios acerca de sindicatos o de las centrales obreras. Plantearon como problema la relación entre el Estado y la clase obrera, privilegiando la descripción de cómo las cúpulas gobernantes cooptaron a los dirigentes obreros para apuntalar un proyecto corporativo en lo político y desarrollista en lo económico. En ese sentido, siguieron el itinerario trazado por Lombardo Toledano, argumentando a contracorriente de lo que esbozó el viejo líder marxista. Pocos fueron los que dirigieron la mirada a la clase propiamente. El más amplio y complejo problema que podría desprenderse del argumento de Revueltas, centrado en la dependencia de la clase respecto de la burguesía, quedó al margen de las preocupaciones de los estudiosos.

La exclusión de la experiencia previno el diálogo que se antoja debió comenzar con Revueltas, entre sus reflexiones teóricas y políticas y la crónica de sus observaciones directas. Intriga al lector de su obra por qué la experiencia que retrata con aguda percepción en su reportaje no figura en la reflexión que hace sobre la naturaleza del desarrollo de la clase, y por qué esa sabiduría no podía ser la piedra angular de la cabeza faltante al proletariado. Aceptando la necesidad de un partido, en aras de proseguir con su argumento, ¿por qué éste no podía surgir de la misma experiencia acumulada por la clase? Si la razón fue la dependencia, entonces habría que dirigir la investigación a conocer y comprender qué y cómo es la experiencia dependiente.

Las ideas de la clase constituyen una veta de investigación en esa dirección. El viejo y sabio minero expresa un antimperialismo nacionalista que bien podía ser una apropiación clasista de los valores nacionales o ser el núcleo de la dependencia ideológica respecto de la burguesía. La experiencia de la clase estaría marcada por este campo de tensión entre dos polos de atracción ideológica. Los valores de clase constituyen otra veta: la ternura obrera a que alude Revueltas nos invita a investigar las condiciones de vida no meramente materiales sino también como relaciones sociales que incluyen la manera de criar a los hijos, de desarrollar el amor familiar, de concebir la solidaridad; prácticas de índole moral y no sólo política. Tendríamos que entender los valores, al igual que las ideas, tensada entre la oposición y la dependencia referente a los valores de la cultura nacional dominante.

Finalmente, podemos pensar en una tercera veta de investigación que indague acerca de las relaciones horizontales y verticales, para entender las condiciones que posibilitaron la dependencia y la solidaridad, no sólo entre clases o en el interior del proletariado, sino con ese polimorfo

componente conocido como pueblo mexicano. Ello implicaría, entre otras cosas, repensar el imaginario de una clase obrera urbana, industrial, viril, y ensanchar sus límites para incluir a quienes son rurales, como los jornaleros, o quienes entran y salen del trabajo industrial urbano, como los migrantes, o quienes laboran en pequeñas empresas que envuelven la relación salarial en relaciones de amistad y parentesco y, por supuesto, teniendo en cuenta que en todos estos ámbitos laborales un porcentaje importante de trabajadores son mujeres. Curiosamente, en el diálogo que pudo existir entre los reportajes y la ficción con el pensamiento político y teórico, y sin que fuera su intención, Revueltas dejó preguntas que pudieron ser punto de partida para una historia social de la clase obrera en México.

REFERENCIAS

Anderson, Perry

1979 *Considerations on Western Marxism*. Verso. Londres.

Bartra, Roger

1982 ¿Lombardo o Revueltas? *Nexos* en línea, junio. <http://www.nexos.com.mx/?p=4072>. Consultado el 5 de junio de 2014.

Benjamin, Walter

2007 *Illuminations*. Schocken Books. Nueva York.

Carr, Barry

1981 *El movimiento obrero y la política en México, 1910-1929*. Era. México.

1996 *La izquierda mexicana a través del siglo xx*. Era. México.

Carson, Miguel Orduña

2012 José Revueltas. México: una democracia bárbara (1958), en *México como problema: esbozo de una historia intelectual*, Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coords.). Siglo Veintiuno Editores/Universidad Autónoma Metropolitana. México: 140-154.

Chassen, Francie R.

1977 *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano (1917-1940)*. Extemporáneos. México.

Chávez Orozco, Luis

1974 Prólogo, en *Del artesanado al socialismo*, José María González. Secretaría de Educación Pública. México.

Escobar, Saúl

2012 Lombardo, Revueltas y la política. Ponencia presentada en el IX Coloquio Interno de Historia Contemporánea. Dirección de Estudios Históricos. México.

Fuentes Morúa, Jorge

2001 *José Revueltas: una biografía intelectual*. Universidad Autónoma Metropolitana-Ixtapalapa/Miguel Ángel Porrúa. México.

Gandler, Stefan

2007 *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica. México.

Guadarrama, Rocío

1981 *Los sindicatos y la política en México: la CROM, 1918-1928*. Era. México.

Hobsbawm, Eric

1996 *The Age of Extremes*. Vintage Books. Nueva York: 252-254.

Illades, Carlos

2008 *Las otras ideas: el primer socialismo en México, 1850-1935*. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Era. México.

2012 *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México, 1968-1989*. Océano. México.

Meyer, Lorenzo

2004 La guerra fría en el mundo periférico: el caso del régimen autoritario mexicano. La utilidad del anticomunismo discreto, en *Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe*, Daniela Spenser (coord.). Porrúa/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México: 95-117.

Millon, Robert P.

1976 *Vicente Lombardo Toledano, biografía intelectual de un marxista mexicano*. Universidad Obrera de México. México.

Olea Franco, Rafael (coord.)

2010 *José Revueltas: la lucha y la esperanza*. El Colegio de México. México.

Olvera Rivera, Alberto

1998 Identity, Culture, and Workers' Autonomy: the Petroleum Workers of Poza Rica in the 1930s, en *Border Crossings: Mexican and Mexican-American Workers*, John M. Hart (ed.). Scholarly Resources. Wilmington DE: 117-138.

Revueltas, Andrea, Rodrigo Martínez y Philippe Cheron

1980 Prólogo, en *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, José Revueltas. Era. México: 7-31.

Revueltas, José

1980 *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Era. México.

1983 *México: una democracia bárbara*. Era. México.

1985 *Ensayos sobre México*. Era. México.

1986 La caravana del hambre, en *La caravana del hambre, reportaje fotográfico*, Ismael Casasola. Universidad Autónoma de Puebla/Instituto Nacional de Antropología e Historia. Puebla: 12-30.

Ross, Stanley R.

1975 *Is the Mexican Revolution Dead?* Temple University Press. Filadelfia.

Salazar, Rosendo

1972 La CTM, en *Rosendo Salazar II*. Partido Revolucionario Institucional. México: 169-369.

Toledano, Vicente Lombardo

1961 *Teoría y práctica del movimiento sindical mexicano*. Editorial del Magisterio. México.

1977 *Selección de obras de Vicente Lombardo Toledano*. Editorial El Combatiente. México.

1996 *Obra histórico-cronológica*, t. III, vol. 4. Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano". México.

Villaseñor, Víctor Manuel

1976 *Memorias de un hombre de izquierda I*. Grijalbo. México.

Villegas, Daniel Cosío

1947 La crisis de México. *Cuadernos Americanos*, marzo-abril: 29-51.

Wood, Andrew G.

2001 *Revolution in the Street: Women, Workers and Urban Protest in Veracruz, 1870-1927*. Scholarly Resources. Wilmington DE.

Recepción: 12 de agosto de 2014.

Aprobación: 5 de marzo de 2015.

La indumentaria para La Santa Muerte

J. Katia Perdigón Castañeda

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH

RESUMEN: *En la mayoría de las culturas del mundo se ha humanizado a los dioses; como ésta es su referencia se les viste para dotarlos de seguridad ante los cambios climáticos, además de que se les caracteriza, se les mantiene feliz, incluso son sinónimo de jerarquía ante otros. En la creencia popular sino se le obsequia un atuendo nuevo a la entidad, ésta puede enojarse, maldecir al penitente o a la comunidad entera. La Santa Muerte, alegoría esquelética de devoción popular en México, no es la excepción; los fieles la revisten de diversos colores y diseños como pago a los favores otorgados o para hacer un pedimento. El cambio de la imagen se ve supeditada en el vestido según el gusto del propietario, por moda o con el fin de atraer la salud, la prosperidad y el amor. Es en el indumento donde se resalta el estado anímico de la Santa y su belleza.*

PALABRA CLAVE: *Santa Muerte, Santa, Niña Blanca, indumentaria, vestido.*

ABSTRACT: *In the majority of the world's cultures the Gods have been humanized; as this is their reference, they dress them so as to ensure security in the face of climate change; in addition to characterizing them, she keeps them happy, and is even a synonym of hierarchy before others. In popular belief, if she is not provided with new clothing, she may become angry and curse the penitent or even the whole community. The Santa Muerte, a skeletal allegory popular throughout Mexico, is no exception; the faithful dress her in a variety of colors and designs as payment for the favors bestowed upon them or to request a motion. The change of the image is subject to the preferences of the owner, through the latest fashion or with the objective of providing health, prosperity or love. It is the clothing itself that emphasizes the mood of the Saint and her beauty.*

KEYWORDS: *Santa Muerte-Holy Death, Saint, Niña Blanca, clothing, dress.*

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia del hombre la indumentaria se ha usado para protegerse de las inclemencias del tiempo, como identificador de rango y posición social, incluso ha sido determinante de sexo y edad. No es extraño que las representaciones de los dioses, desde el periodo más primitivo, tuvieran cuerpo y pasiones humanas [Frazer 2006: 123]: “Los dioses son ante todo forma y materia, conjunto de sustancias tomadas de la naturaleza; son imágenes a menudo alusivas al cuerpo humano o metonímica del cuerpo humano. Son a la vez cuerpo, objeto, vida y materia: son imagen y por eso se concibe la relación con los dioses y con los seres humanos” [Augé 1996: 53].

Se cree que los dioses personifican a sus adoradores, por ello las antiguas culturas representaron a sus deidades con los vestidos de los hombres (genéricamente hablando), como una parábola de identidad, al mismo tiempo que de alteridad.

Como un elemento cultural, los dioses se ven ataviados desde la antigüedad tanto en las civilizaciones latinas, orientales, africanas y americanas. La indumentaria los identifica, en tanto que los dioses son individualidades que se distinguen los unos de los otros [Durkheim 2001: 402], ostentan esplendor, inclusive se les cambiaban las vestimentas para celebraciones especiales. Ejemplos tangibles se hallan en las esculturas griegas, figurillas hindúes y pinturas murales egipcias, donde los dioses se representaban con indumentaria, incluso entre los aztecas había esculturas a las que se vestía.

Actualmente hay culturas que rinden culto a efigies que son la representación de su dios, al que suelen vestirlo: largas túnicas rojas o naranjas cubren el cuerpo dorado de Buda, trajes completos son colocados sobre la diosa Parvati; trozos de cuero, tela y tocados de plumas envuelven los cuerpos de los ídolos africanos.

El cristianismo continúa con esta “tradicción” de vestir a la divinidad (como los pueblos paganos), tanto a la representación humanizada de Dios y su hijo Jesucristo, como a santos, vírgenes, ángeles, mártires, como iconos de figuras divinas, materias inertes destinadas a evocar [Vitta 2003: 125]. La muerte no ha sido la excepción; como alegoría se compara con el cuerpo natural y orgánico del hombre; al ser la imagen esquelética de la mortandad vista desde la corrupción del cuerpo orgánico y la exposición de la materia inorgánica, remite al propio ser:

La muerte en sí misma tiene un carácter intemporal y metafísico, pero deja siempre un cadáver actual y real. Es este aspecto orgánico de la muerte el que

parece hacer olvidar en parte a todos los otros, quizás porque toca más intensamente nuestra sensibilidad (todos nos sentimos aludidos) y también debido a la existencia del cadáver, que es una expresión concreta por excelencia [Vincent 1983: 33].

De esta manera la muerte —y, por ende, el esqueleto— remite a la identidad, pues la osamenta es parte del cuerpo humano:

[...] como realidad inmediata, es un cuerpo significado. Es una estructura dinámica en la que se tejen de forma compleja los procesos fisiológicos con los simbólicos y que de hecho no son distinguibles más que con fines analíticos. Desde esta perspectiva la imagen corporal es la configuración específica de un sujeto que da las evidencias sobre el sí-mismo. [Aguado 2004: 46].

No es difícil encontrar al esqueleto portando indumentaria o atributos de la época de una cultura determinada; en las sociedades prehispánicas de Mesoamérica se encuentran representaciones de la muerte en edificios, objetos pétreos, cerámicas y pinturas, que portan indumentos y adornos propios del periodo [Matos 1996]. La imagen de la muerte personificada más popular es la de un esqueleto con guadaña y una túnica que le cubre desde la cabeza hasta los tobillos, la cual es una de las encarnaciones de Caronte que dispersó por Europa y llegó hasta la era moderna.

Si bien la muerte en la religión cristiana no es una deidad propiamente, sino que la vinculan con el pecado “como la realidad ya evocada del pecado del mundo” [Delumeau 2007: 66], se hizo evidente como alegoría en algunos ámbitos religiosos, sobre todo cuando el mundo occidental de la Edad Media fue azotado por grandes pandemias, por esa razón a los esqueletos se les vestía con atributos de reyes, sacerdotes, damas e incluso portaban la indumentaria completa de las diversas capas sociales. A esta expresión se le conoció como “danzas macabras” o los *memento mori* para recordar la brevedad de la vida del hombre, sin importar edad, sexo o clase social [Westheim 1985]. El arte moderno ha tomado esas imágenes y las ha actualizado, mostrando al esqueleto con vestimenta contemporánea o antigua (como los descritos anteriormente), a los cuales se contextualiza en el presente, y suele estar presente sobre todo en espacios lúdicos, profanos.

A La Santa Muerte —deidad relacionada con el cuerpo del hombre, pues según los creyentes “es como uno, al esqueleto lo llevamos por dentro” [Perdigón 2008: 58]— se le representa como una osamenta vestida con túnica al estilo grecolatino (elemento que iconográficamente le

otorga pureza), cuya personalidad divina está dada por la aureola; a estos elementos se le suman accesorios como la balanza (símbolo de justicia), la guadaña (representa el cese de la vida), el hacha (atributo justiciero), el globo terráqueo (es la fragilidad del mundo), el búho (emblema del apetito carnal). Si bien esta esquelética figura porta la indumentaria de su diseño primigenio, los feligreses la han revestido de múltiples elementos simbólicos, según sus propias creencias.

¡A PAGAR LA MANDA!

Martes 9:30 de la mañana, Esbeidi y Fredy, un matrimonio joven vestido a la moda, procedente de Tula de Allende, Hidalgo, llega al mercado de Sonora, en el Distrito Federal, donde se puede encontrar desde fayuca, imitaciones de plástico de juguetes de línea, animales, adornos, hasta elementos de esotería que la caracterizan y por lo que es reconocido nacional e internacionalmente. Es un espacio singular de la ciudad donde se manifiesta el pensamiento mágico, sobre todo en el “Pasillo 8”, donde se percibe una mezcla de olores exóticos que evocan al campo y en el que las especias dulces casi podrían saborearse. La pareja recorre el lugar hasta situarse frente al local 204 que, como otros puestos, vende materiales para cambiar el destino de los hombres con ayuda de amuletos, inciensos y jabones, apoyados por santos, dioses y otros protectores, entre los que La Santa Muerte está presente. Allí la joven pareja recibirá el tan esperado vestido de novia con que ataviarán a la imagen, que por 2 000 pesos adquieren además del velo y una canasta con 13 monedas para atraer la buena suerte. Aunque son devotos de la *Santa* desde hace tres años, hoy tienen una de las “grandes” y, como ya tienen 12 meses con ella: “¡La vestimos por agradecimiento, por los favores que nos ha hecho! Y pues aunque ya tenemos tiempo siendo creyentes, nos ilusiona vestir a La Santa”.

Éste es uno de los casos de tantos devotos que agradecen los favores a la *Santa* del altar casero con un vestido ya sea mandado a hacer ex profeso o fabricado por ellos mismos, debido a que en la mayoría de los casos, Ella les otorga su protección.

Para Manuel Valadéz, si bien ya se vende La Santa Muerte con túnica de un color determinado, el nuevo vestido se otorga porque:

[...] hay gentes que por necesidad, por el gusto de ponerla mejor, a manera de regalo, por un pedimento, por algún milagro que la Santísima Muerte les hizo, es que los devotos y devotas le ofrecen un vestido, vamos a decirlo como un

Foto 1
Agradecimiento por un milagro

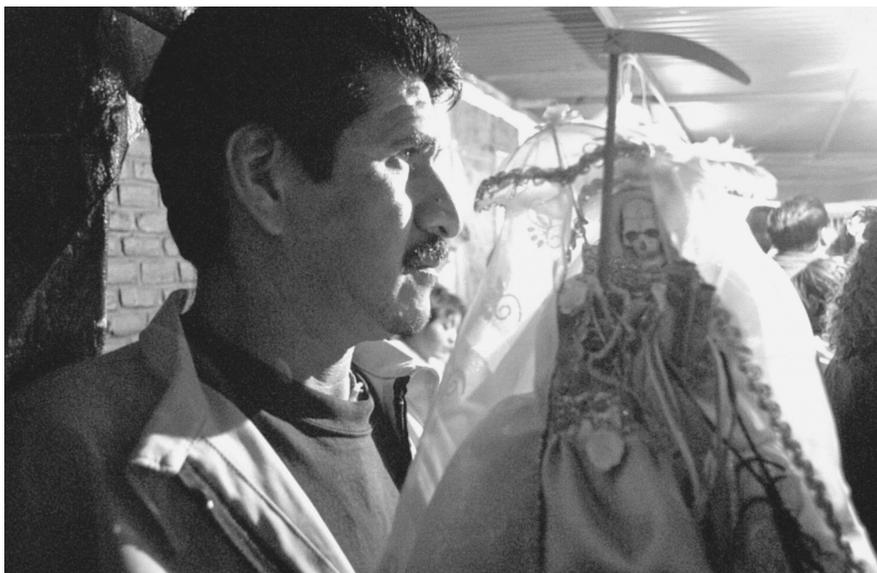


Foto: Jorge Salgado Ponce.

compromiso espiritual, si yo sé que en su altar tiene todo, y a mí me nació obsequiarle, darle un vestido hasta donde mis posibilidades tenga.

Si bien La Santa demuestra bondad hacia los fieles que la veneran y dan culto, para el creyente el sentimiento religioso suele “prenderse” de tal manera que se da un acto espontáneo de adoración, expresado en una actitud de regalo hacia la imagen. A esta divinidad no sólo se le agradece sino que se comparte la alegría de tener una pareja, como se hace con la familia, sobre todo si La Santa fue la intermediaria de llenar con amor la vida de una pareja.

El milagro —entendido como hecho no explicable por las leyes naturales, el cual se atribuye a la intervención sobrenatural de origen divino— no pasa inadvertido a los devotos. Se trata de un:

[...] compromiso casi contractual que el creyente contrae y que pocos se atreven a incumplir y la devoción prácticamente incondicional caracterizan esta devoción a figuras sobrenaturales. Pero lo es también el que en sus leyendas está

presente de diferente modo el sufrimiento, la relación preferente con los humildes y la pobreza [Ramírez 2004: 36].

La solución divina a las necesidades y sufrimientos humanos tienen un premio (milagro). Es ya de dominio público que La Santísima Muerte:

[...] es constantemente tributada por los devotos con oblacones como pago a los favores otorgados (mandas) o con el objeto de solicitar su gracia (rogativas). Si bien la mayoría de estas ofrendas son perceptibles en capillas y altares en forma de licor, las velas y flores, hay ocasiones en que el pago consiste simplemente en plegarias, peregrinaciones y cambios de actitud (dejar las drogas, por ejemplo).

Pero existe otra manera de pagar los favores recibidos: vestirla, aunque también suele ataviarse para pedir el favor.

Para Martín George el vestir a La Santa es: “Una manera de agradecer por todo lo que ya se ha recibido. Es una manera de festejarla [...] estamos acostumbrados que cuando alguien cumple años, se le cambia de vestimenta para poder premiarle por algo. Aquí es algo parecido, premiar, agradecer; es un obsequio vestirla”. En este fragmento de entrevista observamos que como a cualquier persona, a La Santa se le estimula por sus actos sobrehumanos y qué mejor que con un traje nuevo, como un símil de quien cumple años.

Vestir santos no es un asunto novedoso, es una herencia de la cultura española que se relaciona con la religiosidad popular, pues en el catolicismo se suele agradecer por las dádivas otorgadas o por los milagros futuros: “Muestra de ello es el caso del cendal del Divino Señor de Ayuxi, en Yanhuitlán, Oaxaca, el cual suele ser regalado por las mujeres que no pueden tener hijos. O los múltiples vestidos que se le colocan cada mes al Santo Niño Milagroso de Tlaxcala, en agradecimiento de un milagro” [Perdigón 2009: 135]. En el siglo XXI es común este tipo de pagos a los santos, costumbre que se transfiere a La Santa Muerte desde el año 2000 aproximadamente, pues antes sólo se la veía con la túnica con la que suele fabricarse.

Para algunos fabricantes la manufactura de los indumentos para La Santa Muerte es como un recurso económico alternativo. Los diseños para la Patrona dependen de la petición del devoto y cómo está hecha cada escultura (postura, tamaño, si la mano está pegada al cuerpo o tiene un mundo en el pecho, etc.), o como dijeran los devotos: “Es de acuerdo al cuerpecito que tenga”. Se ajustan a las necesidades tanto de la escultura como de la obligación “moral” y de los alcances económicos de cada fiel.

Por ello los precios varían según el tamaño del vestido (vinculado a la dimensión de la escultura), la calidad y cantidad de la tela, así como de los accesorios; el costo va de 50 a 2 000 pesos o más. Si los propios devotos visten a su Santa, el tiempo tomado y la manufactura cambia, pues depende de su pericia; el precio va relacionado con la calidad de los materiales.

Para los devotos invertir tiempo, dinero y esfuerzo en la compra o confección de los indumentos va relacionado con tener “una paz interna por haber cumplido con la promesa”, aunque para ello se requiere también de un sacrificio, es decir, por lo regular el creyente se priva de algo material o de alimentación para cumplir con la promesa. Se trata de abnegación, sobre todo cuando se convierte en una carga económica debido a que la pobreza dificulta la tarea de vestirla. Pero, tras el sufrimiento, viene la satisfacción.

Cuando Blanca hace un vestido para La Santa siente “emociones de verla, porque le quito y le pongo, porque si yo no quedo a gusto en el vestido para mí es como si no confeccionara el vestido con lo que siempre lo he hecho, con amor. La amo, la quiero, la respeto”. Si la costurera es devota de La Santa, en cada modelo que realiza queda la impronta de sus sentimientos, además de recibir los beneficios monetarios por su trabajo. Estas emociones también son expresadas por aquellos que visten a sus propias imágenes, pues “es un orgullo muy grande ver que me quedó bonito”. El agradecimiento por el milagro está relacionado con sentir felicidad por confeccionar una prenda bien hecha, bonita, de calidad.

Vestir a las esculturas de los altares caseros como agradecimiento también se practica en los altares públicos dedicados a La Santa Muerte; en ocasiones los devotos que acuden cada mes a los rosarios de algunas colonias suelen regalar el vestido a La Santa, pues se cree que tiene mayor jerarquía que la imagen doméstica. Las personas dicen: “Yo con el esfuerzo de mi dinero, le pido permiso a los dueños de estos altares para vestirla, es un obsequio, un compromiso espiritual que se tiene con Ella”. Un creyente comentó en entrevista que vestir a Las Santas de los altares públicos “es una de las creencias que se le tienen a Ella, si ya le he dado mariachis, tequila, aguardiente, bueno, ahora yo le quiero dar algo más. Entonces le doy un vestido”.

Es importante comentar que un accesorio con mucha carga simbólica que se añade a la imagen de La Santa Muerte (como símbolo dominante) es el cabello, que se corta la gente para darlo como regalo, pues se trata de “un pedazo del devoto”, una extensión de su propio cuerpo que deja en pago por el favor recibido. Algunos creyentes expresan que esta muestra de agradecimiento tiene relación con la falta monetaria para ofrecer algo, otros más porque “ya le han dado tantas cosas que no saben que dar”. Sin embargo, ocasionalmente las personas hacen el “voto” de no

cortárselo hasta que se realice el milagro: “El mechón no se corta mientras no se haya cumplido la promesa” [Frazer 2006: 277].

Retomando el tema del indumento, existe un variado repertorio de trajes para La Santísima Muerte que se relaciona, como ya lo hemos mencionado, con el pedimento o con el favor otorgado y que eventualmente tiene correspondencia con una época del año (véase tabla 1).

Los atuendos más conocidos son los de “Catrina” (figura creada por José Guadalupe Posada), que se asocia con la festividad de Todos los

Tabla 1
Tipología de indumentos

Tipología	Época del año	Tipo de pedimento
Catrina	Noviembre.	Recuerdo de difuntos, no hay pedimento específico.
Novia	Se otorga al año de estar con el devoto, en mayo, relacionado con un matrimonio u otra fecha.	Casamiento, salud, jurarse amor y lealtad, arreglar un matrimonio que tiene problemas.
Princesa o quinceañera	No hay tiempo específico.	Cualquier pedimento, la especificidad depende del color que se vista o al gusto.
Danzante	No hay tiempo específico.	Cualquier pedimento, la especificidad depende del color que se vista o al gusto.
Ángel	No hay tiempo específico.	Cualquier pedimento, la especificidad depende del color que se vista o al gusto.
Regional (china poblana, istmeña, jarocha, etc.)	Septiembre.	Cualquier pedimento, la especificidad depende del color que se vista o al gusto.
Tres metales	No hay tiempo específico.	Prosperidad.
Éxito	No hay tiempo específico.	Triunfo en cualquier asunto que se pretenda realizar.
Actividad laboral o profesión (policía, cabaretera, etc.).	No hay tiempo específico.	De protección en las actividades laborales, apoyo para encontrar trabajo.
Otros (abeja, mariposa, deportista, etc.).	No hay tiempo específico.	No hay pedimento específico, se refiere más al gusto.

Santos y el Día de Muertos; consta de un vestido amplio con mangas anchas, cuyos colores varían de acuerdo al gusto, que se acompaña como distintivo de un sombrero tipo “panela” y una boa de plumas. Otros accesorios que puede tener son los guantes, paraguas, abanico, etcétera.

El vestido de “Novia” (prenda utilizada por las mujeres durante la ceremonia de casamiento) suele colocarse por la celebración de una boda, para pedir salud o jurarse amor y lealtad. Esta prenda es blanca, lleva un velo de tul con flores o una corona; como complemento se le coloca un ramo o una canasta con monedas.

El vestido de “Princesa” o “Quinceañera” es un traje considerado por los devotos como tradicional por gusto, porque se ve grande (abultado) y bonito (representa aristocracia gobernante o nobleza); puede ser de cualquier color, llevar encajes o aplicaciones de perlas, lentejuelas, chaquiras u otros, y cuyo complemento primordial es la corona. En la mano se le coloca un accesorio que se relaciona con el pedimento.

El traje de “Danzante” (se relaciona con el pasado prehispánico) suele ser completo o constar de falda y blusa del color que prefiera el devoto, hecho de cuero o tela, su principal accesorio es el penacho de plumas; puede llevar un cuchillo, escudo, lanza o hacha.

En el caso de ser considerada “Ángel” (por actuar como mensajera, ejecutando los juicios de Dios y sirviendo a los creyentes) puede ataviarse con el vestido tipo princesa, ampón o uno más sencillo, al que se agregan alas de plumas. En las manos puede llevar la guadaña u otro emblema.

El traje “Regional” (identifica a una etnia o región de México) es empleado en septiembre, periodo que se conoce como “el mes de la patria”, debido a que en esa fecha se conmemora la independencia. El diseño dependerá de la zona que se desea representar: china poblana, istmeña, veracruzana, etc. El color y accesorios complementarios dependerán de las necesidades y gustos del devoto.

Con el atuendo llamado de los “Tres metales” se busca prosperidad. Este diseño consiste en el básico traje tipo princesa, cuya peculiaridad es que entre el vestido y accesorios estén el color oro, cobre y plata.

Con el indumento del “Éxito” se persigue el triunfo. Consisten en un atuendo básico de princesa en color dorado, lo mismo que los accesorios.

De toda esta tipología sobresalen los atuendos relacionados con la profesión o la actividad laboral que desempeñan los devotos, los cuales se le colocan a La Santa como agradecimiento porque les ha ido bien en el trabajo, han tenido buena suerte para encontrar un espacio laboral o porque les subieron el sueldo. Entre ellos pueden identificarse el de policía, doctor, enfermera, cabaretera o soldado, por citar algunos. Otras

Foto 2



La Santa Muerte vestida de ángel es uno de los modelos de atuendo más empleados por los devotos. Foto: Jorge Salgado Ponce.

vestimentas que se suman a la lista son los disfraces de abeja, mariposa, oso, etc., los cuales se relacionan con el cuidado de los niños; hay quien viste de deportista a su *Santa* (principalmente con el uniforme de algún equipo de fútbol), para compartir con Ella sus gustos de aficionado. Aunque existe consenso en el respeto a la imagen, hay quien ignora el reglamento e incurre en lo absurdo, en lo que no está “bien visto” por la propia feligresía. En las entrevistas expresaron que la indumentaria depende mucho de la fe de cada quien y de la temporada; es común que por gusto se copien los diseños unos a otros.

EL VESTIDO Y SU RELACIÓN CON LO ESOTÉRICO

El indumento varía según las necesidades del devoto, cada color se relacionan con la petición; los mantos y túnicas que portan por factura las esculturas

Foto 3



En ocasiones los atuendos suelen ser cándidos, hasta cierto punto infantiles, a manera de mariposa o conejo. Foto: Jorge Salgado Ponce.

significan lo mismo (véase la tabla 2). El color es importante para los creyentes, pues reconocen en aquél el poder que ejerce sobre sus destinos. El simbolismo del color es uno de los más conocidos y conscientemente utilizados en la liturgia, la heráldica, la alquimia, el arte y la literatura [Cirlot 1995: 135].

Aunque el devoto tenga una escultura con un color predeterminado, al colocarle otra vestimenta refuerza la petición, o bien, la modifica, de acuerdo con la necesidad del momento. Por ejemplo, si tiene una escultura con túnica roja relacionada con el amor y quiere tener prosperidad, o bien si agradece que su economía haya sido exitosa, reviste a *La Santa* de color amarillo. La imagen de La Santa Muerte es el símbolo principal, en tanto que la indumentaria y accesorios son distintivos de segundo orden, es decir, son símbolos instrumentales que acentúan y complementan al símbolo dominante [Turner 1980: 30-52]. La vestimenta otorga un reconocimiento específico, confiere diferencia a una advocación (título que tienen las imágenes para distinguirse de otras; se refiere también al misterio que representan).

Tabla 2
Significado de los colores

Color	Petición o agradecimiento
Blanco	Purificación del cuerpo, unión, matrimonio, transmutación.
Amarillo	Prosperidad económica.
Rojo	Amor, vida, pasión (puede sustituirse por el rosa).
Morado	Representa pasión, transmutación de lo negativo a lo positivo, otorga salud, facilita los conocimientos sobrenaturales, poder.
Azul	Bondad, justicia, pureza, se relaciona con los estudiantes.
Negro	Elimina lo negativo, trae fuerza, amplía el poder de los curanderos, incrementa el vigor sexual.
Verde	Prosperidad económica, otorga esperanza, éxito en negocios, armonía familiar, apoya en asuntos legales.
Plata	Integridad, pureza, riqueza.
Oro	Fecundidad, atrae éxito, prosperidad económica, amor, fidelidad, sabiduría, riqueza.
Cobre	Equilibrio monetario.
Arcoíris	Amistad con Dios, perdón, emblema de las siete potencias, es para todas las necesidades.

Es interesante resaltar que desde la antigüedad en diversas culturas los colores han sido importantes al atribuírseles la capacidad de:

[...] arrastrar al hombre para superar sus poderes de resistencia normales. Aunque inmanente a su cuerpo parece trascender su conciencia. Al representar estas “fuerzas” o “hilos” de vida mediante los símbolos del color en contextos rituales, los hombres han debido sentir que podían controlar o domesticar esas fuerzas con fines sociales [Turner 2006: 1980].

Otros elementos relevantes en el “poder” del indumento para atraer lo deseado son los accesorios, que no sólo son de carácter decorativo (que hacen juego con el indumento) sino que se refuerza la eficacia simbólica de las imágenes, por ejemplo, el cuerno de la abundancia (expresión de la prosperidad); monedas o billetes (atraen el dinero); el hacha (emblema del poder); el caldero (receptáculo de fuerzas transformadoras y germinadoras);

el trigo (se relaciona con la abundancia); los peces (se refieren a la salud); las flores (asociadas con el cielo y la primavera); la mariposa (sinónimo del alma, inocencia, resurrección y cambio metamórfico). Todos son símbolos de segundo orden que acentúan al principal; son instrumentales en tanto que en el espacio ritual se interrelacionan entre ellos y con el símbolo vital, su acepción depende del tipo de ritual ejecutado para obtener un fin específico [Turner 1980: 35].

Cabe destacar que en ocasiones los vestidos de La Santa Muerte de los altares de las calles se regalan a otras Santas, generalmente de altares caseros, cuyos devotos no tienen dinero para comprar uno propio, o bien desean transferir el poder simbólico de esa Santa de mayor jerarquía a una doméstica. También las imágenes de las casas se visten con la misma tela de las Santas públicas; para Valadéz esto se debe a que “es una reliquia espiritual, se comparte esa energía”. En el caso de Esperanza, la Santa Muerte del altar de Ferrocarril de Cintura, algunos devotos adquieren idéntica tela y diseño para elaborar los trajes de sus *Santas* caseras “porque ellas quieren ver a sus muertes igual que como Ella ésta”. La tela “representa a la imagen”, es decir, traslada una connotación simbólica de una Santa de mayor jerarquía a otra de menor rango. Algunas veces los vestidos más “cotizados” se recortan para regalarlos como reliquia pues “en ese pedazo de tela está plasmada la energía”. Fue colocado “bajo la sombra”, como diríamos nosotros, por tantas oraciones y rosarios. Se cree que el pedazo de tela tiene la misma fuerza “mágica” que la propia Santa Muerte que vistió el atuendo.

Los devotos creen en la movilidad sobrenatural de La Santa Muerte, que se manifiesta en el indumento, pues en ocasiones observan en él manchas de lodo, ¡como si hubiera salido a caminar! O bien afirman: “Yo me he fijado cómo, después de colocarle el vestido, hasta se le marcan re bien sus piernas”. Algunos aseguran que después de ser vestida han visto que cambia su postura. Es como si la prenda fuera testigo de otro “milagro” de La Santa; para otros se trata de la expresión de alegría de La Santa Muerte porque le gustó la indumentaria, como les sucede a muchas mujeres cuando se ponen un traje nuevo.

EL VESTIDO DE LA SANTA, ASUMIDO CORPORAL

El indumento de La Santa Muerte es una referencia a lo humano pero también a lo femenino, que resalta la gracia de una mujer (rara vez se observa en lo masculino). Se busca poner tan “coqueta” a la imagen que si fuera factible

Foto 4



El indumento exuberante en proporciones en relación con la escultura suele ser visto como bonito, elegante, además de que “así le gusta a La Santa”, según comentarios de feligreses. Foto: Jorge Salgado Ponce.

de otorgarle sensualidad y delicadeza hasta le colocarían bragas y sujetador. Como no es así, la vestimenta comienza con el fondo, generalmente de color blanco, se usa como ropa interior, ya sea liso o con aplicación de encaje o de listón. Sobre él se pone una crinolina (especie de falda amplia con varias capas de tela de tul), utilizada por las mujeres en el siglo XIX; actualmente se usa bajo los vestidos de gala como trajes de novia, quinceañera, princesa y de noche, para dar volumen a la falda. A estos elementos se suma el vestido, que además de ser la capa subsecuente de la ropa interior, actúa como elemento identificador y abrigo ante los cambios climáticos. Los objetos como bolsos, guantes y paraguas se consideran complementos más que prendas de vestir, mientras que los accesorios dan un toque de diferencia, éstos son: corona, sombrero y joyería, entre otros. De estos últimos, uno importante que se procura no falte es la bolsa.

Blanca, devota de La Santa menciona: “Si tú te fijas todos los vestidos que aquí hacemos siempre llevan bolsa, es básico, porque la gente pone allí sus pedimentos, lo cargan en su bolsita de La Santa Muerte. Tú como yo de mujer siempre cargamos lo importante...”. El bolso, además de

contener las oraciones y pedimentos de los devotos, como dijera la señora Blanca, “que son asunto de gran importancia”, es la referencia a lo femenino, reflejo de la coquetería, la practicidad, buen gusto e instrumento cuya función principal es transportar un reducido número de objetos de uso frecuente, como billeteras, monederos, llaves, documentos, artículos de belleza femenina, etcétera.

Con respecto al diseño del vestido y el color, relacionado con el gusto del usuario, en entrevista Susana Sánchez expresó: “La he vestido de danzante porque me gusta la danza, con vestidos como si fueran de quince años. Como me gusta la época medieval entonces los hago muy ampones, trato de adaptarlos con la idea moderna, para que se vea diferente [...] la visto de colores pastel porque me gusta y tengo la creencia que ella también”. Lo anterior muestra la sensibilidad que diferencia a unos humanos de otros, en lo relacionado con lo estético, lo cual otorga “buen gusto” como un elemento individual desde un punto de vista valorativo, de juicio estético.

Entendemos por gusto a la capacidad de distinguir las cosas, de apreciar lo bello; entonces si bello es igual a “gracioso”, “bonito”, “sublime”, “maravilloso”, “soberbio” y expresiones similares, es un adjetivo que utilizamos a menudo para calificar algo que nos gusta. Así ser bello equivale a ser bueno [Eco 2006: 8]. El sentido de belleza para los devotos se da en la “espiritualidad” de La Santa, para Martín: “Espiritualmente es bella porque me da firmeza, paz, equilibrio, me evoca a hacer las cosas mejor cada día. Y físicamente también porque la belleza es natural, porque fue creada por Dios [...] Se le viste para que se vea bonita, el que es devoto la va a ver bella como es, no hay necesidad de caracterizarla, hacerle modificaciones...”. Otra devota comentó: “Ella es bella porque así la formó Dios, es un ángel de bondad. Ella es bonita porque es así como la miro yo, con amor, respeto y con devoción...”. En cambio, Susana dijo que es bella también en otro nivel, cuando está encarnada, pues “ella es una mujer bella de pelo largo”.

Los vestidos de La Santa tienen conexión con el gusto, con la belleza que emana del símbolo dominante con la ayuda de los símbolos instrumentales. La idea estética que se tiene del esqueleto está estrechamente relacionada con el vestido, el cual sólo deja al descubierto una parte del cuerpo, el rostro y manos, de tal manera que solamente se vislumbra lo que el usuario destaca como la zona de mayor atención social; se enseñan y ocultan algunas zonas corporales [Toro 1996: 55-88], y no es de extrañar que sea el rostro (vista frontal del cráneo) el que resalte ante los devotos, pues para ellos hay cambios anímicos observables en “su cara”: “¡Hay cambios en su semblante, se nota cuando le gusta algo o no, hasta se le ve

Foto 5



La Santa del altar de la calle de Alfarería vestida elegantemente con un atuendo rosa, en un estilo ecléctico de Catrina-pachuco. Foto: Jorge Salgado Ponce.

una sonrisa!" O bien hay quien dice: "Yo me he fijado que algunas Santas se ven como más viejas de su cara". Para los seres humanos el rostro es la superficie más importante y misteriosa a la que podemos enfrentarnos, es el centro del cuerpo, el escaparate del "yo", revela la edad, el estado de salud y ánimo. El rostro es sagrado y constituye la identidad frente a los demás [McNeill 1999: 15-16].

Como en el caso de otras deidades, a La Santa Muerte, además de cubrir sus necesidades asociadas a la protección climática, se le otorga una identidad humana con la ropa, pues entre los devotos se cree que "cada imagen tiene su personalidad, cada una tiene su propia vibra". En otras palabras, cada escultura es distinta a otra, aunque parecieran hechas con el mismo molde, pues cada una tiene su propio temperamento y gusto, si no le gusta el vestido no se deja vestir, o simplemente no le queda.

Pareciera que la escultura de madera, yeso o escayola, está provista de vida; se le considera como un cuerpo estructurado a la imagen del

hombre, organizado por un esquema corporal similar en el que el rostro muestra alegría, enojo, tristeza, cansancio. Constituye una identidad frente a los demás [Perdigón 2009: 156]. Su composición simbólica no agota su complejidad. Al igual que el cuerpo humano, la figura de La Santa tiene sus humores, sus impulsos y sus caprichos [Augé 1996: 28].

En ocasiones el cuerpo esquelético de La Santa también se viste para ser aceptada visualmente, para evitar el miedo. Susana cuenta: “Empecé a vestir a La Santa porque no me gusta verla en sus huesos, vestirla para que la gente no le tenga tanto miedo”. Blanca González comenzó a vestir a La Santa llamada “Yesenia” porque:

[...] la idea me salió cuando yo vi a un niño que le aterrorizaba ver cómo era ella esqueletuda, sus manos, sus pies, su pecho, entonces el niño lleno de terror le dijo a su mamá que no se quería acercar; entonces yo al día siguiente compré tela y le puse una especie de capa para cubrirla toda. Entonces como a los ocho días el mismo niño entró y me percaté de que ya no le dio miedo, se acercó y la tocó.

Si bien para los devotos La Santa es buena y bella en tanto que cuida de sus feligreses, en el imaginario colectivo el esqueleto remite a la muerte misma (al acto de morir), por lo cual produce miedo. Es posible que ello se desprenda de la idea del propio cuerpo descompuesto y al futuro que le aguarda [Eco 2007: 679], es decir, a la repulsión de aquello que no quieren ver en sí mismos. Ese temor o repudio al esqueleto posiblemente se deba en gran medida al pánico a lo espectral, esa contradicción de que un muerto esté vivo aún, lo que conlleva al horror, ampliamente mostrado en la literatura y el cine, que se vierte en el imaginario colectivo [Eco 2007: 312-322]. Si estas dos hipótesis pueden ser la causa del miedo ante la imagen de La Santa Muerte, pareciera que la fórmula del indumento da resultado a la vista de los fieles.

Otra hipótesis del porqué vestir al esqueleto es el concepto del pudor, la necesidad de recato, a la honestidad. Aunque pareciera que es una simple escultura, al ser una representación divina, al poseer cuerpo humano, se presupone que siente los cambios climáticos y la necesidad o el rubor de cubrir su desnudez. Es posible que el recato quede implícito de una manera metafórica, porque mirar a La Santa Muerte “desnuda” no está bien visto, pues el cuerpo es sede del bienestar y transmite seducción, en éste se materializa la desnudez y con ello la excitación [Anzieu 1987: 29].

El cambio de vestido depende de la economía del devoto, del gusto y de la manda hecha por un milagro; se efectúa cada mes, cada tres meses

o más, pero la fecha más importante es la de su onomástico. No existe una regla. Los que fabrican los indumentos pueden ser los mismos devotos que tienen facilidad manual y conocimiento de costura, mientras que otros mandan a hacer su vestido con costureras especializadas; hay quien procura darle lo mejor a su Santa, aunque les cueste más dinero.

La presunción no está exenta en el vestido de La Santa, lo cual queda claro en el siguiente fragmento de entrevista: “Por eso a nuestra Catrina le tenemos muchos vestidos y pelucas. Tiene un guardarropa mejor que cualquier actriz de cine. Ella es reina y yo su guardiana” [Gil 2010: 78]. En la indumentaria, la vanidad está presente, pues si se cuenta con dinero suficiente se puede presumir la posesión de una prenda de diseñador de renombre: “Hay un altar donde una señora vestía a su imagen con el diseñador Mitzi, el señor le cobraba cada mes por los vestidos 10000 pesos”. El indumento de La Santa Muerte entró al mundo de la moda, al que se conoce como “alta costura”. Con ello se le otorga el reconocimiento a la elegancia, a la gracia y al “buen gusto”; permite demostrar que se está en una clase distinta a los demás, como un vector de individualización narcisista, un instrumento de liberación del culto estético del yo [Lipovetsky y Verdú 2006: 6].

Sea cual fuere el motivo del cambio de ropa en La Santa Muerte (gusto estético, tener un modelo igual a otro, poseer un vestido mejor, generar envidias o sentirse más que el otro), la indumentaria responde al gusto por la diferencia, la belleza y lo femenino, además de que es una forma de proponer una modificación en la vida de los devotos.

CONSIDERACIONES FINALES

Para opinar sobre el culto a La Santa Muerte se debe entender que existen múltiples maneras de estudiarla, desde la perspectiva de los devotos o de los “otros”, los que la miran con desaire y desaprobación; pero también se puede apreciar desde el ejercicio de la religiosidad, de las formas de vida de los feligreses, la mercadotecnia y la moda, entre otras.

Una de mis posturas es tomarlo como resultado de una religiosidad popular, entendiendo por ello el conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamiento del pueblo sencillo, que es movido por su fe y sus necesidades físicas, mentales o espirituales. De ninguna manera es un término burdo que sólo lleva a “lo irracional, ignorancia, superstición, marginalidad a las pobres gentes o parasitismo ritual”. Entiendo que La Santa es un elemento cohesionador, de resistencia, identidad y de super-

vivencia ante los embates de la modernidad, cuya formulación religiosa se desprende del catolicismo.

La Santa Muerte, como muchos santos católicos, es la personificación de una divinidad; a ella se le brinda culto, con ella se pacta, se negocia entre algo que se da y algo que se espera. Como cualquier santo, Ella es parte del pueblo, se le reconoce y se respeta como tal, se asume como intermediaria entre Dios y los hombres. En el contexto en que yace tiene voluntad propia, decide dónde quiere morar y cómo quiere que la vistan, pues la indumentaria corresponde a la ofrenda o “don” perceptible por los sentidos, una manifestación externa de veneración, en la cual se ven implicadas connotaciones espirituales y abstractas.

En el presente estudio se observan tres propuestas de análisis del porqué y cómo se re-veste a La Santa Muerte. Primero está la visión de sus devotos, la necesidad de “pagar” la deuda contraída por el otorgamiento de un milagro, práctica de lealtad relacionada con la moral de los usuarios. Después está el conocimiento esotérico de los colores, que refuerza la petición para que se realicen los favores que piden los devotos y, por último, está la propuesta de concebir al vestido no sólo como objeto para cubrir el cuerpo de los cambios climáticos sino como un medio por el cual la imagen escultórica expresa su feminidad, sus sentimientos, sus gustos, a la manera del ser humano, en el que hay un espejeo con el “yo”, llevado por el gusto de la estética. La indumentaria va más allá de ser una simple prenda, es un símbolo importante para los devotos, pues con éste La Santa Muerte está complacida de vivir y convivir diariamente en el culto.

REFERENCIAS

Aguado, José Carlos

2004 *Cuerpo e imagen corporal*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Anzieu, Didier

1987 *El yo piel*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Augé, Marc

1996 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Gedisa. Barcelona.

Cirlot, Juan Eduardo

1995 *Diccionario de símbolos*. Editorial Labor. Colombia.

Delumeau, Jean

2007 *El hecho religioso*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Durkheim, Émile

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

Eco, Umberto

2006 *Historia de la belleza*. Lumen. Italia.

2007 *Historia de la fealdad*. Lumen. Italia.

Frazer, James George

1944 *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica. México.

2006 *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México.

Gil Olmos, José

2010 *La Santa Muerte, la virgen de los olvidados*. Debolsillo- Random House Mondadori. México.

Lipovetsky, Giles y Giles Verdú

2006 Hacia una crítica de las fruslerías. *Miradas a la Educación y la Cultura*, año 3 (14): 1-11.

Matos, Eduardo

1996 *Muerte al filo de la obsidiana*. Fondo de Cultura Económica. México.

McNeill, Daniel

1999 *El rostro*. Tusquets. Barcelona.

Perdigón, J. Katia

2008 *La Santa Muerte protectora de los hombres*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2009 *Vestir al niño Dios, un acercamiento a la celebración de la Candelaria en el Distrito Federal*, tesis doctoral. ENAH-INAH. México.

Ramírez, Jorge

2004 La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña, en *Religiosidad popular, México-Cuba*. Noemí Quezada. Plaza y Valdez/ IIA-Universidad Nacional Autónoma de México.

Toro, Josep

1996 *El cuerpo como delito, anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Ariel Ciencia. España.

Turner, Víctor

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores. España.

Vincent, Thomas Louis

1983 *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica. México.

Vitta, Mauricio

2003 *El sistema de las imágenes. Estética de las representaciones cotidianas*. Paidós. Barcelona.

Westheim, Paul

1953 *La calavera*. Librería Robredo. México.

Recepción: 22 de septiembre de 2014.

Aprobación: 16 de diciembre de 2014.

Migrantes yucatecos, itinerarios transnacionales y aprendizajes: la experiencia desde un escenario turístico

Pedro Antonio Be Ramírez

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Este artículo aborda la presencia de los migrantes yucatecos en uno de los polos de atracción turística más sobresaliente del Caribe mexicano: la isla de Cozumel, e incorpora una discusión sobre el vínculo entra la migración interna e internacional. En ese sentido, se busca caracterizar la cotidianidad de los migrantes de Telchac Pueblo a partir de la conexión y retroalimentación entre ambos espacios transnacionales. Con la finalidad de analizar la lógica que los impulsa a emigrar y la manera como transforman, reinventan y dan particularidad a su existencia en el lugar de destino, se tomó el caso de una familia extensa de migrantes telchaqueños.*

PALABRAS CLAVE: *migración interna e internacional, experiencia migrante, Telchac Pueblo, Cozumel.*

ABSTRACT: *This article explores the lives of Yucatecan migrants working in tourist service industry jobs on the Mexican Caribbean island of Cozumel; an important beautiful and successful vacation spot. The paper discusses the connections between domestic and international migration and, in this sense, seeks to characterize the daily life of the migrants in Telchac Pueblo, whilst emphasizing the connections and the retro alimentation within and across this transitional terrain. The analysis is centered on their personal motives and the different ways that migrant service workers restructure and transform both their home and their host communities, in essence reinventing their existence whilst enriching their community of choice.*

KEYWORDS: *Domestic and international migration, migrant experience, Telchac Pueblo, Yucatan, Cozumel, Quintana Roo.*

INTRODUCCIÓN

A finales de 2008 viajé a la isla de Cozumel por invitación de unos amigos en calidad de “turista”.¹ En aquella ocasión y dado el poco tiempo que estaría allí, constantemente preguntaba a mis anfitriones sobre la vida cotidiana de la ínsula, el turismo y los aspectos socioculturales del sitio. En una de esas noches y poco después de recorrer buena parte del malecón con uno de mis camaradas, retornamos a la plaza principal donde hallamos una banca para reponernos del paseo. Mientras charlábamos de las fiestas tradicionales del lugar, una joven se acercó a nosotros, saludó afectuosamente a mi amigo e inició un diálogo ameno entre sonrisas y preguntas mutuas. De inmediato me presentaron con ella, quien resultó ser yucateca, paisana, pero más que nada “telchaqueña de corazón”. Por este descubrimiento comenté acerca del estudio que se desarrollaba sobre el proceso migratorio en un municipio enclavado en la zona ex henequenera de Yucatán: Telchac Pueblo.

Situado al noreste de la capital yucateca, Telchac Pueblo, cabecera municipal del mismo nombre, tiene una superficie de 81.75 km² y se encuentra en la llamada zona ex henequenera [Macossay y Castillo 1986]: “‘Lugar de muchas raíces largas y pronunciadas’, que en algunos árboles suelen tener y que a veces perjudican el paso” [Tec Chi 1981: 3], corresponde a su toponimia actual y cuyo patronímico en lengua maya significa “agua o lluvia necesaria” o “es indispensable la lluvia”, por derivarse de las voces *tel*, contracción de *teel*, que se traduce como *indispensable* o *necesario*, y *chac*, contracción de *chaac*, que quiere decir *lluvia*, *aguacero*. De acuerdo con datos del Censo de Población y Vivienda de 2010, la población total del municipio es de 3 557 y representa 0.2% en relación con el total de la entidad [INEGI 2012b].

El caso de Telchac Pueblo revela una salida a ciudades o zonas paradisiacas como Mérida o Cozumel en busca de mejores oportunidades de vida, lo cual favoreció —aunado a las redes familiares y laborales así como de otros elementos importantes— “cruzar” hacia Estados Unidos, a la ciudad de Oxnard y Ventura, California.² Incorporada a California desde

¹ He retornado a la isla en cuatro ocasiones para complementar este trabajo, así como el de otro estudio orientado hacia el turismo entre 2010 y 2012.

² La migración internacional de Telchac Pueblo hacia Estados Unidos inicia en la década de 1950 con el Programa Bracero (1942-1964) hasta conformar un flujo migratorio donde es posible encontrar telchaqueños en Texas, Arizona, Nevada, Utah y Nueva York, además de California. Se estima en 150 telchaqueños radicados sólo en Oxnard, sin contar a otros paisanos establecidos en lugares cercanos a esta ciudad costera [Be

el 30 de junio de 1903, Oxnard —nombrada así en honor al personaje principal en la historia de la ciudad, Henry Oxnard [Barajas 2001]— se ubica a 60 millas o 96.56 km al noroeste de Los Ángeles. A orillas de la costa del pacífico, este lugar tiene una población de 170 358 habitantes, de los cuales 66% son latinos, y 32% de ellos son jóvenes de 18 años o menos, de acuerdo con el censo de 2000 [Barajas 2007].

Con esta mirada, si bien la migración internacional hacia Estados Unidos ha tomado un papel preponderante en la realidad social de prácticamente todos los municipios yucatecos, los trabajos hasta ahora realizados dan muestra de la conexión existente entre la migración interna y a escala mundial. De acuerdo con Durand [1988], anteriormente los estudiosos del tema migratorio consideraban a ambas modalidades ajenas y discontinuas, como si fueran dos hechos diferentes, aunque su singularidad es de vinculación. Esta conexión es resultado de diversos factores producidos por encuentros e intercambios sociales entre esas movibilidades, las cuales se desplazan en múltiples direcciones e intensidades, reducen los costos, evitan penurias y fracasos entre los migrantes y funcionan como sitios de atracción, permanencia, tránsito y retorno del proceso migratorio.

En este artículo se examina la presencia de los migrantes yucatecos en la costa caribeña de la Península de Yucatán e incorpora la discusión sobre el nexo entre la migración interna e internacional. Asimismo, el propósito de este trabajo es discutir la presencia de los migrantes yucatecos en un nuevo contexto sociocultural matizado por la modernidad y la globalización, así como la manera en que ellos transforman, reinventan y singularizan su existencia en el lugar de destino. Ilustro el estudio con material empírico de una familia extensa de migrantes de Telchac Pueblo, que aprovecharon la coyuntura de estar y obtener lo mejor de este escenario turístico mundial: la “Isla de las Golondrinas”, Cozumel. La información que aquí se ofrece proviene de una investigación propia orientada hacia los aspectos socioculturales que conforman las identidades de los migrantes telchaqueños establecidos en la ciudad costera de Oxnard, en Estados Unidos [Be Ramírez 2010].

Ramírez 2010]. Este dato no se refleja en el Censo de Población y Vivienda realizado por el INEGI en 2010, en el cual señala que la población telchaqueña de cinco años y más residente en Estados Unidos se contabilizaba en 20 personas en 2005. Asimismo, los telchaqueños radicados en Quintana Roo fueron 94 personas, según lo reportado para ese año censal [INEGI 2010]. Las cifras de ese organismo disimulan la presencia real de migrantes telchaqueños internos e internacionales.

Para iniciar este recorrido de los migrantes yucatecos hacia el Caribe mexicano, en el primer apartado planteo una discusión introductoria de la migración yucateca, en el ámbito interno (interregional) e internacional. Enfatizo la importancia de las migraciones intermedias como especie de trampolín y aprendizaje para la migración internacional de los yucatecos, además de presentar un recuento de las implicaciones económicas, sociales y culturales de dichos éxodos. En el segundo reseño la conformación social, histórica y cultural del segundo polo de atracción más relevante de la franja turística caribeña: Cozumel. La siguiente sección aborda la genealogía de una familia telchaqueña, cuyos cruces explican la conexión y retroalimentación entre ambos espacios transnacionales. Finalmente expongo algunas reflexiones sobre estos encuentros y los aprendizajes adquiridos que le otorgan un nuevo sentido a la vida de estos yucatecos.

LA MIGRACIÓN INTERREGIONAL YUCATECA³

La migración yucateca hacia la costa oriental caribeña está ligada a un circuito regional en el cual participan los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, ubicados en la Península de Yucatán. Con la puesta en marcha del desarrollo económico y la modernidad en Quintana Roo, la industria turística ha otorgado un sello distintivo al lugar desde hace casi cuatro décadas, donde Cancún o Playa del Carmen son polos de atracción de población migrante, principalmente de Yucatán [Lewin Fischer 2007]. Esta pujante economía se traduce en un crecimiento para los habitantes de prácticamente todas las regiones socioeconómicas de la entidad yucateca. Uno de los factores que explican las migraciones intermedias o interregionales hacia el litoral costero peninsular es el auge del turismo en Quintana Roo con la construcción de Cancún y proyectos como la Riviera Maya o Mundo Maya a finales del siglo xx.

Con el surgimiento de la migración urbana hacia la capital del estado por el ocaso del periodo henequenero, los migrantes yucatecos construyeron el desarrollo turístico de Cancún en la década de los setenta y pos-

³ Si bien en esta sección abordo la migración interregional yucateca, existen otras experiencias enfocadas en la comprensión del proceso migratorio en el país desde una diversidad de perspectivas analíticas. Para ello, véanse los trabajos de D'Aubeterre Buznego y Rivermar Pérez [2008]; Durin [2008]; Lozano Ascencio [2002]; Martínez Casas [2007]; Partida Bush [2006]; Pérez-Campuzano y Santos-Cerquera [2013]; Pimienta Lastra y Vera Bolaños [2005]; Velázquez-Hernández [2013].

teriormente el de la Riviera Maya, 20 años después. La migración interna de los yucatecos hacia esos centros turísticos fue el paso decisivo hacia una migración internacional al proporcionar las bases necesarias que posibilitaron el cruce hacia Estados Unidos [Lewin Fischer 2007]. Así, el número de migrantes yucatecos hacia “el Norte” creció a partir de los años ochenta, pero es hasta la siguiente década que su presencia se hace visible en aquel país [Fortuny 2004]. Los municipios de Yucatán tienen una destacada participación en esta dinámica migratoria, además de conectar las migraciones intermedias (o interregionales) donde se entrenan para lanzarse a una migración internacional [Be Ramírez 2010].

Tanto Cancún como otros sitios turísticos del Caribe mexicano se convirtieron en el escenario de enseñanza-aprendizaje para la migración internacional yucateca al contribuir con nuevas experiencias y conocimientos sobre el cruce e incorporación al nuevo contexto, además de adquirir y desarrollar otras habilidades. Así lo indica Sánchez Crispín y Propin Frejomil [2003] con respecto al hecho de hablar el idioma inglés entre la población maya, lengua que en muchos casos aprendieron sin conocimiento previo del español, esto es, pasaron directo del maya al inglés. Por ello el capital social y humano acumulado⁴ pudo aplicarse ante la nueva capacidad de migrar internacionalmente [Lewin 2007]. Desde entonces, la población comienza a desplazarse a ritmos más acelerados y a través de redes sólidamente establecidas de tal suerte que el impacto migratorio en la realidad yucateca ha generado profundas huellas en su cotidianidad, ya sea en origen o en destino.

La migración interregional complementa, facilita y promueve la migración internacional con la adquisición previa de conocimientos y prácticas cotidianas acordes con la migración, pero al mismo tiempo esta producción

⁴ El capital social, desde los planteamiento de Pierre Bourdieu, constituye “la suma de recursos, reales o virtuales, en virtud de poseer una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuo más o menos institucionalizadas” [Bourdieu 1986: 248]. El capital humano consiste en la adquisición de conocimiento, capacitación, educación, experiencia laboral y salud, entre otros aspectos. Tanto el capital social como el humano están íntimamente conectados. El primero lo conforma el tejido de relaciones donde los migrantes se vinculan con otros miembros e instituciones sociales que facilitan y mejorar su posición en la comunidad de acogida. Por tanto las redes tienen un carácter confiable, de disponibilidad, accesibilidad y reciprocidad. Mientras más compleja y densa sea la red, los migrantes requerirán de menos recursos de capital humano a razón de la madurez del capital social junto con las redes sociales, laborales y de paisanaje existentes [Massey 1999; Massey *et al.* 1991; Portes 1998 y 2007].

de aprendizajes influye en la organización comunitaria de los migrantes al trastocar valores, normas, costumbres y tradiciones de sus lugares de origen. Ante este panorama, diversos estudiosos se han interesado por el impacto del turismo tanto en los lugares de origen como de destino donde se sitúan los migrantes yucatecos en propuestas que van desde las motivaciones y expectativas para dejar el terruño, las representaciones sociales sobre el trabajo, la milpa y el género, el cambio social de algunos componentes de la cultura maya e identitarios, hasta las repercusiones de la globalización, entre otros tópicos.

Una de las primeras investigaciones sobre el desplazamiento poblacional hacia zonas turísticas es presentado por Julia E. Fraga [1992], quien inquiere sobre los objetivos que impulsan a los migrantes yucatecos hacia la costa oriental de Quintana Roo y si esto es para subsistir o por superación. Con la construcción y auge de estos polos turísticos, “se requerirá [de] fuerza de trabajo [atraída] por el trabajo estable y un ingreso mínimo para subsistir, pero permeado de una ideología moderna: ‘migrar para subsistir y de camino progresar y superarse’” [Fraga 1992: 59], de ahí que se presenten ambas formas. Los movilizados para subsistir corresponden a los milperos que se van de manera temporal, ganan un poco de dinero y retornan para el ciclo de la siembra; en tanto los otros, motivados por la idea de superación, lo hacen permanentemente con la esperanza de en algún momento alcanzarla.

La obra de Alicia Re Cruz [1996] centra su argumento en el entramado social y cultural que envuelve a los mayas de Chan Kom y cómo lo emplean para advertir sus impresiones, percepciones, experiencias y prácticas ante el cambio y el presente, con el fin de conceptualizarse a sí mismos en un espacio-lugar de profundas transformaciones como lo es Cancún. La visión de la comunidad maya en un mundo posmoderno instituye una especie de hibridación entre los dos universos con base en sus relaciones nacionales, internacionales, y sobre todo de clase, respecto de la ciudad. Asimismo, los mayas reproducen “nuevas versiones de su forma de concebir el mundo” [Re Cruz 1994: 47] y en sí mismos. Ante su presencia en el nuevo contexto, la autora propone a Cancún como “la nueva milpa” entre los emigrantes mayas, al conferirle a sus centros de trabajo (hoteles, restaurantes y salarios) la conexión para reinterpretar, consolidar y legitimar su identidad como milperos [Re Cruz 2006].

Referente a la importante conexión entre la migración interna e internacional, Andrea Rodríguez, Jennifer Wittlinger y Luis Manzanero Rodríguez [2007] tratan el caso de los tunkaseños para demostrar cómo la migración previa al estado vecino de Quintana Roo sirve como escuela

para posteriormente lanzarse a una migración internacional. Desde la década de los años setenta, los migrantes yucatecos de la región maicera se dirigen a Cancún para insertarse en la industria de la construcción hasta ubicarse actualmente en sitios de la Riviera Maya y Playa del Carmen principalmente. Para estos autores, la experiencia preliminar en Quintana Roo otorga un mayor conocimiento y comprensión del estilo de vida que se experimenta en el marco de la migración, al minimizar los costos y los riesgos al efectuar el éxodo al vecino país del norte. Dicha complementariedad se acompaña por la formación de redes sociales que son decisivamente influyentes para el éxito migratorio.

En cuanto a las redes sociales, Dalia Ceh Chan [2009] analiza la dinámica que ocurre entre Yucatán y Quintana Roo tomando en cuenta los procesos históricos, sociales, estructurales e inclusive ecológicos involucrados en los movimientos de población yucateca hacia la Riviera Maya, específicamente a Playa del Carmen. Con el crecimiento de ciudades turísticas ubicadas en la costa del Caribe mexicano y la salida de campesinos henequeneros en busca de mejores oportunidades, los migrantes se insertaron en la actividad turística que florecía hace más de cuatro décadas. Un elemento crucial para entender la migración interna reside en las redes sociales que, con el capital social, son los aspectos que dan sentido, coherencia y explican los ajustes e incorporación de los migrantes. Estas alianzas amortiguan, disponen y permiten la continuación del circuito migratorio y, al mismo tiempo, se actualizan facilitando la llegada de nuevos paisanos.

M. Bianet Castellanos [2010] presenta un estudio sugerente de la incursión de la población maya en la llamada modernidad, donde se inscribe la economía global, al mostrar el éxodo de dos familias de Kuchmil, un seudónimo para referirse a una de las comunidades cercanas a la entidad yucateca de Valladolid, y su establecimiento en la ciudad turística de Cancún. Con el desplazamiento de los hijos de las familias Can Tun y May Pat se evidencian las prácticas de consumo y el movimiento de las nociones de género, personalidad y clase de estos hogares mayas a través de los espacios rural-urbano. Si bien estos mayas están inmersos en las dinámicas del capitalismo, donde se requieren de cuerpos dóciles y trabajadores al servicio del turismo, la autora sostiene que ello les permite contar con la actitud necesaria para vivir en un mundo con una economía polarizada a la vez que desarrollan estrategias para criticar la modernidad y reforzar los lazos de parentesco, así como con su comunidad de origen.

Un texto relativo a la migración interna e internacional de los mayas peninsulares es presentado por Ella Fanny Quintal Avilés *et al.* [2011] para

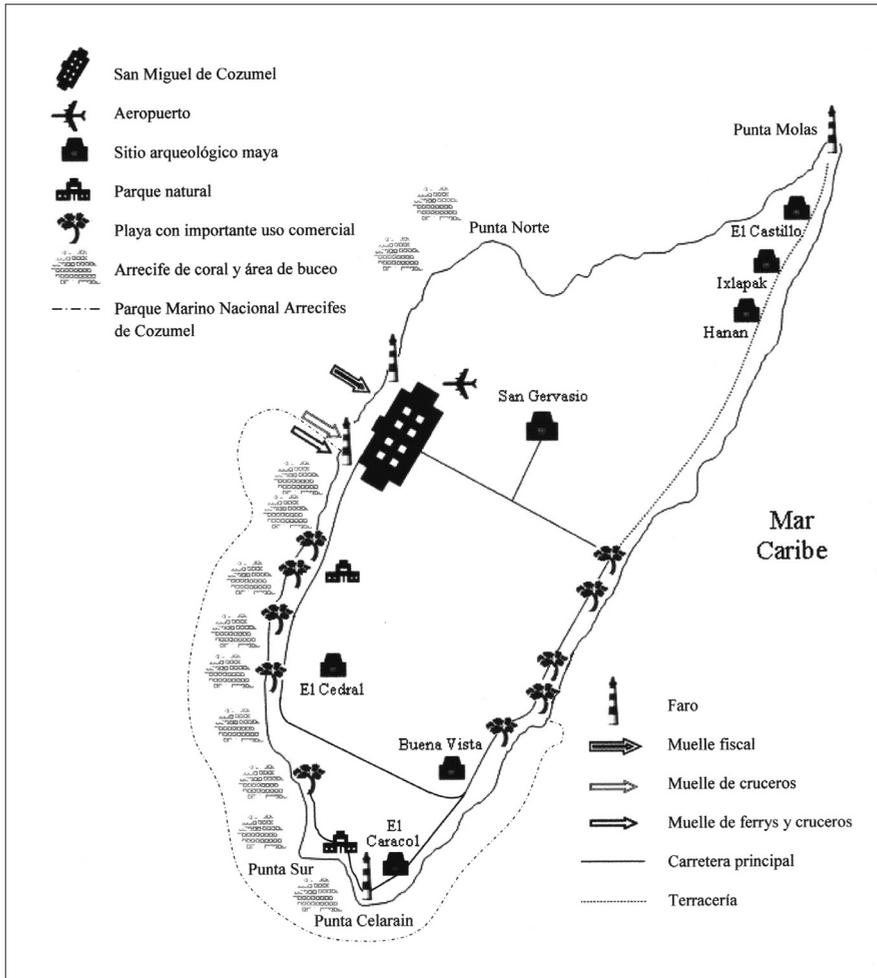
referirse a la movilidad laboral así como a la redefinición que experimentan los pueblos mayas durante el proceso migratorio. Inicia el tratamiento con el desplazamiento de la población peninsular hacia ciudades como Mérida y Cancún, además de la Riviera Maya. La comprensión de estas migraciones apunta principalmente al factor económico en la búsqueda de empleo y para estudiar. Asimismo, en esta dinámica se producen cambios en la vida familiar, comunitaria y cultural del grupo. En cuanto a la migración internacional, el panorama no es distinto. Los roles de género, la transmisión del conocimiento agrícola y la sujeción de la vida comunitaria hacia una economía de consumo, entre otros aspectos, son muestra de las transformaciones y reajustes que experimentan los mayas migrantes.

Los estudios citados nos revelan la importancia de la migración yucateca hacia otras regiones y su incidencia en aspectos económicos, sociales y culturales sobre sus comunidades de origen y destino, al mismo tiempo que nos plantean nuevas propuestas de investigación como la sexualidad, las relaciones interétnicas en un paisaje global y el impacto sobre la biodiversidad en los centros turísticos de primer nivel. Un escenario donde es posible analizar esta dinámica y sus implicaciones corresponde a Cozumel. Con una infraestructura hotelera de 45 establecimientos para hospedaje con 4 098 habitaciones, en la isla se reportaron para 2010 tan sólo 526 151 turistas de los cuales 137 661 fueron nacionales y 388 490 extranjeros, según información censal oficial [INEGI 2012a], colocándola como uno de los escenarios sobresalientes desde su descubrimiento a principios del siglo XVI hasta ser hoy modelo único y pionero de la industria turística, como se observa a continuación.

HISTORIA MÍNIMA DE LA ISLA DE COZUMEL

Cozumel se sitúa en la región oriental de la Península de Yucatán, a 18 km (11.18 millas) frente a Playa del Carmen, en el estado de Quintana Roo. Con una extensión de 392 km², sus dimensiones abarcan 45 km de largo por 17 km de ancho, con dirección norte-sur [Batun Alpuche 2009; Palafox y Zizumbo 2009; Sánchez y Propin 2003]. Considerada la isla más grande y habitada del territorio nacional con una población de 79 535 habitantes en 2010 (INEGI, 2012a), su historia social y cultural vinculada a un pasado maya milenario hacen de esta porción insular una región rica en recursos naturales y arquitectónicos de uso turístico (véase el mapa 1).

Mapa 1



Cozumel, sus recursos naturales, culturales, de infraestructura y turísticos.

La Isla de las Golondrinas, conocida así desde la época de los mayas [César y Arnaiz 1998], cuenta con fauna y vegetación endémica con recursos costeros y marítimos, cuyo clima tropical cálido hacen de este sitio el pionero en cuanto al desarrollo turístico en el Caribe mexicano. Rodeada por arrecifes de coral como uno de sus principales atractivos turísticos, Cozumel fue descubierta por la mirada ibérica en 1518 con la empresa

de Juan de Grijalva el día 3 de mayo,⁵ razón por la cual fue llamada Santa Cruz [Antowich y César 1991]. No obstante, los españoles al preguntar a los nativos sobre el patronímico del lugar, éstos respondían: “Acuzamil”, y de ahí que se asumiera como “Cozumel”. Pero es hasta la llegada de Francisco de Montejo y su tripulación cuando el 29 de septiembre de 1527, día de San Miguel, se supone fue bautizada como San Miguel de Cozumel, donde se conserva y localiza la principal área urbana, hoy cabecera municipal.

Desde la época prehispánica, la isla fue un centro comercial y ceremonial importante donde Ixchel, la diosa maya de la fertilidad, era adorada por mujeres y hombres que venían en peregrinación desde “tierra adentro” [Antowich y César 1991]. Además de este santuario (los otros dos fueron Chichen Itzá e Izamal), probablemente ubicado en la zona arqueológica conocida como San Gervasio, cuenta con otros sitios como El Cedral, El Caracol, Buena Vista, Hanan, Ixlapak y El Castillo.⁶ En el transcurso de los años, los primeros españoles habitaron la isla por periodos laxos en tanto la población nativa fue mínima, por esa razón se notó la presencia de piratas refugiados que incursionaron por el mar de las Antillas. Pero no fue hasta mediados del siglo XIX cuando comienza a reescribirse su historia.

La Península de Yucatán vivió un evento que modificó la vida económica, política, social y cultural de los mayas. La Guerra de Castas, rebelión indígena iniciada a mediados del siglo XIX y concluida a principios del XX (1847-1902), fue el hecho que dividió radicalmente a la población nativa entre *macehuales* o “sublevados bravos” y mayas “controlados” o “pacíficos” [Gabbert 2004]. Los primeros ocuparon las zonas aisladas del actual estado de Quintana Roo y más allá de lo que hoy conforma el territorio nacional. Actualmente los descendientes de los mayas rebeldes perduran en el interior de la selva en la llamada “Zona Maya”. Los mayas “pacíficos” y mestizos habitaron Isla Mujeres, Holbox y Cozumel, así como la costa del oriente de la península yucateca [Marín 2008]. Los refugiados en las islas Cozumel y Mujeres se vieron obligados a buscar estrategias de sobrevivencia; se abocaron a satisfacer y cubrir sus propias necesidades.

⁵ Para Antowich y César Dachary [1991] existen dos posibles fechas para el descubrimiento de la isla. Una la refiere Bernal Díaz en un 28 de abril de ese mismo año, mientras las fuentes de Fray Bartolomé de las Casas y el capellán Juan Díaz señalan que fue el 1 de mayo.

⁶ Se han documentado más de 30 sitios arqueológicos en Cozumel, desde estructuras individuales hasta zonas de asentamiento de mayor tamaño, distribuidos en el litoral como en el interior de la isla [Batun 2009].

En ese tiempo, los isleños desarrollaron actividades económicas como la agricultura, la pesca, el comercio y la explotación de los recursos forestales [Antowich y César 1991], además se llevó a cabo un incesante repoblamiento. Desde 1848 se establecieron en Cozumel dos grupos de inmigrantes procedentes de Valladolid al caer este sitio en manos de los agresivos rebeldes. Un año después del arribo de este flujo migratorio a la isla fundaron el pueblo de San Miguel por decreto del gobernador yucateco Miguel Barbachano.⁷ La población dominante, los mestizos, según indican César Dachary y Arnaiz Burne [1998: 77], poseían “una cultura de contacto maya-europea, bilingües para hacer frente a su cotidianidad, aunque su lengua y vestimenta correspondía a la cultura de los blancos mayas”. La población mayoritaria en esa época fue yucateca debido al episodio bélico en la región.

Con la separación territorial de Yucatán y el establecimiento del actual estado de Quintana Roo en 1902, Cozumel ya estaba en proceso de conformarse como un punto importante en la franja caribeña peninsular. Las actividades agrícolas en la ínsula comienzan a posicionarse. La fruticultura y el cultivo de granos, el auge henequenero, la copra desde comienzos del siglo xx y el chicle (resina obtenida del árbol conocido como chicozapote) en la segunda década de los años veinte hacen sustentable el abastecimiento local, pero no permiten el desarrollo económico de la zona [Antowich y César 1991; Martínez 2007]. Pero ante el declive de las actividades económicas en diferentes momentos históricos surgen otras como la pesca y el turismo, a pesar de la crisis de los años treinta de la centuria pasada, donde una de sus consecuencias fue la desaparición del territorio y su restitución en 1935.⁸

⁷ Junto a esta disposición se estableció que el pueblo pertenecería al Partido de Tizimín pero el 19 de marzo de 1875 se separaron del mismo las poblaciones de Cozumel, Isla Mujeres, Puntachén, Holbox y Bacalar con sus respectivas municipalidades para añadirse al Partido de Mérida. Ya para 1880 se instituye el Partido de Progreso el 18 de agosto y se anexan a su jurisdicción Puntachén y las islas de Cozumel, Mujeres y Holbox. Una década después, el Partido de las Islas se erige el 28 de enero de 1891 con cabecera en Isla Mujeres e incluía Cozumel y Holbox con sus dependencias e islas subyacentes. Esta conformación política se mantuvo hasta la constitución legal de Quintana Roo, porción territorial que escindió de Yucatán el presidente Porfirio Díaz el 24 de noviembre de 1902 [Antowich y César 1991; César y Arnaiz 1998; Marín 2008].

⁸ La desaparición del territorio federal de Quintana Roo por decreto presidencial ordenó la anexión de la zona norte al estado de Yucatán y la del sur a Campeche. Esta interrupción ocurrió en dos ocasiones. La primera, cuando Venustiano Carranza lo ordenó de 1913 a 1915 a causa de la opresión ejercida por la burguesía yucateca para controlar

El crecimiento poblacional de la región,⁹ producto de la reactivación económica por la pesca y el turismo, posibilitaron el resurgimiento de Cozumel como isla paradisíaca, prístina y con un pasado maya evocado del imaginario social construido por aquellos que la visitaban [Marín 2008]. Esto se atribuye al turismo moderno, aunque si bien corresponde a las tres últimas décadas del siglo xx, los primeros referentes ocurren a mediados de la década de los años veinte. Así la isla se fue posicionando como un sitio de aventura para contados visitantes, atraídos por sus atractivos naturales que —junto con la presencia de inversionistas locales y extranjeros, la infraestructura portuaria y aérea, la creciente promoción del lugar, así como la apuesta del Estado mexicano por la modernidad— dieron el impulso a este municipio quintanarroense [Martínez 2007].

El viejo esquema de explotación intensiva de la selva comienza a menguar al igual que la actividad agrícola y se precisan de otras estrategias económicas. Es cuando la visión de pioneros como William Chamberlain armoniza con la de ciertos empresarios locales enfocados en la actividad turística, además de contar con la infraestructura necesaria, como el aeropuerto internacional desde 1943. El apogeo comercial del chicle originó las rutas marítimas que favorecieron los primeros arribos de turistas. Por si fuera poco, la revolución cubana de 1959 propició en los estadounidenses la búsqueda de nuevos espacios turísticos y de recreo en México, producto de la cercanía con Estados Unidos [Antowich y César 1991; Martínez 2007; Palafox y Zizumbo 2009].

El incremento del turismo generó fuentes de empleo que la población local no podía cubrir y, ante la demanda, migrantes yucatecos principalmente, al igual que de otras regiones (Veracruz, Campeche o el Distrito Federal), se establecieron en la ínsula para atender las necesidades y contribuir a la economía local. Tan sólo en 1960 se contabilizó a más de 7 500 cozumeleños, de los cuales 3 600 aproximadamente eran de origen yucateco, mientras que para 2010 había más de 79 500 habitantes, donde los yucatecos ocupaban el primer lugar de población inmigrante con más de 24 300

la exportación de los recursos agrícolas del territorio. La segunda, por mandato de Pascual Ortiz Rubio de 1931 a 1935, ante la imposibilidad de autosostenerse además de representar un gasto fuerte para el país. No obstante, la situación cambió durante el periodo cardenista cuando se ordenó su restitución a mediados de los años treinta [Antowich y César 1991; Martínez 2007].

⁹ Tan sólo en 1930 la población de San Miguel de Cozumel fue de 1 599 habitantes y representaba 73% del total de esa delegación. Para 1950 la población ascendía a 4 282 en 50 localidades; 20 años después había 12 622 habitantes distribuidos en 97 localidades [César y Arnaiz 1998].

[INEGI 1963 y 2012a]. La población de Cozumel es resultado del encuentro entre mestizos y mayas yucatecos de antaño que han convivido con otros habitantes de la península y demás estados del país.

La mayoría de los isleños habitan en San Miguel de Cozumel, cabecera municipal, que concentra la mayor infraestructura portuaria y de servicios para el turismo, como son los muelles para el arribo de cruceros y *ferrys*, un aeropuerto internacional, además de contar con hoteles, restaurantes, tiendas y un museo, entre otros. El desarrollo efectivo de la actividad turística en la costa occidental y en buena medida del litoral oriente,¹⁰ hacen de la isla el lugar ideal para el descanso y la recreación con un verdadero “toque mexicano”, donde las manifestaciones culturales están a la orden [Sánchez y Propin 2003]. Las áreas naturales como Chankanaab, la Reserva Ecológica Punta Sur y el Parque Marino Nacional Arrecifes de Cozumel, aunadas a los atractivos históricos y arquitectónicos prehispánicos o coloniales, hacen de Cozumel el enclave por excelencia del Caribe mexicano poco después de Cancún y la Riviera Maya [González y Palafox 2007; Martínez 2007].

APRENDIZAJES EN ITINERARIOS MIGRANTES

Sin bien el arribo de yucatecos al litoral costero del Caribe mexicano surge de una relación recíproca entre los migrantes y la población local quintanarroense, ésta se basa en una interdependencia parecida al éxodo de migrantes hacia Estados Unidos por la necesidad de mano de obra barata y mal remunerada para la industria de la construcción y la atención de servicios como guías turísticos, camareros, jardineros, mantenimiento, servicio doméstico o de limpieza, entre otros. Para el caso de la migración telchaqueña, el flujo de paisanos hacia zonas del sureste mexicano como Cozumel, Cancún o Playa del Carmen resultan evidentes desde su constitución como sitios turísticos paradisiacos del país. El turismo y los servicios ocupan una parte importante de la economía en Telchac Pueblo, y explican las “migraciones intermedias” hacia Mérida, Cancún o Cozumel [Be Ramírez 2010].

¹⁰ Los elementos naturales, sociales y culturales que caracterizan a Cozumel están distribuidos en cuatro zonas particulares de “apropiación turística”: norte, centro, sur y oriental. Para una mayor comprensión sobre esta tipología de aprovechamiento turístico, consúltense González y Palafox [2007] y Palafox y Zizumbo [2009].

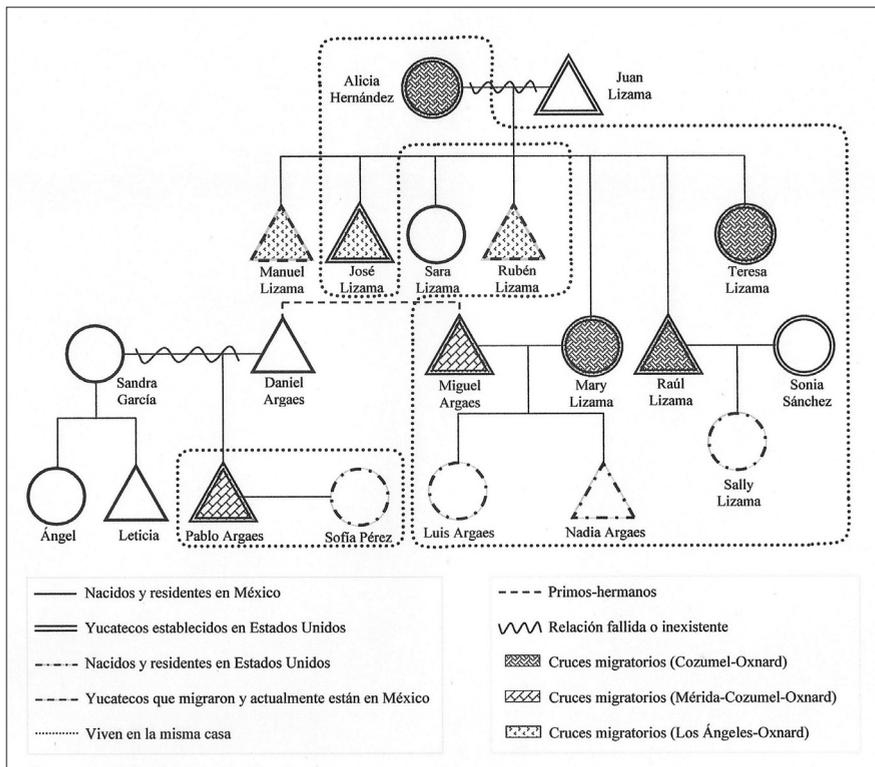
El caso que a continuación se aborda refiere a una familia extensa de telchaqueños, cuyos miembros articularon sus vidas a la dinámica migratoria. A través de ellos se conocerán los motivos y expectativas para dejar el terruño, los diversos cruces tanto al interior de la península yucateca como fuera de ésta rumbo hacia Estados Unidos, y la cotidianidad de los contextos a los que llegaron. Con cada uno de esos itinerarios se busca comprender la conexión entre las migraciones internas e internacionales, el capital social y humano que va conformándose entre los migrantes yucatecos junto con el papel de las redes sociales que entretejen y afianzan los lazos familiares y de paisanaje. Para iniciar este recorrido tomaré la experiencia de vida de la señora Alicia Hernández¹¹ quien en torno a su núcleo familiar se ha vinculado a la de otros telchaqueños (véase la figura 1).

A sus casi 50 años, la señora Alicia tomó la decisión de irse a Cozumel, pues el dinero que le enviaba desde Estados Unidos en aquel entonces Juan Lizama, su esposo, y su trabajo de modista junto con el urdido de hamacas en el pueblo no redituaban mucho. El señor Juan había emigrado hacía más de 30 años a la Unión Americana; Manuel, José y Rubén, los hijos mayores, siguieron sus pasos. Los tres llegaron a Los Ángeles, California, donde se encontraba su padre, pero según cuentan, no les gustó mucho el lugar y decidieron trasladarse a Oxnard porque “es más bonito”. En 1989, una economía inestable llevó a la señora Alicia a irse con sus tres hijos, Mary, Raúl y Teresa, a trabajar a la isla, donde llegaron a vacacionar en primera instancia por invitación de Sara, su hija mayor, quien ya vivía en Cozumel. El éxodo de la señora Alicia y sus tres hijos, desde los planteamientos de Fraga [1992], fue motivado, primero, por mejorar el ingreso familiar, después por un anhelo de superación.

El desacuerdo de su esposo por abandonar el pueblo y la amenaza de la pérdida de “sus derechos como esposa” no le impidió trasladarse a la isla. Ahí permaneció un año trabajando, primero en un restaurante por unos cuantos días, después como costurera y finalmente en un hotel como encargada de la lotería, auxiliar de las camaristas si requerían de algún artículo que hiciera falta en las habitaciones, como toallas o jabón, además de checar las entradas y salidas de los huéspedes para dejar en orden los cuartos. Quienes se escandalizaron por la nueva vida laboral de la mamá fueron Sara, su hija, y su esposo argumentando el “qué dirán” ante la mirada de amigos y conocidos de su poblado que estaban en Cozumel. Para la señora Alicia eso fue lo de menos, la situación económica apremiaba:

¹¹ Los nombres de los participantes fueron modificados conforme al principio de confidencialidad.

Figura 1



Cruces migratorios de los telchaqueños, tanto internos como internacionales.

[...] en la radio oí que solicitaban una ayudante de cocina en el restaurante Gambrinos y al otro día me fui. Me dice mi hija: —¿A dónde vas? Voy a pasear con tu suegra—, le dije, pero nomás fue la mentira que le eché. Fui a la calle, pedí el trabajo y me lo dieron. Al otro día ahí voy. Cuando se lo dije a mi hija puso el grito en el cielo, también su marido. Ellos alegaban que qué van a decir sus amigos cuando sepan que trabajo en un restaurante. Yo dije: pos que digan misa, ellos no me mantienen. Yo vine aquí y nos animaron a que nos quedemos, ¿qué vamos a buscar allá en el pueblo? (Ciudadana, entrevista realizada el 30 de julio de 2008.)

La ruptura de paradigmas en la señora Alicia sobre su papel como esposa, madre y mujer resulta contingente al espacio sociohistórico donde

se sitúa. Tal como lo ha demostrado Castellanos [2010], la movilidad de las nociones sobre las expectativas de género, el papel “apropiado” a hombres y mujeres entendido como una construcción social de lo masculino y lo femenino, se vuelve notoria en este caso al incursionar en el ámbito laboral. Durante esa época llegó a ganar entre 300 000 y 350 000 pesos quincenales¹² que complementaba con las propinas que le daban, aunque no era camarista. Por ello nunca descuidó sus empleos. A Telchac iba una vez al mes para resguardar su vivienda y sus pertenencias.

Después de un año sus hijos José y Rubén, al enterarse de su estancia en Cozumel, los “mandaron traer” hasta Oxnard para conocer la ciudad, pero principalmente para trabajar y ganar mejor “del otro lado”; su cruce fue sin documentos, con ayuda de un pollero y acompañados de Manuel, el mayor de la familia. La red de relaciones, sobre todo familiares, son cruciales para cruzar a Estados Unidos, pero también para amortiguar la experiencia migrante [Rodríguez *et al.* 2007].

En febrero de 1990, la señora Alicia atravesó la frontera entre Tijuana y San Diego, pagó 50 dólares al pollero por sus cuatro hijos y ella. Desde su llegada como indocumentada tuvo diversos empleos, como repartir el periódico de la localidad, el trabajo en el *field* o plantíos de brócoli y repollo, además en el deshierbe y en el empaque de la naranja en Santa Paula y Oxnard. Con su estatus de ciudadana, adquirida desde 2002, la vida de la señora Alicia se entretene en ambos espacios transnacionales. Sabe que Estados Unidos es un país de oportunidades, basta con tomarlas y hacerles frente. Actualmente con su pensión es posible invertir ese ingreso entre sus hijos y nietos para darles todo lo que no pudo anteriormente.

Quien siguió los pasos de la familia Lizama Hernández fue Miguel Argaes. Desde muy jóvenes tanto él como Mary, la hija de la señora Alicia, se enamoraron y la relación se formalizó con el tiempo. Al concluir una carrera corta de contaduría y desempeñarse como aduanero de insumos en una fábrica de galletas en la ciudad de Mérida a finales de los ochenta, cada fin de semana su ruta era ir al pueblo para “ver a la novia”. Cuando la familia de Mary decidió migrar a Cozumel y ante la imposibilidad de visitarla con frecuencia, optó por trasladarse a la isla, pues la lejanía de la capital yucateca con aquel sitio turístico representaba un fuerte desgaste físico y monetario al punto que renunció a su empleo. En Cozumel trabajó en el mismo hotel donde se encontraba la señora Alicia, ocupación que

¹² Alrededor de 140 dólares estadounidenses de aquel entonces.

mantuvo gracias al apoyo brindado por quien se convertiría con el paso de los años en su suegra:

[...] me fui [a Cozumel] porque a mi esposa la estaba enamorando en ese entonces y mi suegra, pos se fueron a trabajar allá y pues yo también me fui a trabajar a la isla. En ese entonces, mi suegra trabajaba en el hotel Presidente donde yo trabajé. Gracias a ella creo hasta tuvimos la oportunidad de trabajar, de entrar ahí pues usted sabe, palancas o como sea, uno va recomendado [...] ya con los trabajos vas aprendiendo el inglés poco a poco. Como estás con [los turistas] se te pegan algunas palabras, al menos escuchar como ellos lo dicen [...]. (Indocumentado, entrevista realizada el 29 de junio de 2008.)

La importancia de las redes de paisanaje, como el testimonio de Miguel, así como de hacerse de un capital social y humano, explica la continuidad del circuito migratorio entre los telchaqueños [Ceh Chan 2009; Massey 1999; Massey *et al.* 1991; Portes 2007]. Sin embargo, la pareja se separó, pues la familia de Mary emigró a Estados Unidos, Miguel permaneció en la isla por dos años trabajando en el mismo hotel, donde se inició en el sector de servicios. También se ocupó de la renta de motos para los turistas hablando un inglés básico para comunicarse con los extranjeros en el cobro de algún desperfecto que presentara el vehículo o en los accesorios. Vivir en el Caribe mexicano fue una época de bonanza, llegó a ganar hasta 150 dólares en un día sólo con la renta de motos y cubrir gastos de renta y comida, entre otras necesidades.

La movilidad económica experimentada forma una buena parte de la comprensión sobre emigrar a un nuevo destino [Fraga 1992; Quintal *et al.* 2011]. Al final, Miguel decidió regresar a Telchac Pueblo y atender una fondita que puso en el parque en compañía de su madre. Durante año y medio se dedicó a la venta de hamburguesas, perros calientes (*hot dogs*) y panuchos, entre otros antojitos, cuando surgió la oportunidad de cruzar la frontera, sin papeles y motivado por la aventura de migrar a la Unión Americana. A principios de la década de los noventa, a los 23 años de edad y con esa oportunidad, reunió el dinero para el pago del boleto de avión hasta Tijuana, por donde el coyote lo cruzó hasta llegar a Oxnard, donde ya se encontraban otros familiares.

En la ciudad localizó a Mary, pero su prioridad era el estudio, por lo tanto, el noviazgo quedó fuera de sus planes. Más tarde se reencontraron al laborar juntos en un restaurante de comida rápida (Carls Jr.). Luego de reanudar su relación de pareja decidieron casarse. A inicios del año 2000, por situaciones familiares la pareja retornó al pueblo; regresaron a Cozumel

donde Miguel trabajó en una joyería “enganchando” a los turistas, en una cocina económica que estableció y después en un local de venta de dólares, un negocio de los cuñados que viven allí y en el que el inglés le fue de mucha utilidad para desempeñarse en la actividad turística. Contar con un conocimiento mayor sobre el proceso migratorio permite a los que “se fueron” una incorporación efectiva a los ámbitos transnacionales [Rodríguez *et al.* 2007]. Actualmente, todos los integrantes de la familia de Miguel y Mary radican en Oxnard.

En el caso de Pablo, sobrino de Miguel, las causas económicas y el deseo de superación, como alude Fraga [1992], lo llevaron a dejar el pueblo para sostener su hogar, pues desde muy joven se consideraba como la “cabeza de la familia”. Su vida ha girado entre el trabajo, para ayudar a la economía familiar, y costearse los estudios. Su primera emigración fue a Cozumel, donde estuvo a finales de la década de los noventa, pues los sueldos en su comunidad no cubrían los pagos de la casa, los estudios y manutención de la familia. Las jornadas en las hortalizas con la cosecha del tomate, rábano y sandía, en la limpia de los surcos donde se siembra el henequén, y como pescador, entre otras labores, no fueron suficientes para cubrir las necesidades personales ni familiares. Trabajar y retornar a la escuela hasta donde se podía con el dinero ahorrado, le permitió estudiar unos semestres de la carrera de turismo, al mismo tiempo que se desempeñaba como encargado de cuentas por cobrar en un hotel ubicado en el centro histórico de Mérida.

Sus conocimientos de contabilidad, adquiridos durante la carrera, le permitieron desempeñarse en dicho puesto durante el tiempo que estuvo en la escuela, aunque el ingreso no era suficiente para mantener los estudios y vivir en la capital yucateca. Su necesidad de superarse y ser mejor persona llevó a Pablo a tomar la decisión de emigrar al extranjero. Por una invitación que le hizo una amiga nacida en Oxnard e hija de padres telchaqueños, resolvió irse en esa búsqueda de mejores oportunidades de vida. Su cruce indocumentado fue muy distinto a la de la señora Alicia y su tío Miguel. Con ayuda de su amiga, llegó a Tijuana e intentó pasar con un coyote, pero la patrulla fronteriza los deportó hasta Mexicali, lugar desconocido para él y sin contacto alguno para “cruzar” nuevamente. Pablo reflexiona y cuenta al respecto:

Puedo decir que mi llegada a Estados Unidos fue por motivos económicos [...] no puedo decir que es la mejor aventura que he tenido. Hay mucho sufrimiento al cruzar la frontera, no se lo deseo a nadie. Si yo pudiera dar un consejo, creo que es mejor que busque una forma de vida en México. Si no vienes de forma

legal y no vienes para prosperar, es mejor que busques una mejor forma de vida allá. Es muy peligroso el paso en la frontera porque no sabes en manos de quién caes y luego que puedes perder la vida. Para mí todavía es difícil asimilar por lo que pude haber pasado [...] estar en medio del desierto, con gente que no le importa más que tu dinero [...]. (Indocumentado, entrevista realizada el 2 de julio de 2008.)

Si bien migrar “al Norte” implica una decisión personal y familiar, para Pablo también se deben considerar los costos en los que se involucra la vida misma. En esa situación, las redes sociales no fueron eficaces para minimizar los riesgos y las consecuencias por emigrar [Ceh Chan 2009; Quintal *et al.* 2011]. Con mucha dificultad llegó a la ciudad de Oxnard, se hospedó en casa de unos familiares por unos días y obtuvo su primer empleo en los plantíos después de una larga espera a consecuencia de las lluvias. El trabajo realizado en Cozumel orientado al turismo en la atención a estadounidenses y europeos, le permitió adquirir nociones del idioma inglés [Rodríguez *et al.* 2007]. No obstante, a su arribo a Estados Unidos, también asistió a la escuela para mejorar su conocimiento sobre esa lengua en los cursos que allí se impartían.

Desde su estancia en octubre de 2000 ha buscado progresar para ayudar a su familia. La precariedad de los ingresos económicos en Telchac Pueblo no permiten una permanencia estable en el lugar. Por ello la urgencia de buscar un trabajo que complemente el gasto del hogar. Su incursión al ámbito laboral en Estados Unidos va desde el reciclaje de papel, aluminio y plástico, y el trabajo en la construcción, hasta desempeñarse en la restauración de madera natural en pisos, gabinetes de cocina y muebles, entre otros. Ellos le han valido para demostrar que las ganas de superarse y el esfuerzo por prosperar son el impulso para alcanzar cualquier meta. Hoy día cuenta con el apoyo de su pareja, una joven nacida en Estados Unidos cuyos padres de origen mexicano provienen del occidente (madre) y centro del país (padre).

Evidentemente, los motivos económicos constituyen una de las razones primordiales de los yucatecos para la migración local o al extranjero, pues los trabajos en el pueblo son poco remunerados, aunque algunos se dedicaran a las labores del campo, ya sea en el henequén o desyerbando los sembrados, establecieran un negocio propio (como la instalación de una fondita), realizaran trabajos de costura o urdieran hamacas e incluso buscaran opciones fuera de Telchac, como Mérida o Cozumel. La multiplicidad de causas y justificaciones entre los telchaqueños son el punto clave para migrar “al otro lado”: para subsistir, superarse, o lanzarse a la

aventura, a un escenario de profundas transformaciones donde pueden percibirse y reinterpretarse [Re Cruz 1996]. Algunos de estos cruces fueron directos a Estados Unidos, específicamente a Oxnard, mientras que otros fueron interregionales, es decir, a la capital yucateca o a otras entidades como se ha documentado en diversos estudios [Castellanos 2010; Fortuny 2004; Lewin 2007].

ALGUNAS IDEAS FINALES

El circuito regional migratorio en la Península de Yucatán sirve de bisagra para enlazar el éxodo de los yucatecos hacia escenarios locales y extranjeros. Ambos desplazamientos se sitúan con un mismo esquema, el cual permite comprender los procesos, dinámicas y fenómenos en el marco de las migraciones interregionales e internacionales. La migración de yucatecos hacia la costa oriental de la península para participar en la construcción de su infraestructura y en la atención inicial de los servicios turísticos, en un entorno fundamental donde los eventos sociales, económicos e históricos acontecidos en el sureste mexicano y el impacto del turismo entre los yucatecos —que migran a estas zonas paradisíacas, prístinas y de descanso— han contribuido a consolidar una región de marca mundial: el Caribe mexicano.

Esto ilustra cómo la socialización, aunado con la constante recreación cultural, admite la continuidad de prácticas, costumbres y tradiciones yucatecas, pero también nuevos conocimientos, experiencias y aprendizajes al confrontarse con otras maneras de “existir en el mundo”. Estar conectados transnacionalmente permite acortar las distancias en todo el hemisferio, pues es factible conocer lo que acontece en cada uno de los pueblos, ciudades y territorios nacionales. Eso proporciona en cada uno de los miembros y sus culturas la facultad creativa para reproducir, transformar, reinventar y singularizar su vida social ante el embate de la modernidad y los flujos globales de intercambio comercial, tecnológico, mediático y de consumo, entre otros.

En los encuentros de los migrantes yucatecos se manifiestan las nuevas formas de apropiarse y reinterpretar su mundo individual y comunitario. El caso de la familia extensa originaria de un municipio ex henequenero permite advertir el impacto del turismo en su cotidianidad. Uno de esos escenarios turísticos es la isla de Cozumel, en cuyo sitio se ha instalado un grupo importante de yucatecos que de manera óptima han vinculado su migración interna con la internacional. De ello se aprecian ciertos elementos que operan y continúan tanto dentro como fuera del país: el capital

social y humano aunado a la red de relaciones sociales. Se trata de la acumulación de saberes, prácticas, maneras de cruzar la frontera y contar con el apoyo familiar o del paisanaje para acoplarse al nuevo contexto.

La preparación y entrenamiento de estos migrantes telchaqueños reafirma la trascendencia de contar con redes sociales, familiares y de paisanaje para amortiguar la migración. La familia y los paisanos proporcionan el sostén para cruzar como indocumentados y contar con un lugar al cual llegar hasta capacitarse laboralmente, entre otros aspectos. Estos componentes provienen del capital que fue constituyéndose con el tiempo por las generaciones precedentes que refuerzan los lazos tejidos entre el lugar de origen y el destino. El ámbito laboral provee los conocimientos necesarios para desempeñarse en cualquier medio, además de fortalecer las nociones del idioma inglés, producto de residir en la isla y su utilización en Estados Unidos, aprovechando ambos espacios donde “se ganan los dólares”.

La discusión sobre el papel de las migraciones interregionales e internacionales y la acumulación de aprendizajes, habilidades y aptitudes que facilitan dejar el terruño e incorporarse en una nueva realidad social, constituyen el tratamiento dado a la experiencia de esta familia yucateca. La actividad turística en la costa caribeña quintanarroense es el punto de atracción para trabajadores provenientes principalmente del sureste mexicano, que construyeron, levantaron y que actualmente dan sustento a esa economía, una de las más importantes del país. La isla de Cozumel, Cancún o la Riviera Maya son un nicho de análisis y reflexión en el cual la presencia innegable de la cultura maya —además de las relaciones interétnicas, resultado de la diversidad en esos entornos— forma parte de la comprensión de las dinámicas en las que participan los individuos y sus culturas.

Si bien la puesta en marcha del turismo en México requiere de mano de obra para satisfacer las necesidades del visitante, lo agresivo del entorno en nada se diferencia de las presiones ejercidas del otro lado de la frontera. La inestabilidad de los empleos, las jornadas laborales extenuantes y los sueldos mal pagados son reflejo de la polarización social y económica experimentada por los migrantes, dentro o fuera de su país. Empero, la desigualdad generada por la exclusión y la marginación es confrontada con el capital social y humano acumulado por las migraciones sucesivas. La capacidad inventiva resurge entre los migrantes, en ese entendido, es posible convertir las condiciones de vida en oportunidades tanto de crecimiento y desarrollo personal, como familiar y social. Es la plasticidad con que los migrantes oscilan entre dos mundos: en origen y destino.

BIBLIOGRAFÍA

Antowich, Michel y Alfredo César Dachary

1991 *Historia de Cozumel*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Barajas, Frank P.

2001 *Work and Leisure in La Colonia: Class, Generation, and Interethnic Alliances among Mexicanos in Oxnard, California, 1890-1945*, tesis de doctorado. Claremont Graduate University. Claremont, California.

2007 An Invading Army: A Civil Gang Injunction in a Southern California Chicana/o Community. *Latino Studies*, 5(4): 393-417.

Batun Alpuche, Adolfo Iván

2009 *Agrarian Production and Intensification at a Postclassic Maya Community, Buena Vista, Cozumel, Mexico*, tesis de doctorado. University of Florida. Gainesville, Florida.

Be Ramírez, Pedro Antonio

2010 *Caminantes del Mayab: construcción de identidades entre migrantes de Telchac Pueblo, Yucatán/Oxnard, Ventura, California*, tesis de maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Chihuahua.

Bourdieu, Pierre

1986 The Forms of Capital, en *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, John G. Richardson (ed.). Greenwood. Nueva York: 241-258.

Castellanos, M. Bianet

2010 *A Return to Servitude. Maya Migration and the Tourist Trade in Cancún*. University of Minnesota. Minneapolis, Minnesota.

Ceh Chan, Dalia

2009 Redes y capital social como estrategia migratoria, en *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Ligia Sierra Sosa (coord.). Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdez. México: 149-176.

César Dachary, Alfredo y Stella Maris Arnaiz Burne

1998 *El Caribe mexicano: una frontera olvidada*. Universidad de Quintana Roo/Fundación de Parques y Museos de Cozumel. México.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia y María Leticia Rivermar Pérez

2008 El ciclo histórico de las migraciones en el municipio de Pahuatlán, Puebla. *Estudios Sociales* (4), diciembre: 115-147.

Durand, Jorge

1988 Circuitos migratorios, en *Movimientos de población en el occidente de México*. Thomas Calvo y Gustavo López (coords.). Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines/El Colegio de Michoacán. México: 25-49.

Durin, Séverine (coord.)

2008 *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

Fortuny Loret de Mola, Patricia

- 2004 Transnacional Hetzmek: entre Oxkutzcab y San Pancho, en *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*, Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda (eds.). Universidad Pedagógica Nacional, Mérida/The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública. Mérida, Yucatán: 225-254.

Fraga, Julia E.

- 1992 La migración yucateca hacia la franja turística del Caribe mexicano. Sobrevivencia o superación. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 7(183), julio-agosto-septiembre: 55-59.

Gabbert, Wolfgang

- 2004 Sobre amigos y enemigos: la Guerra de Castas y la etnicidad en Yucatán, en *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán*, Juan A. Castillo Cocom y Quetzil E. Castañeda (eds.). Universidad Pedagógica Nacional, Mérida/The Open School of Ethnography and Anthropology/Secretaría de Educación Pública. Mérida, Yucatán: 61-90.

González Herrera, Manuel y Alejandro Palafox Muñoz

- 2007 Conflictos geoespaciales del sistema de turismo en Cozumel, México. *Retos Turísticos*, 6(1): 31-36.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

- 1963 *VIII Censo General de Población 1960. Quintana Roo, Territorio*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México.
- 2010 *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del cuestionario básico. Yucatán*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México.
- 2012a *Anuario Estadístico de Quintana Roo 2012*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México.
- 2012b *Anuario Estadístico de Yucatán 2012*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México.

Lewin Fischer, Pedro

- 2007 Yucatán as an Emerging Migrant-Sending Region, en *Mayan Journeys. U.S.-Bound Migration from a New Sending Community*, Wayne Cornelius, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fischer (eds.). University of California/Center for Comparative Immigration Studies-UCSD. San Diego, California: 1-26.

Lozano Ascencio, Fernando

- 2002 Interrelación entre la migración internacional y la migración interna en México. *Papeles de Población*, 8(33), julio-septiembre: 82-100.

Macossay V., Mauro y Ma. Eugenia Castillo B.

- 1986 *Telchac Pueblo: una comunidad henequenera*. Universidad Autónoma de Chapingo. México.

Marín Guardado, Gustavo

- 2008 Territorio y resistencia, integración mercantil y producción del espacio turístico en Quintana Roo: trayectorias y transformaciones del mundo maya, en *Turismo, identidades y exclusión*, Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca (comps.). Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos. México: 97-141.

Martínez, Claudia Inés

2007 *Tipología de los sitios costeros con usos turístico y recreativo en la isla de Cozumel, México*, tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras. Posgrado en Geografía. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Martínez Casas, Regina

2007 *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

Massey, Douglas S.

1999 Why Does Immigration Occur? A Theoretical Synthesis, en *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind (eds.). Russell Sage Foundation. Nueva York: 34-52.

Massey, Douglas S. et al.

1991 *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza. México.

Palafox Muñoz, Alejandro y Lilia Zizumbo Villarreal

2009 Distribución territorial y turismo en Cozumel, Estado de Quintana Roo, México. *Gestión Turística* (11), junio: 69-88.

Partida Bush, Virgilio

2006 *Migración interna en México. Una perspectiva multirregional*, tesis de doctorado. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pérez-Campuzano, Enrique y Clemencia Santos-Cerquera

2013 Tendencias recientes de la migración interna en México. *Papeles de Población* 19(76), abril-junio: 53-88.

Pimienta Lastra, Rodrigo y Martha Vera Bolaños

2005 *Dinámica migratoria interestatal en la República mexicana*. El Colegio Mexiquense. Estado de México.

Portes, Alejandro

1998 Social Capital: its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology* (24): 1-24.

2007 Un diálogo Norte-Sur: el progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones, en *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.). Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México. México: 651-702.

Quintal Avilés, Ella Fanny et al.

2011 Mayas en movimiento: movilidad laboral y redefinición de las comunidades mayas de la Península, en *La movilidad migratoria de la población indígena en México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. II, Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 304-415.

Re Cruz, Alicia

1994 Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes de Yucatán. *Nueva Antropología*, 14(46), septiembre: 39-48.

- 1996 Una comunidad maya de Yucatán: transformación social y expresión simbólica. *Revista Española de Antropología Americana* (26): 167-181.
- 2006 Turismo y migración entre los mayas de Yucatán. Las nuevas milpas de Chan Kom. *Revista Española de Antropología Americana* 36(1): 149-162.
- Rodríguez, Andrea, Jennifer Wittlinger y Luis Manzanero Rodríguez**
- 2007 The Interface between Internal and International Migration, en *Mayan Journeys. U.S.-Bound Migration from a New Sending Community*, Wayne Cornelius, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fischer (eds.). University of California/Center for Comparative Immigration Studies-UCSD. San Diego, California: 73-88.
- Sánchez Crispín, Álvaro y Enrique Propin Frejomil**
- 2003 Dependencias regionales del turismo en la isla de Cozumel. *Cuadernos de Turismo* (11), enero-junio: 169-180.
- Tec Chi, Santos A.**
- 1981 *Monografía de Telchac Pueblo, Yucatán*. Secretaría de Educación Pública/ Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Yucatán. Mérida, Yucatán.
- Velázquez-Hernández, Emilia**
- 2013 Migración interna indígena desde el Istmo veracruzano: nuevas articulaciones regionales. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 11(2), julio-diciembre: 128-148.

Recepción: 4 de julio de 2014.

Aprobación: 15 de enero de 2015.

Evolución de la comunicación vocal y su papel en la estructuración del espacio social y bioacústico en prosimios: una aproximación biosemiótica

María G. Méndez-Cárdenas

Posdoctorante por la Coordinación de Humanidades
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Luis Alberto Vargas

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *El presente artículo es una revisión de los estudios de comunicación vocal llevados a cabo en prosimios; primates monógamos con sistemas sociales de tipo “solitario” considerados los más primitivos, es decir, sus capacidades sociales se aproximan a las condiciones ancestrales del grupo en cuestión. Trabajos ya publicados y recientes, con datos aquí presentados, sobre una de las especies, el lémur deportivo, servirán como introducción al tema de la evolución de la comunicación vocal de los primates y su papel como reguladora de las interacciones sociales que se presentan en diferentes espacios territoriales y nos permitirán establecer puentes entre disciplinas como la lingüística, la semiótica, el comportamiento social y la teoría evolutiva.*

Presentaremos una breve revisión de las hipótesis sobre la evolución de la comunicación y la función de las vocalizaciones en un sistema social monógamo caracterizado por una alta territorialidad. Analizaremos si la estructura acústica se asocia con algún entorno o conducta, es decir, si es una señal referencial, qué tipo de información conlleva y cómo se relaciona esto con una función y significado contextual “representacional” utilizando dos modelos: el cooperativo y el competitivo, tanto para datos observacionales como experimentales.

Con base en estudios de paternidad, discutiremos si la teoría de selección de parentesco —la cual ha sido utilizada por Tecumseh Fitch para explicar cómo emergió un sistema de comunicación confiable— generó el desarrollo de una atención coordinada y una comunicación “honestas” (creíble o convincente) en prosimios, el cual pone de manifiesto la presión selectiva sobre las señales acústicas coordinadas. La forma como esto ocurrió es un tema central de las teorías del lenguaje y de su origen. Si las vocalizaciones sirven como reguladoras de la estructuración del espacio social y ecológico, éstas se asociarían a contextos específicos y territorios definidos por su uso.

Mostraremos cómo se efectúan los análisis sobre la estructura vocal de llamados durante la emisión y percepción, desde un enfoque biosemiótico. Examinaremos si las unidades mínimas de información o unidades vocálicas están concatenadas en un sistema protosintáctico como el reportado en otros primates. Finalmente analizaremos hasta qué punto la comunicación animal cumple con las funciones del modelo estructuralista del lenguaje de Jakobson y con las características lingüísticas propuestas por Hockett.

PALABRAS CLAVE: *comunicación vocal, primates, sintaxis, semiótica, evolución.*

ABSTRACT: *This article provides a review of the studies carried out regarding the vocal communication conducted in prosimians; the monogamous primates with “solitary” social systems are considered the most primitive kind, that is to say, their social skills are closer to the ancestral conditions of the group in question. Data presented here, from previously published and recent works on one of the species: the sportive lemur, serves as an introduction to the topic of the evolution of vocal communication in primates, along with its role as a regulator of social interactions that occur in different territorial areas and allow us to build bridges between disciplines such as linguistics, semiotics, social behavior and evolutionary theory.*

The paper presents a brief review of the hypotheses of the evolution of communication and the role of vocalizations in a monogamous social system characterized by high territoriality. We also consider whether the acoustic structure is associated with a specific environment with behavior, that is to say, it means, if it is a reference signal, what type of information is involved and how does this relate to a function and how it is “representational” regarding the contextual meaning through the use of two models: the cooperative and the competitive, regarding both observational and experimental data.

Based on studies of paternity, we discuss whether the theory of kin selection—which was used by Tecumseh Fitch to explain how a trustworthy communication system emerged—generated the development of a coordinated care and “honest” (credible or convincing) communication in prosimians, thus highlighting the selective pressure on the coordinated acoustic signals. How this happened is a central theme regarding the theories of language and origin. If vocalizations serve as regulators of social and ecological structuring of space, then they would also be associated with specific contexts and the territories defined by their use.

We show how the analysis of the vocal structure of calls is carried out—during the broadcast and perception—using a biosemiotic approach. We examine whether the smallest units of information, or vowel units, are concatenated into a proto-syntactic system as reported in other primates. Finally, we discuss how animal communication fulfills the functions of Jacobson’s structuralist model of language, along with the linguistic characteristics proposed by Hockett.

KEYWORDS: *voice communication, primates, syntax, semiotics, evolution.*

That which distinguishes man from the lower animals is not the understanding of articulate sounds, for, as every one knows, dogs understand many words and sentences... It is not the mere articulation which is our distinguishing character, for parrots and other birds possess this power. Nor is it the mere capacity of connecting definite sounds with definite ideas [...] The lower animals differ from man solely in his almost infinitely larger power of associating together the most diversified sounds and ideas; and this obviously depends on the high development of his mental powers.

CHARLES DARWIN, 1871, *The Descent of Man*¹

INTRODUCCIÓN

Comprender las reglas que vinculan la comunicación y el comportamiento social que, a su vez, está influido por los patrones espaciales de distribución de los recursos alimenticios y por la amenaza de los depredadores [Crook y Gartlan 1966; Crook 1970; Scheumann *et al.* 2007], es un prerrequisito esencial para discernir cómo pudo evolucionar un sistema de comunicación entre los primates [McComb y Semple 2005]. Dentro de los factores sociales, ecológicos y de curso vital que contribuyen de manera importante en la variación de los sistemas sociales [Kappeler 1997; Fuentes 2002], la comunicación vocal juega un papel primordial como reguladora de las interacciones sociales y sus mensajes contienen información sobre el medio externo e interno del individuo. Especialmente en primates, el interés en los sistemas de parejas ha sido un aspecto central en estudios de la evolución de la organización social [Schaik y Dunbar 1990; Jolly 1998; Palombit 1999; Schaik y Kappeler 2003]. Un atractivo de los estudios sobre parejas como unidad social se debe al alto índice de especies de primates que viven en pares, así como a su semejanza con la típica organización social en humanos de países industrializados del occidente [Lovejoy 1981].

El lazo de pareja es considerado la unidad basal en modelos evolutivos de muchas sociedades de primates [Fuentes 2002] que evolucionó en varias ocasiones de forma independiente. Su análisis contribuyó a la búsqueda de orígenes evolutivos y de presiones selectivas similares que llevaron a los machos a copular con una sola hembra y cómo esta unión influyó en la adecuación individual [Rasmussen 1981]. En la literatura primatológica, los vínculos entre adultos son descritos como relaciones predecibles estimadas por la tasa de interacción afiliativa, los grados de proximidad y de reciprocidad entre dos individuos [Hinde 1983; Krebs y Davies 1997]. Uno

de los despliegues vocales más interesantes son los duetos que se dan sobre todo en aves y primates, en su mayoría con sistemas monogámicos. En este artículo se analizarán las diferentes funciones de dichos duetos.

El repertorio vocal específico para cada sexo (véase la figura 1) y la individualidad vocal reportada en *Lepilemur edwardsi* [Rasoloharijaona *et al.* 2006] permitió comprobar la estructura y probar experimentalmente la función de los duetos. Con los experimentos de *playback*¹ aquí presentados y el estudio descriptivo sobre la conducta y las interacciones vocales [Méndez y Zimmermann 2009] por primera vez en un prosimio nocturno se pusieron a prueba dos de las hipótesis más controversiales del funcionamiento del dueto: la defensa conjunta de territorio y la atracción y defensa de pareja. Ambas hipótesis se propusieron para explicar el origen y la evolución de los duetos en aves territoriales y primates con vida en pareja.

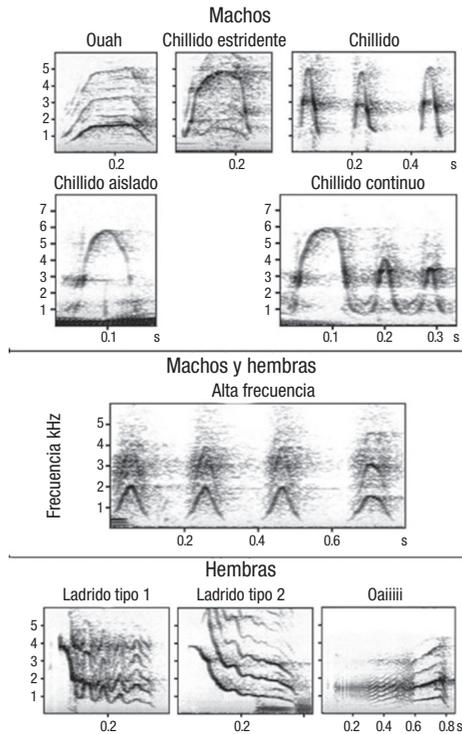
El paradigma del *playback* se utiliza para determinar si los individuos discriminan variantes de llamados en una forma significativa funcional [Snowdon 1997] respondiendo conductualmente al estímulo. Estudios sobre la percepción de los llamados indican cómo la variación acústica es clasificada dentro de categorías funcionales con significado para el receptor. Esto nos provee algunas pistas sobre el contenido informativo de las señales [Hauser 1998]. Existen pocos experimentos sobre comunicación vocal en primates en condiciones naturales que hayan examinado cómo la información típica de la especie está codificada en la estructura de dichos signos vocales de los primates [Robinson 1979; Ghazanfar *et al.* 2001]. Es necesaria información sobre cómo los primates perciben estos llamados y los clasifican, nuestro estudio contribuyó a llenar este vacío.

A los duetos los podemos considerar como sistemas cohesivos de comunicación (consorcio), resultado de la conducta adaptacional plástica para resolver y evitar conflictos conespecíficos y heterospecíficos. Consorcio define a un grupo de organismos conectados vía relación de signos [Kull 2010]. A la estructura de relación espacio-temporal de un consorcio se le llama *cronotopo* [Bakhtin 1986]. Así, un grupo de individuos es un consorcio si se mantienen juntos mediante lazos comunicativos, es decir, a través de signos: semiosis [Malavasi *et al.* 2013]. La semiosis es cualquier forma de actividad, conducta o proceso que involucre signos, incluyendo la creación de un significado y una propiedad emergente de nuestro universo. La biosemiótica es un intento por integrar los descubrimientos de la biología y la semiótica, que estudia la producción, acción e interpretación

¹ Reproducción de la grabación de una señal acústica de los monos realizada por los investigadores con el fin de analizar sus respuestas.

de los signos en el reino físico y biológico [Emmeche 2003], es decir, las bases biológicas de todos los signos y su interpretación.

Figura 1



Repertorio vocal de *Lepilemur edwardsi* reportado por Rasohalarihaona *et al.* [2006] modificado.

ANTECEDENTES

Sistema de comunicación en despliegues coordinados

Muchas aves y primates monógamos realizan despliegues vocales conjuntos denominados duetos [Thorpe 1972; Farabaugh 1982; Haimoff 1986; Malacarne *et al.* 1991; Hall 2004]. Los duetos representan una forma de comunicación acústica interactiva en los cuales un compañero sexual coordina sus vocalizaciones en el tiempo con las de su pareja [Wickler 1980; Wickler y Seibt 1982]. Este llamado interactivo de parejas sexuales ocurre de forma repetida y predecible en el tiempo [Langmore 2002]. Se han identificado duetos en más

de 200 especies de aves [Thorpe 1972; Kunkel 1974; Farabaugh 1982]. Además, la mayoría de los primates monógamos, como indris, tásidos, gibones, siamangs, monos titi y langures Mentawi despliegan duetos [Marshall y Marshall 1976; Tilson y Tenaza 1976; Haimoff 1986; Pollock 1986; Robinson, *et al.* 1987; Geissmann 1999; Nietsch 1999; Müller y Anzenberger 2002].

La evolución de los duetos en grupos filogenéticamente independientes sugiere que la selección para formar duetos es intensa [Helvesen 1980]. Tanto en aves como en primates se sugiere que los duetos fortalecen los lazos de pareja. Sin embargo, se conoce muy poco sobre la presencia y función de los duetos en mamíferos. En tásidos se comprobó que los duetos juegan un papel importante para la comunicación intraespecífica [Nietsch 1999] y probablemente para la atracción de la pareja y su defensa [Nietsch 2003]. Diversas hipótesis funcionales se han puesto a prueba para explicar la evolución de los duetos. El modelo de reunión de pareja reproductiva, para coordinar y sincronizar actividades reproductivas, se predice ocurriría sólo durante el periodo de apareamiento en ranas [Tobías *et al.* 1998], en sapos [Bush y Bell 1997] y en aves [Stokes y Williams 1968].

El modelo de defensa de la pareja en aves predice que los machos que protegen y retienen a las hembras son acústicamente más responsivos hacia los llamados de ella y hacen duetos cuando un macho intruso está presente [Sonnenschein y Reyer 1983]. El modelo de reunión de pareja se explica en los primates con sistemas cohesivos de pareja quienes invierten más tiempo *dueteando* por las mañanas, cuando las familias se juntan para dormir, y menos por las tardes, cuando comienzan el forrajeo [MacKinnon y MacKinnon 1980; Nietsch 2003].

Estudios del modelo de defensa coordinada del territorio en aves [Topp y Mennil 2007] muestran que después de la reproducción, las parejas mantienen la reciprocidad comunicativa, lo cual apoya la hipótesis de que los duetos son un despliegue cooperativo que permite defender los recursos ante otros rivales, coordinando la defensa entre parejas [Seibt y Wickler 1977; Hall 2000; Mulder *et al.* 2003; Rogers *et al.* 2006]. En primates con sistemas cohesivos y de pareja se estima que los duetos sirven para expulsar a vecinos o desconocidos de un territorio ocupado [Haimoff y Gittins 1985], o cuando un grupo se aproxima o cruza la frontera de otro grupo [Pollock 1975], lo cual indica que puede funcionar como una declaración territorial, vinculada a sitios prominentes del medio ambiente [Wickler 1976].

¿Qué es un sistema social en primates?

Un sistema social incluye tres factores interconectados: la organización social relacionada con el tamaño del grupo, la composición sexual o proporción

entre hembras y machos, y la cohesión social (qué tan cercanos espacialmente se encuentran los miembros de la unidad social) [Müller y Thalmann 2000; Kappeler y van Schaik 2002]. La estructura social se relaciona con las alianzas y el patrón de las interacciones sociales, mientras que el sistema reproductivo o de apareamiento tiene correspondencia con el comportamiento sexual y reproductivo [Emlen y Oring 1977] y un componente genético, que describe el éxito reproductivo [Clutton-Brock 1989; Kappeler y Van Schaik 2002]. Como sistemas sociales, existen los monogámicos (pareja), poliándrico (uni-hembra), poligínico (unimacho), polígamos (múltiples machos y hembras) y pueden ser de tipo cohesivo, fisión-fusión, alianzas macho-hembra, asociaciones patrilineales o matrilineales y sin uniones, es decir, dispersos y solitarios [Clutton-Brock y Harvey 1977; Müller y Thalmann 2000].

La diversidad de los sistemas sociales en primates es enorme y ésta también se presenta dentro de una misma especie, lo cual demuestra no sólo una inercia filogenética (homologías) o “causas últimas”, sino también un componente ecológico adaptativo (analogías) o “causas próximas”. Estudios científicos apoyan la idea de que el tipo y la intensidad de la competencia por alimentos tiene implicaciones importantes para delimitar el tamaño del grupo, así como el comportamiento social, las relaciones de dominación y los patrones de dispersión en primates [Koenig 2000; Stevenson y Castellanos 2000]. Según Lehman [2006] las restricciones cognitivas pueden limitar el tamaño del grupo.

En cuanto al sistema de apareamiento debemos aclarar que la teoría de la selección sexual asume que ésta actúa de manera diferente para cada sexo. Es decir, si la “mayor” inversión energética para la reproducción la hace la hembra, es ella quien escoge al macho e intenta que éste invierta en el cuidado parental pero, a su vez, el macho tratará de escaparse y seguir copulando [Trivers 1972] sentando así las bases para el conflicto de intereses entre machos y hembras. Darwin [1871] consideraba que la selección sexual tenía dos componentes: la competencia por cópulas y la selección de pareja; centró sus explicaciones en la competencia intrasexual.

Los modelos sociobiológicos sugieren que la monogamia ocurre sólo si los beneficios en la adecuación (supervivencia de los adultos y éxito reproductivo: supervivencia de las crías) pueden compensar a los machos por los costos de perder cópulas adicionales [Trivers 1985; Maynard 1991]. Sin embargo, estudios genéticos de paternidad en sistemas monogámicos de aves y algunos mamíferos señalan un alto porcentaje de cópulas extra-pareja en el caso de las hembras, y una baja certeza en la paternidad de los machos, lo cual pone en evidencia cierta promiscuidad de las hembras. Lo anterior sugiere explicaciones alternas como mecanismos conductuales

que funcionen como contra estrategias al infanticidio, en el que los machos no puedan discernir entre sus crías y las ajenas. Estas acotaciones darían mayor énfasis al conflicto intersexual, que sigue jugando un papel poco relevante en la teoría de selección sexual [Stumpf *et al.* 2011].

¿Cómo han evolucionado los sistemas de comunicación?

La variación en la comunicación vocal puede explicarse por diversos factores como el medio ambiente acústico [Wiley y Richards 1978], las propiedades físicas de la transmisión del sonido y sus implicaciones en la evolución del diseño del signo [Wiley 1991; Tubaro *et al.* 1993], los mecanismos perceptuales y las estrategias de respuesta [Naguib y Wiley 2001]. Entre los primates, los llamados pueden contener información sobre especies y poblaciones, pero también del estatus del individuo y los referentes externos [Cheney y Seyfarth 1980; Zimmermann *et al.* 1995; Hauser 1996]. Además, la variación morfológica del órgano fonatorio, por ejemplo, el hueso hioideo [Schön 1971], la tráquea [Fitch 1999], los sacos aéreos y laríngeos [Hewitt *et al.* 2002], determina las características del sonido, así como la capacidad de aprender nuevos repertorios vocales [Catchpole y Slater 1995; Janik y Slater 2000]. Sin embargo, numerosos estudios en mamíferos sugieren que los rasgos genéticos juegan un papel predominante para determinar la estructura acústica de los llamados [Jürgens 1979; Gautier y Gautier 1977].

A pesar de la importancia que pueden tener los factores genéticos en la comunicación vocal, otro aspecto fundamental son los estudios que exploran las reglas que vinculan la comunicación vocal con el comportamiento social [McComb y Semple, 2005], que han propuesto que las vocalizaciones o llamados tienen distintas funciones como agrupar a los compañeros, aumentar la cooperación, mantener alejados a los rivales y reducir los conflictos [Marler 1968]. Dunbar [2003] propuso que el lenguaje surgió como una forma de mantener los lazos sociales en grupos cada vez mayores. Aunado a ello, el nivel de sociabilidad puede determinar el tipo de intercambios vocales y su complejidad [Freeberg 2006].

En contraste Libermann y Corballis [Christiansen y Kirby 2003] sostienen que el advenimiento del bipedalismo fue el primer paso hacia la evolución del lenguaje, debido a las adaptaciones cerebrales que se originaron y dieron lugar a la capacidad de aprender secuencias de movimientos más complejos y de mayor procesamiento. Hauser y Fitch [2003] proponen que los mecanismos que subyacen a la producción y percepción del habla en humanos también las compartimos con otros mamíferos y que no evolucionaron para las funciones actuales del lenguaje sino para

otras aplicaciones cognitivas y sociales, como la orientación espacial y el forrajeo [Hauser *et al.* 2002] en un antepasado común entre el humano y el chimpancé. Esto sugiere que quizás la recursividad pudo surgir de otros dominios como el de la orientación espacial, llevando así esta característica de un dominio específico del lenguaje a uno más general de tipo cognitivo, y plantea que la recursividad que dio origen al lenguaje debió ser la única del pasado humano o bien un producto secundario de otros tipos de reorganización neuronal. Los autores hacen énfasis en la necesidad de realizar estudios comparativos para probar ambas hipótesis.

La biosemiótica en el estudio de la comunicación

La biosemiótica pretende usar conceptos semióticos para contestar preguntas sobre la emergencia del significado biológica y evolutivamente, sobre la intencionalidad y el mundo psíquico; concibe la evolución de la vida y de los sistemas semióticos como dos aspectos de un mismo proceso [Vidales 2009]. Su relevancia para la comunicación es investigar los orígenes del fenómeno semiótico y establecer un puente entre las humanidades y las ciencias naturales para superar el falso dualismo entre cultura y naturaleza a través del entendimiento de la relación entre la “naturaleza interna y externa” [Hoffmeyer *apud* Kull 1999].

En el estudio de la comunicación, la semiótica se encarga de comprender el intercambio simbólico, y como el símbolo es equívoco, el estudio de la semiótica debe ser de carácter interdisciplinario. Carles Riba [1990] se da a la tarea de integrar teoría y método de la etología en el estudio de la psicología animal, utilizando como herramienta la semiótica de Charles Sanders Peirce como una lógica de la acción. Según la teoría de Peirce [1998] el signo es una pragmática formada por conceptos de índole formal y, en cierta medida, vacíos de contenido, aun cuando es una de sus ventajas. El mismo Peirce afirmó que sus términos no podían permanecer vacíos y que era necesario proporcionar a los conceptos un contenido conductual: “psicologizar la pragmática” [1998].

Morris, en su libro *Fundamentos de la teoría de los signos* [1938], planteaba que si la conducta es un símbolo, entonces su significado serán las acciones que el animal haga en función del ambiente donde se desarrolle (contexto). Cuando el hecho pertenece al pasado, el significado de la conducta es referencial, si es futuro, el significado es funcional. Con ambas dimensiones se obtiene un repertorio de significados o repertorio vocal y el etograma para la especie no sólo en cuanto a su forma y estructura, sino en lo que respecta a la función de los signos. En el caso de los coros o

vocalizaciones sincronizadas, éstas tienen una estructura similar a las de las biofonías descritas por Krause [1987], en las cuales las especies vocalizan al mismo tiempo pero cada vocalización es claramente distinguible, porque los individuos utilizan diferentes intervalos de frecuencias o tiempos. La estructura biofónica aprovecha un importante código en las comunidades acústicas: el solapamiento de vocalizaciones pudiera tener un significado agonístico en el cual se reduce la emisión del sonido [Dabelsteen *et al.* 1997]. Los individuos quebrantan el código cuando señalizan con un patrón tipo antagonista o cuando forman un nuevo código complementario. En contraste, los individuos forman el código mientras alternan el tiempo de sus vocalizaciones de tal forma que no se crean cacofonías.

*Características lingüísticas que comparten
primates humanos y no humanos*

A diferencia del lenguaje en primates no humanos, el lenguaje humano tiene una doble articulación [André Martinet 1960], es decir, un enunciado se puede descomponer en unidades significativas que a su vez pueden fragmentarse en otras menores no significativas. Hockett [1958] denomina a esta característica “dualidad de patrón”, y considera que es uno de los universales lingüísticos. Un mensaje de una lengua natural se construye por medio de segmentos mínimos en dos niveles: la primera articulación del lenguaje sirve para formar enunciados constituidos por “unidades significativas” mínimas o monemas. La segunda está constituida a partir de “unidades distintivas sin significación” o fonemas.

El signo por excelencia es el signo lingüístico y sus características son las siguientes: está dotado de contenido semántico (significado) y de expresión fónica (significante). Une un concepto y una imagen acústica [Saussure 1986]. Los dos aspectos son concomitantes, lo cual se pone de manifiesto en que no hay uno sin el otro. La relación entre significante y significado es arbitraria y necesaria al mismo tiempo. El signo y el enunciado lingüístico se desarrollan en el tiempo, es decir, dos unidades no pueden encontrarse en el mismo punto de la cadena oral, la posición de las unidades es distintiva. Esta característica permite distinguir sistemas como la lengua, cuyo dominio es el tiempo, de sistemas visuales, donde los signos se organizan en el espacio. Hockett [1960] aísla 13 particularidades que singularizan al lenguaje y lo distinguen de otros sistemas de comunicación, e identifica nueve, incluida la *semantividad* como compartida con otros organismos y cuatro como únicas del ser humano: 1) la doble articulación o dualidad de patrón antes descrita; 2) el desplazamiento: significados

sobre el pasado y futuro o referentes distantes que pueden ser comprendidos; 3) la productividad: nuevas manifestaciones pueden ser rápidamente acuñadas y comprendidas y, 4) la transmisión tradicional: los lenguajes se aprenden y no están genéticamente codificados.

En 1963, Hockett incluyó tres más: la prevaricación, la reflexividad y la habilidad para aprender otras lenguas. Jakobson [1960] determinó las funciones del lenguaje como: 1) denotativa, cognitiva o referencial: orientada al referente, evita confusión entre signo y objeto; 2) expresiva o emotiva: centrada en el hablante, es la manifestación espontánea de emociones de carácter o sociales; 3) conativa o apelativa: centrada en el oyente, se dirige a la inteligencia que organiza la acción en común o la afectividad del receptor, movilizándolo a la participación; el mensaje es un condicionamiento a través de estímulos asociados; 4) fática: asegura el contacto entre el hablante y el oyente, son las formas ritualizadas para prolongar la conversación, hacer presencia y acentuar la adhesión al grupo; el referente es la comunicación; 5) metalingüística: se usa el lenguaje para analizarlo y definir el sentido de los signos remitiéndolo al código del cual extrae su significación y, 6) poética: orientada al mensaje, el cual se convierte en su objeto o referente.

Son varios los trabajos que han tratado de documentar las indudables dotes simbólicas de especies no humanas [Herman *et al.* 1984; Savage-Rumbaugh *et al.* 1993; Arnold y Zuberbühler 2006] y más escasos, en cambio, los que han intentado documentar cualidades de tipo combinatorio que pudieran ser razonablemente interpretadas como precursoras de las sintaxis lingüística. Un estudio donde se analizan vocalizaciones concatenadas en monos Campbell llevada a cabo por Ouattara *et al.* [2009] demuestra que la evolución de una morfología acústica compleja inició en los primates mucho antes de la emergencia en los homínidos, y precede a la evolución de la comunicación intencional. En ese estudio los autores encuentran que las unidades vocales, codificadas en secuencias, están relacionadas con seis contextos específicos, es decir, los individuos siguen un número de reglas cuando concatenan secuencias, y las probabilidades de transición entre tipos vocales no son aleatorias, ni lo es la adición de llamados específicos a secuencias preexistentes para formar una secuencia diferente, o la combinación de secuencias para formar una tercera.

Los autores concluyen que estos primates superaron las restricciones de control vocal a través de la organización combinatoria de secuencias, que el orden de los elementos es importante para reconocer el mensaje, ya que secuencias puestas en sentido inverso o unidades embrocadas disminuyen la reacción, no sólo conductual sino la respuesta neuronal. La

respuesta débil a estímulos con orden invertido demuestra que la sensibilidad neuronal a características temporales se extiende más allá de los límites de las sílabas.

MÉTODOS

Registro conductual, vocal y experimentos de playback de un prosimio

A lo largo de un año de trabajo en el noroeste de Madagascar, y con el objetivo de registrar el uso de territorio (ámbito hogareño) y sitios para dormir y comer de 17 individuos de *L. edwardsi*, a un total de seis parejas adultas se les colocaron radio-collares TW-3 button-cell tags (Biotrack, Dorset, Reino Unido), y dos juveniles y tres crías fueron monitoreadas. Utilizamos radio-telemetría (radio-collares con frecuencias específicas y antenas), un receptor TR-4 y una antena RA-14K (Telonics, Inc., Impala) y a través del método de triangulación obtuvimos un total de 60 puntos de geolocalización por individuo para cada periodo reproductivo (apareamiento) y no reproductivo (gestación y lactancia) y los ubicamos en mapas con el programa Arc View GIS 3.3 (ESRI) [véase Méndez y Zimmermann 2009]. Muestras de tejido cartilaginoso de la oreja fueron obtenidas durante ocho años de un total de 126 individuos, 63 hembras y 63 machos, y de los 17 individuos de este estudio. Las muestras se usaron para extraer el ADN con el método de PCR y llevar a cabo los análisis de paternidad en tres diferentes programas y utilizando nueve microsátélites detectados en un secuenciador megabase 1000 (Amersham Pharmacia) [Leinweber 2008].

Los datos de conducta y las interacciones vocales fueron registrados con una grabadora analógica (Sony Professional WMD6C y un micrófono direccional con filtro Sennheiser ME67/K6). Las grabaciones se registraron en casetes. Las observaciones se realizaron de forma focal y continua durante un mínimo de siete horas y un máximo de 12. Se observó a cada individuo en determinado periodo. Las vocalizaciones fueron digitalizadas utilizando el software Bat Sound Pro Sound analysis 3.31 [Elektronik 2001] y examinadas en Avisoft AviSoft SAS Lab Pro 4.39 [Specht 2003] para medir distintos parámetros como frecuencias, duraciones y armónicos. Con el propósito de probar las hipótesis de defensa cooperativa de territorio y defensa competitiva de pareja, aplicamos experimentos de *playback* donde emitimos tres categorías de llamados “solos” de hembras, “solos” de machos y duetos y se analizaron en dos grupos: durante los periodos reproductivo y no reproductivo. Los estímulos se emitieron a través de un CD *player* D-EJ250

Sony situado a dos o cinco metros del sitio donde dormían y conectado a un altavoz (Easy Port FP1pro/CD) que se colocaba de 10 a 15 metros ocultándolo en la vegetación para que no fuera visible para el primate y a una altura de metro y medio a dos metros del suelo. Las respuestas de cada individuo se grababan cuando salían o regresaban al agujero donde dormían, utilizando una cámara nocturna (Sony digital CM 16K, 120x *digital zoom*). Estas grabaciones se digitalizaron en el programa 8 Pinnacle studio quick start (Pinnacle Systems Inc., 2003) para analizarlas cuadro por cuadro con el programa Interact 8.0 (Mangold Int, 2006).

ANÁLISIS DE DATOS

El ámbito hogareño se analizó utilizando Trackasc (software A. Ganzhorn, 1996, unpub.) y el programa Ranges 6 v1.8 (Institute of Terrestrial Ecology, Wareham, Reino Unido) [Kenward *et al.* 2002] aplicando el método de polígonos mínimos convexos [Méndez y Zimmermann 2009]. Para estudiar si los llamados se asocian a algún contexto, la actividad conductual vinculada a un llamado se clasificó en ocho distintas categorías: descanso, locomoción, alimentación, atención visual, autoacicalamiento, afiliación (acicalamiento a otros), agresión hacia extraños y cuidado de la cría. Para explorar cómo los duetos tienen la función de cooperación y coordinación de las actividades en las parejas, registramos sus actividades durante un minuto antes y después de que vocalizaran y establecimos cuatro categorías asociadas al llamado cuando la pareja muestra: 1) diferentes actividades antes y después de vocalizar (DaDd); 2) similares actividades antes y después de vocalizar (MaMd); 3) las mismas actividades antes de vocalizar y distintas luego de vocalizar (MaDd) y, 4) disímiles actividades antes de vocalizar y las mismas actividades después de vocalizar (DaMd, coordinación).

Todos los eventos de vocalización estuvieron vinculados a una de las cuatro categorías. Para saber si existían diferencias entre éstas, se usó la Anova de Friedman,² y la prueba de Wilcoxon matched pair.³ Para explorar si la actividad de los llamados en dueto es diferente según el espacio ecológico, se hicieron registros vocales en los sitios de dormir y comer, se calculó la frecuencia de los duetos por individuo en cada lugar y se aplicó la prueba de Mann Whitney U.⁴ Para comprobar si las unidades

² Análisis no paramétrico de la varianza en medidas repetidas.

³ Prueba no paramétrica que compara entre dos muestras o variables dependientes.

⁴ Prueba no paramétrica que compara entre dos muestras o variables independientes.

vocales están concatenadas de forma no aleatoria, analizamos la organización de nueve tipos de vocalización (figura 1), que combinados se asocian a 10 contextos específicos: llegada al sitio de dormir, forrajeo, encuentro *afiliativo* macho-hembra (M-H), apareamiento, encuentro agonístico H-H, encuentro agonístico M-M, encuentro agonístico M-H, movimiento H, movimiento M y salto conjunto M-H.

Finalmente para analizar las respuestas de los *playbacks*, se clasificaron las respuestas en cuatro categorías: no interrupción de la actividad, interrupción (reacción), repuesta no orientada y respuesta orientada (hacia el altavoz). Con el programa Interact se colocaron marcas en los videos para calcular la latencia de respuesta (intervalo entre el comienzo del *playback* hasta que el sujeto interrumpe la actividad que realizaba) y su duración. Obtuvimos la duración promedio de las respuestas orientadas de cada individuo hacia duetos y solos y lo examinamos para los dos periodos. Para determinar si las respuestas fueron diferentes entre sexos aplicamos una prueba de Mann-Whitney-U para los dos parámetros, se midió duración y latencia de respuesta. La Anova de Friedman nos permitió analizar el efecto de los estímulos del *playback* sobre la latencia y la duración de respuesta de los individuos. Pruebas de Wilcoxon se utilizaron para explorar si los individuos discriminan entre “solos” y duetos, su respuesta fue distinta a los estímulos, y si existen divergencias según en el periodo reproductivo en el cual se encuentran y entre sexos con una prueba de Mann-Whitney-U.

Resultados

Los resultados obtenidos nos indican que *Lepilemur edwardsi* tiene un comportamiento social más cohesivo que disperso, donde las parejas muestran un alto traslape de sus territorios corroborando su monogamia social [Méndez y Zimmermann 2009]. Referente a los aspectos genéticos de la paternidad encontramos que, en la población, el mayor porcentaje de madres sociales fueron las madres biológicas y entre los padres existe mayor incertidumbre de paternidad. En las parejas que seguimos durante un año se corroboró que la totalidad de las madres sociales fueron biológicas y sólo uno de los padres sociales no fue el padre biológico [Méndez *et al.* en proceso].

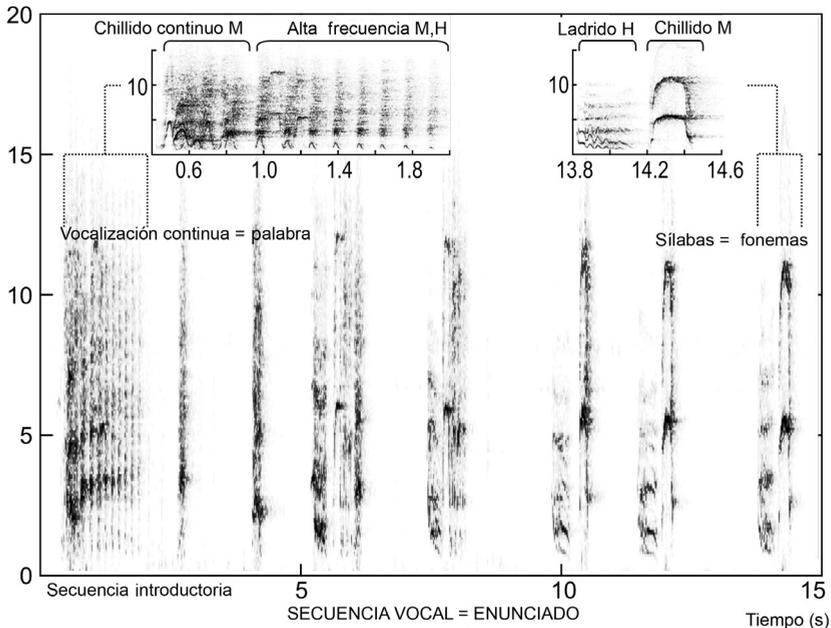
Datos descriptivos de la conducta vocal y experimentos vocales

En cuanto a las vocalizaciones, la mayoría de las que se presentaron durante el periodo de cuidado de la cría estaban estructuradas en duetos y se presentaron de forma intensa, repetida y predecible en el tiempo (figura 2) con

una mayor ocurrencia durante la etapa de cuidado de la cría (figura 3a) y con mayor frecuencia en los sitios de forrajeo que en los espacios para dormir (Mann Whitney U, $N_{sd} = 6$, $N_{sf} = 6$, $p = 0.019$) (figura 3b). De 68 duetos, para los cuales tenemos registrada la ubicación, en un periodo de observación y contacto visual de 103 horas, 72% estuvo relacionado con los sitios de forrajeo.

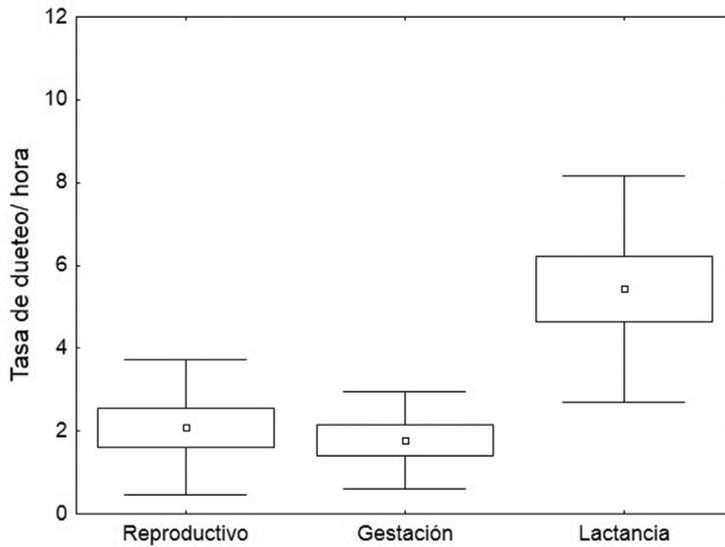
Durante el periodo de cuidado parental (lactancia), encontramos que los duetos se relacionaron con una mayor coordinación de las actividades entre macho y hembra. Esto se analizó considerando el contexto anterior y posterior del macho y la hembra; según la tríada de Pierce, examinamos las categorías posibles con respecto a la emisión del dueto. Sólo en una de éstas la ocurrencia de duetos fue significativamente mayor y se asoció a la coordinación de actividades entre macho y hembra (figura 4a).

Figura 2



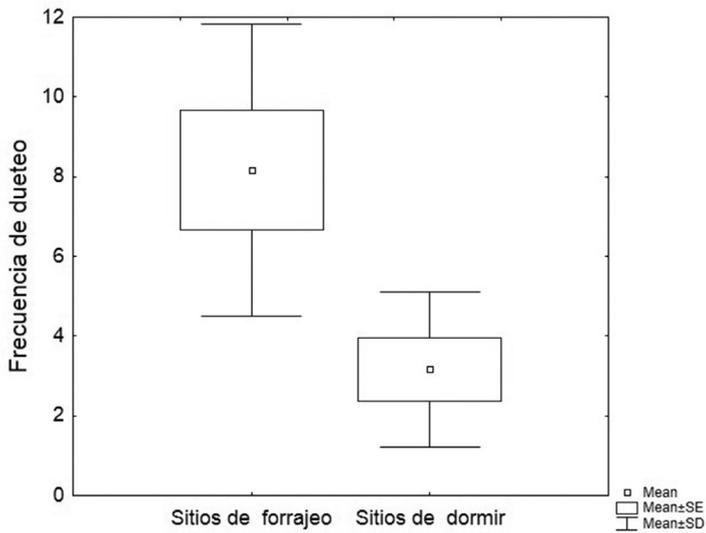
Secuencia de llamados interactivos de forma repetida y predecible en tiempo donde existe una parte introductoria de llamados especie-específicos seguido de una interacción hembra-macho con sílabas sexo-específicas. Con base en la definición de unidades lingüísticas se asignaron estas categorías a una secuencia o enunciado vocal.

Figura 3a



a) Tasa de vocalizaciones-hora durante tres diferentes periodos del año * $p = 0.005$;

Figura 3b



b) frecuencia de vocalizaciones en los sitios de forrajeo y de dormir en promedio de un año * $p = 0.019$.

Figura 4a

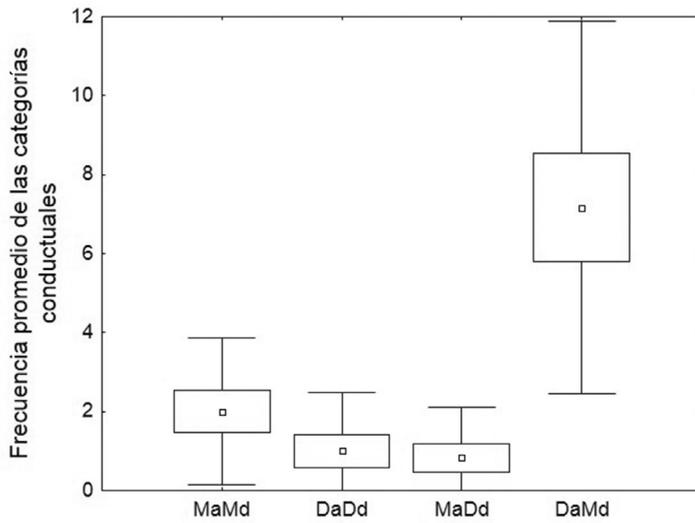
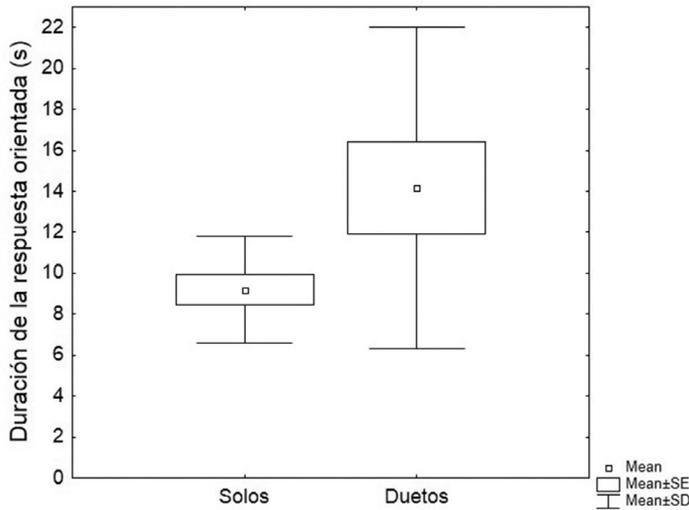


Figura 4b

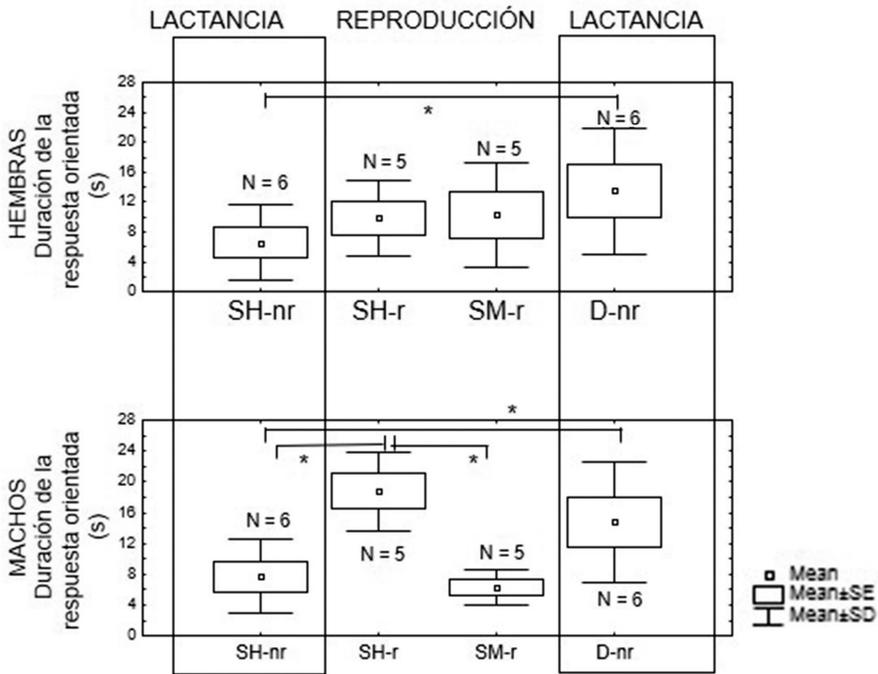


1) Comportamiento antes y después del dueto (DaDd), 2) las mismas actividades antes y después de vocalizar (MaMd); 3) la pareja muestra similares actividades antes de vocalizar y diferentes luego de vocalizar (MaDd) y, 4) la pareja muestra distintas actividades antes de vocalizar y las mismas actividades después de vocalizar (DaMd) $p = 0.05$.

Los estímulos de *playback* emitidos tanto en el periodo reproductivo como no reproductivo, al analizar todos los individuos, no tuvieron efectos significativos sobre la latencia de respuesta (LR) (F-Anova $N = 10$, $df = 3$; $p = 0.92$), tampoco se encontraron diferencias entre machos y hembras (MWU-Test, $N_h = 6$, $N_m = 6$; $p = 0.81$). Sin embargo, sí percibimos efectos considerables en la duración de las respuestas orientadas (F-Anova $N = 10$, $df = 3$; $p = 0.0087$). Además hallamos que los duetos simulados artificialmente en el periodo no reproductivo estimularon respuestas muy distintas y de mayor duración en comparación con los “solos” (Wilcoxon matched pairs test $N = 12$, $p = 0.05$) (figura 4b), incluida la respuesta vocal coordinada en pareja. De las seis parejas que mostraron respuestas orientadas hacia los duetos, tres respondieron con duetos.

En todos los casos fueron las hembras las que iniciaron la respuesta vocal y los machos se unieron para formar un dueto y las siguieron físicamente aproximándose al altavoz. Solamente una de las seis parejas durante el periodo no reproductivo desplegó un dueto cuando se emitió un solo de hembra; el macho se aproximó al altavoz, comenzó con un llamado de alta frecuencia, *high pitch*, y la hembra se unió después al dueto. Al analizar las respuestas de machos y hembras por separado para la etapa no reproductiva, encontramos que la duración de respuesta orientada se mantiene significativamente diferente entre *playbacks* de solos y de duetos (Wilcoxon matched pairs Test en machos ($N_m = 6$, $p = 0.028$) en hembras ($N_h = 6$, $p = 0.028$) (figura 5). En contraste, el tiempo de respuesta hacia los solos de hembra durante el periodo reproductivo y no reproductivo muestra que las réplicas entre machos y hembras fueron distintas. Los machos despliegan respuestas orientadas más cortas a solos de hembras durante la etapa no reproductiva y más largas en el periodo reproductivo (Wilcoxon matched pairs Test in males ($N_m = 5$, $p = 0.04$); mientras que en las hembras no existieron divergencias en las repuestas orientadas a los solos de otras hembras en ambos periodos ($N_f = 5$, $p = 0.22$) (véase la figura 5). La duración de respuestas orientadas de machos y hembras también reveló que en estado reproductivo sólo los machos muestran réplicas significativamente cortas hacia otros machos que hacia las hembras (Wilcoxon matched pair Test ($N_m = 5$, $p = 0.043$), mientras que las hembras no difieren en el tiempo de respuestas hacia solos de machos o de hembras ($N_f = 5$, $p = 0.68$) (véase la figura 5).

Figura 5



Comparación del promedio de la duración de respuestas orientadas hacia los tres estímulos de *playback*: durante el periodo reproductivo (r) y no reproductivo (nr). Hembras (arriba) y machos (abajo).

Análisis teórico de la función de los duetos

Utilizando el modelo propuesto por Jakobson [1960], a continuación mostramos una comparación entre las funciones propuestas por este autor y las analizadas en este estudio (figura 6). Jakobson propone que de la comunicación afectiva se pasa a la colaboración práctica, que es una coordinación y sincronización del trabajo en común, la cual postula una codificación y socialización del mensaje a expensas de su contenido informacional. En el comportamiento de los primates podemos corroborar la presencia de una atención (proceso cognitivo) y una comunicación (de tipo afectiva), así como una colaboración (práctica) o defensa territorial. Según los análisis que se han llevado a cabo en este trabajo y en otros estudios de la comunicación entre primates, de las seis funciones, sólo de las dos últimas no se tienen pruebas ni empíricas ni experimentales para incluirlas en el lenguaje de

Cuadro 1
Secuencias vocales concatenadas y orden de las sílabas (enumeradas) según contextos
 (*M = machos, H = hembras) de la especie *Lepilemur edwardsi*

	Tchet-chen	Pliu-pliu	Oaii (H)	Ladrado (H)	Ladrado-oaii (H)	Alta frecuencia	Chillido (M)	Chillido continuo (M)	Ouah (M)	Número de secuencias
Entrada al sitio de dormir	1									20
Encuentro afiliativo	1			3					2	15
Forrajeo	1		2							25
Encuentro agonístico H-H			1	2	3					13
Encuentro agonístico M-M						3	1	2		23
Encuentro agonístico M-H				3		1		2		30
Apareamiento		1								5
Movimiento H			1							18
Movimiento M								1		21
Salto conjunto			3	2		1				12

en su mayoría con un llamado de alta frecuencia, seguido por un chillido continuo y ladridos de baja intensidad.

Cuadro 2
Frecuencia de vocalizaciones en los tres periodos e interacciones entre machos y hembras

	Apareamiento	Gestación	Lactancia
Tchet- chen	++	+	-
Oaii	+	++	+ladrido-oaii
Ladridos 1, 2	+	++	+++
Alta frecuencia AF	-AF y ronron	-AF	+sqel h AF
Interacciones	+m-m	+h-h	+m-h
Secuencias m-h	-	-	++

Otro hallazgo interesante, considerando el tipo de vocalizaciones que mostraban mayor ocurrencia, fue que al comparar su ocurrencia, a lo largo de los tres periodos reproductivos, encontramos que durante la etapa de apareamiento prevaleció la vocalización *tchet-chen*, la cual disminuyó durante la lactancia. En cambio, los ladridos se incrementaron coincidiendo con ella. Otra vocalización interesante fueron los *oaii*, éstos se presentaron con mayor frecuencia sólo durante la gestación, y los llamados de alta frecuencia aumentaron ligeramente en la lactancia pero, sobre todo, combinados con distintos llamados. Durante el apareamiento se registraron más interacciones vocales entre machos, en la gestación entre hembras y en la lactancia entre machos y hembras.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los duetos y su evolución en primates con lazos de pareja: señales "honestas" y selección sexual

De acuerdo con el modelo monogámico propuesto para aves, se esperaba que las hembras y machos juveniles migraran del nicho familiar a distancias similares para evitar la endogamia, eso no se sustenta en el presente trabajo.

Las hembras migraron menos que los machos, asemejándose más a un sistema matrilineal pero de vida en pareja (Méndez *et al.*, en preparación).

Sin embargo, el traslape de los ámbitos hogareños de las parejas encontrado [Méndez y Zimmermann 2009] sugiere una monogamia espacial [Müller y Thalaman 2000; Fietz 1999; Schülke *et al.* 2004; Harcourt y Nash 1986]. Lo mismo se aplica a los datos genéticos de paternidad: una monogamia no sólo social sino biológica, donde las hembras llevan a cabo cópulas extra pareja. Estos hallazgos permiten ilustrar los pasos previos hacia un sistema cohesivo de vida en pareja. Los resultados de paternidad indican que en las hembras la maternidad fue corroborada, pero no para la paternidad, en las cuatro parejas con crías, solamente tres machos fueron los padres biológicos, es decir, las hembras mantienen cópulas extrapareja. La baja probabilidad de paternidad, pero también de maternidad (las madres que crían no fueron 100% las madres biológicas) en los análisis genéticos de la población general, muestran que los machos son incapaces de monopolizar la reproducción de las hembras y pueden cuidar a crías de otro machos, o bien que en ausencia de uno de los padres, los juveniles y otras hembras ayudan en la vigilancia de las crías.

Estudios en primates nocturnos muestran que las señales acústicas controlan la cohesión y coordinación intragrupal [Braune *et al.* 2005; Rasohalarijaona *et al.* 2006] y nuestros resultados (figura 4) apoyan estos hallazgos [Méndez y Zimmermann 2009]. El lémur deportivo sincronizó significativamente más sus actividades después de que macho y hembra producen un despliegue vocal coordinado en “dueto”. Los duetos analizados actúan como un mecanismo para regular actividades sociales como locomoción, alimentación y supervisión del área, como una forma de mantener y fortalecer el lazo de pareja, descrito previamente en primates con sistemas de tipo cohesivo y vida en pareja como en gibones [Geismann 1999].

El modelo de comunicación “honesto” y engañoso en animales [Gouzoules y Gouzoules 2002] se ha fundamentado con la idea de costos. Así, el emisor y el receptor se beneficiarán a través de una comunicación creíble y no ambigua sobre sus atributos [Smith 1977], donde las señales costosas serán la base para la comunicación “honesta”, siempre y cuando la evolución de las señales tenga lugar en un contexto de conflicto de intereses. Zahavi [1975] sugiere que la “honestidad” podrá mantenerse en un sistema comunicativo sólo si los signos son costosos en alguna forma. Otra condición es cuando no existe conflicto de intereses, es decir, cuando el emisor y el receptor se favorecen de interacciones coordinadas en las cuales los individuos interactúan repetidamente y utilizan interacciones pasadas

para estimar la legitimidad de los signos, entonces un sistema de señales no costoso puede evolucionar [Di Paolo 1997].

El presente estudio propone que la sincronización de las actividades sociales después del despliegue vocal en dueto puede beneficiar a ambos sexos debido a que comparten recursos territoriales y son capaces de proteger su descendencia a través de despliegues conjuntos. Estos resultados, junto con la extensa permanencia de los lazos de pareja observados, pueden explicarse por un origen no costoso de despliegues vocales coordinados, con los cuales los individuos no estiman la calidad (atributos) pero sí la confianza de señales verosímiles de larga trayectoria, basados, quizás, en un “compromiso” expresado en términos humanos como la dedicación y esfuerzo para coordinarse vocal y socialmente, donde parece no haber conflicto.

Este aprendizaje de señales “honestas”, es decir, que no tienen una intención diferente o adicional a la explícita, surgió a través de las interacciones sociales en las cuales llamados individualmente distintos producen efectos específicos en el receptor [Janik y Slater 2000], que a su vez aprende a producir respuestas adaptativas. El aprendizaje podría ser específico, según la historia de las interacciones entre los individuos involucrados, como se muestra en los cantos muy sincronizados de aves y primates [Wickler 1980; Geissmann 1999]. Así, las vocalizaciones contienen características acústicas que permiten identificar individuos y la función primaria de los signos vocales influir en los receptores y modular su comportamiento [Owren y Rendall 1997], es decir, hay una intencionalidad.

En el lémur deportivo, los parámetros relacionados con la frecuencia enfatizada y las propiedades temporales muestran una alta especificidad individual [Rasoloharijaona *et al.* 2006] en llamados como el “chillido aislado” y el “chillido continuo” de los machos y el “ladrido-oaai” de las hembras (figura 1). Encontramos que estos llamados fueron utilizados por las parejas para generar los duetos. Esto nos sugiere que pueden jugar un papel en la identificación social y espacial de los individuos. Los resultados de paternidad, junto con los despliegues vocales de tipo cooperativo y de producción no costosa, replantean la hipótesis sobre el origen del lenguaje con base en una forma de comunicación altamente estereotipada y compleja, que emergió como un sistema de comunicación confiable [Fitch y Hauser 2002]. Los duetos se originaron no necesariamente por la selección de parentela [Fitch 2010], sino por medio de la selección sexual de pareja, en circunstancias tales como la defensa conjunta del territorio y de las crías, lo cual daría lugar al desarrollo de una atención coordinada

y una comunicación honesta, en donde la paternidad social adquiere mayor relevancia.

Modelos para explicar la evolución de los duetos

De los modelos propuestos para explicar la evolución de los duetos, el de defensa conjunta de territorio fue sustentado por nuestros resultados y no así el de competencia sexual, que también se puso a prueba con los experimentos de *playback*. Estos resultados muestran que los *solos* de hembras durante el periodo reproductivo, probablemente tengan la función de atraer a los machos; y en la etapa no reproductiva, quizá las hembras representen competencia para las que están lactando, aunque solamente observamos una reacción coordinada de macho y hembra ante la intrusión acústica de una hembra. En la fase reproductiva hay una baja frecuencia de duetos, y durante los experimentos ni los machos ni las hembras emitieron duetos, ni como una forma de competencia ni de retención de la pareja, cuando otros machos o hembras se introdujeron en su campo acústico. Sin embargo, se necesitan más estudios para comprender las preferencias de machos y hembras hacia ciertas vocalizaciones que podrían indicar las cualidades o atributos de la pareja.

Los resultados también indican que los duetos se emiten durante conflictos territoriales (observación personal) y con una frecuencia significativamente mayor en los sitios de forrajeo que en los de dormir (figura 3b). Así la pareja puede optimizar su éxito reproductivo con una defensa conjunta del territorio que provea suficientes hojas frescas ricas en proteínas para la hembra durante la lactancia. En el periodo reproductivo, una hembra mostró una reacción agresiva y vocal hacia un *playback* de otra hembra, pero este conflicto intrasexual [Mitani 1984 y 1987] no fue apoyado por el macho, es decir, no hubo dueto. En contraste, durante la etapa de lactancia un macho defendió a su hembra y respondió agnósticamente al *playback* de un *solo* de hembra intrusa, y se produjo el dueto, lo cual apunta a que las hembras pudieran ser un factor mayor de riesgo para las hembras y sus crías, que los machos. Mayor sentido de territorialidad y agresividad se señala en hembras de peces y reptiles, e infanticidio por hembras en lobos [Stockley y Campbell 2013; Forsgren *et al.* 2004; While *et al.* 2009; McLeod, 1990].

En resumen, nuestros resultados sugieren un sistema social más cohesivo de lo que se pensaba, con mayor inversión de tiempo en pareja, coordinándose vocalmente durante la crianza, y menor cooperación durante el periodo reproductivo, y casi inexistente para la etapa de gestación. Por

lo cual concluimos que los duetos son un despliegue cooperativo utilizado para la defensa de recursos durante la etapa de mayor estrés nutricional de las hembras, que es cuando amamantan a sus crías, con lo que se reduciría el riesgo de infanticidio, que se ha reportado en los primeros meses de vida [Rasohalarijaona *et al.* 2000]. Sin embargo, no se descarta que los duetos se encuentren bajo selección sexual, pues según la hipótesis de [Thalmann 2001], la defensa de los recursos alimentarios son una inversión indirecta de los machos para encontrar pareja, reproducirse y alimentar a las crías. Para examinar si la función de los duetos en otras especies coincide con nuestros hallazgos y explorar si su origen es cooperativo más que competitivo, como se encontró en este trabajo, serán necesarios más estudios en primates con distintos sistemas sociales y comparar los periodos reproductivos.

La biosemiótica en el estudio de la comunicación: características lingüísticas que comparten primates humanos y no humanos

La transición que existe de una respuesta orientada después de emitir artificialmente una vocalización de un intruso en el territorio de una pareja y que ésta sea percibida auditivamente, a una reacción vocal coordinada y de defensa, motivada únicamente por este llamado, corresponde a la transición de una semiosis *indexical* (reactiva espacio-temporalmente) a una semiosis simbólica. El objeto de la señal, en este último caso, no es un objeto sino una clase de objetos (los vecinos y los extraños) y por ello no hay necesidad de que exista un evento singular. Es decir, si existe un índice umbral, mayor al símbolo, entonces, sería posible identificar conductualmente la transición a partir de un objeto que es eventual a un objeto que es de una clase reconocible, por ejemplo, un objeto que no necesita estar presente como un objeto o referente externo particular.

En este estudio, el patrón acústico que definimos como un consorcio o comunicación coordinada en duetos, también puede describirse como un topo-sonido, cuando está asociado a sitios específicos como los de forrajeo y ha sido reportado en los límites territoriales de los grupos o parejas (observación personal) sociales. En aves, el topo-sonido se ha definido como un canto coordinado de distribución no aleatoria que crea un medio ambiente sónico común [Farina 2011]. Esto permite a las aves compartir recursos.

En el caso de los primates también revela y comunica las fuentes de recursos y los sitios de seguridad o guaridas, pero en este caso, aunque la información se ha distribuido con toda la comunidad, los recursos son

compartidos únicamente con individuos del mismo grupo social, que alertan a los individuos fuera de los territorios definidos. Por ello, el toposonido está dirigido por procesos conductuales [Peake 2005]. La hipótesis de la existencia de un eco-campo o socio-campo común nos provee de un modelo prometedor, con el objetivo de explicar algunos patrones acústicos tanto en aves como en primates, donde la distribución heterogénea de cantos y llamados no puede explicarse simplemente por una vía causal o la vegetación y la distribución de los recursos, sino por las interacciones sociales en el tiempo (estacionalidad) y el espacio (superposición de territorios hogareños).

Por otro lado, el esquema de interpretación basado en el contexto anterior, señal (estímulo), contexto posterior, es una representación de la tríada semiótica de Peirce: objeto, signo e *intérprete*; del eje del tiempo y de las secuencias de comportamiento. La semántica, entonces, tendrá dos dimensiones: una referencial, que parte de la emisión como resultado de un ambiente previo percibido por las estructuras receptoras del animal (estudio observacional), y la otra funcional, que busca averiguar cómo se recibe el efecto o estímulo, o en qué punto motiva una respuesta (estudio experimental). Con ambas dimensiones obtuvimos un repertorio de significados o repertorio vocal y el etograma específico para la especie en cuanto a la estructura y la función.

Dado que los significados se infieren del uso secuencial de los signos en un determinado contexto, el observador puede interpretar de distintos modos una misma señal, si el análisis se hace con base en ésta y la relación de su estado interno o el contexto de emisores y receptores. Para la biología la señal también nos informa de los aspectos adaptativos de la especie, un mismo signo tiene varias funciones (contextos) o bien una función (contexto) puede conllevar distintos signos. Esto puede confundirse con una especie de zoo-pragmática que estudia la dimensión de la semiosis para la cual el significado depende del contexto; aunque esto representa una limitación metodológica, porque las descripciones de significado no pueden hacerse con los propios signos animales, sí podemos considerar como signos la representación gráfica de los sonidos (espectrogramas).

Finalmente, con los avances en el estudio de la comunicación animal, proponemos que características del lenguaje consideradas exclusivamente humanas se extiendan al lenguaje animal, para brindar la oportunidad de corroborarlas científicamente. Nos referimos a la dualidad de patrón, fundamentado en la capacidad combinatoria o protosintaxis de unidades mínimas vocálicas en unidades distintivas con una función tanto en el dueto como en las diferentes combinaciones vocales asociadas a contextos

específicos. El desplazamiento, referentes distantes que pueden ser comprendidos y puestos en evidencia por los experimentos de *playback* donde se presentan objetos y sujetos lejanos en tiempo y espacio, y que aun sin su presencia la respuesta conductual es congruente. La productividad, donde nuevas manifestaciones pueden ser comprendidas y la transmisión tradicional, la cual se refiere a que los lenguajes se aprenden y no están genéticamente determinados, se evidencia por la capacidad de incrementar y cambiar los repertorios vocales dependiendo de los periodos reproductivos.

Biólogos, antropólogos, etólogos, psicólogos y bio lingüistas necesitamos elaborar un catálogo paciente y exhaustivo de comportamientos de la especie y su repertorio vocal, sobre el cual hacer a posteriori interpretaciones contexto-dependientes y comparaciones onto y filogenéticas, y crear un código como contexto global de las conductas, es decir, un etograma-código donde el enfoque biosemiótico tendrá un papel fundamental.

Asimismo, se deben incrementar los estudios de la combinación de unidades acústicas sin significado, en secuencias con significado, y analizar las reglas de combinación y sus restricciones. Dado que los mecanismos que subyacen —la producción vocal y la percepción— incluyen la formación de algún tipo de *representación mental* sobre el estímulo que evoca el llamado, esta información determina cómo un llamado se produce y cómo será interpretado. Es necesario considerar y utilizar la representación mental de Peirce en la cual se sustituye mente por “semiosis” o por producción de significado y pensamiento por “signo”.

La aproximación biosemiótica nos ayuda a reflexionar sobre la semiosis y la comunicación como elementos centrales de los procesos de organización y desarrollo de la vida, así como todo organismo vivo requiere como condición mínima de su existencia la capacidad de interactuar a través de signos, necesita de procesos de semiosis interna y externa y procesos socio-cognitivos donde la información sea interpretada y traducida a los códigos indispensables para su supervivencia. La interpretación de la información interna (biológica) y la información compartida entre organismos (biosociales) genera la evolución de la vida misma. Es el proceso evolutivo de los sistemas semióticos, cercanos a las particularidades biológicas y a las codificaciones sociales.

AGRADECIMIENTOS

Se agradece a la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por la beca posdoctoral, otorgada a MGMC,

al Grupo Académico de Antropología Física del Instituto de Investigaciones Antropológicas y en particular el apoyo académico de la profesora, doctora Elke Zimmerman, durante la tesis doctoral de MGMC financiada por el DAAD.

REFERENCIAS

Arnold, Kate y Klaus Zuberbühler

2006 Semantic Combinations in Primate calls. *Nature* (441): 303.

Braune, Pia, Sabine Schmidt y Elke Zimmermann

2005 Spacing and Group Coordination in a Nocturnal Primate, the Golden Brown Mouse Lemur (*Microcebus ravelobensis*). *Behav. Ecol. Sociobiol.* (58): 587-596.

Catchpole, Clive y Peter Slater

1995 *Bird Song: Biological Themes and Variations*. Cambridge University Press. Cambridge.

Cheney, Dorothea y Robert R. Seyfarth

1990 How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species. University of Chicago Press. Chicago.

Clutton-Brock, Tim

1989 Mammalian Mating Systems. *Proc. Roy. Soc. Lond, B* 236: 339-372.

Clutton-Brock, H. Tim y Paul H. Harvey

1977 Primate Ecology and Social Organization. *J. Zool. Lond* (183): 1-39.

Corballis, Michael

2003 From Hand to Mouth: the Gestural Origins of Language, en *Language Evolution*, M. H. Christiansen y S. Kirby (eds.). Oxford University Press. Oxford.

Crook, John

1970 The Socio-Ecology of Primates, en *Social Behaviour in Birds and Mammals*, J. Crook (ed.). Academic Press. Londres: 103-166.

Crook, John y Steven Gartlan

1966 Evolution of Primate Societies. *Nature* (210): 1200-1203.

Dabelsteen, Torben et al.

1997 The Signal Function of Overlapping Singing in Male Robins. *Animal Behaviour* (53): 249-256.

Darwin, Charles

1871 *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. John Murray. Londres.

Di Paolo, Ezequiel

1997 Social Coordination and Spatial Organization: Steps Towards the Evolution of Communication, en *Proceedings of the Fourth European Conference on Artificial Life (ECAL'97)*, P. Husbands e I. Harvey (eds.). MIT Press-Bradford Books. Cambridge: 464-473.

Dunbar, Robin

2003 The Social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective. *Annu. Rev. Anthropol* (32): 163-181.

Emlen, Stephen y Lewis Oring

1977 Ecology, Sexual Selection, and the Evolution of Mating Systems. *Science* (197): 215-223.

Farabaugh, Susan

1982 The Ecological and Social Significance of Duetting", en *Acoustic Communication in Birds*, Donald Kroodsma y Edward Miller (eds.). Ac Press. Nueva York: 85-124.

Farina, Almo, Emanuele Lattanzi, Rachele Malavasi, Nadia Pieretti y Luigi Piccioli

2011 Avian Soundscapes and Cognitive Landscapes: Theory, Application and Ecological Perspectives. *Landscape Ecology*, 26(9): 1257-1267.

Fitch, Tecumseh

1999 Acoustic Exaggeration of Size in Birds by Tracheal Elongation: Comparative and Theoretical Analyses. *J. Zool* (248): 31-49. Discussed in News & Views, *Natures* (399): 109.

Fitch, Tecumseh y Marc Hauser

2002 Unpacking "Honesty": Vertebrate Vocal Production and the Evolution of Acoustic Signals, en *Acoustic Communication*, A. M. Simmons, R. R. Fay y A. N. Popper (eds.). Springer. Nueva York: 65-137.

Fichtel, Claudia, Kurt Hammerschmidt y Uwe Jürgens

2001 On the Vocal Expression of Emotion. A Multi-Parametric Analysis of Different States of Aversion in the Squirrel Monkey. *Behaviour*, 138 (1): 97-116.

Fietz, Joanna

1999 Monogamy as a Rule Rather than a Exception in Nocturnal Lemurs: the Case of the Fattailed Dwarf Lemur, *Cheirogaleus Medius*. *Ethology* (105): 259-272.

2010 *The Evolution of Language*, Cambridge University Press. Cambridge.

Forsgren, Elisabet et al.

2004 Unusually Dynamic Sex Roles in a Fish. *Nature* (429): 551-554. <doi:10.1038/nature02562>.

Freeberg, Tood

2006 Social Complexity Can Drive Vocal Complexity: Group Size Influences Vocal Information in Carolina Chickadees. *Psychological Science* (17): 557-561.

Fuentes, Agustín

2002 Patterns and Trends in Primate Pair Bonds. *Int J Primatol* (23): 953-978.

Ganzhorn, Jörg

2002 Distribution of a Folivorous Lemur in Relation to Seasonally Varying Food Resources: Integrating Quantitative and Qualitative Aspects of Food Characteristics. *Oecología* (131): 427-435.

Gautier, J.P. y A. Gautier

1977 Communication in Old World Monkeys, en *How Animals Communicate*, T. A. Seboek (ed.). Indiana University Press. Bloomington, Indiana: 890-964.

Geissmann, Thomas

1999 Duet Songs of the Siamang, *Hylobates Syndactylus*: II. Testing the Pair-Bonding Hypothesis During a Partner exchange. *Behaviour* (136): 1005-1039.

Ghazanfar, Asif et al.

2001 The Units of Perception in the Antiphonal Calling Behavior of Cotton-Top Tamarins (*Saguinus oedipus*): Playback Experiments with Long Calls. *J Comp Physiol A*(187): 27-35.

Gouzoules, Harold y Sarah Gouzoules

2002 Primate Communication: by Nature Honest, or by Experience Wise? *Int J Primatol* (23): 821-848.

Haimoff, Elliott

1986 Convergence in the Duetting of Monogamous Old World Primates. *J Hum Evol* (15): 51-59.

Haimoff Elliot y Paul Gittins

1985 Individuality in the Songs of Wild Agile Gibbons (*Hylobates agilis*) of Peninsular Malaysia. *Am J Primatol* (8): 239-247.

Hall, Michelle

2000 The Function of Duetting in Magpie-Larks: Conflict, Cooperation or Commitment? *Anim Behavior* (60): 667-677.

2004 A Review of Hypotheses for the Functions of Avian Duetting. *Behavior Ecol Sociobiol* (55): 415-430.

Hamilton, William

1964 The Genetical Evolution of Social Behavior. *Int J theor Biol* (7): 1-16.

Hauser, Marc

1996 *The Evolution of Communication*, Cambridge, MIT Press. Massachusetts.

1998 Functional Referents and Acoustic Similarity: Field Playback Experiments with Rhesus Monkeys. *Animal Behavior* (55): 1647-1658.

Hauser, Marc, Noam Chomsky y Tecumseh Fitch

2002 The Faculty of Language: What is it, Who has it, and How Did it Evolve? *Science* (29822): 1569-1579.

Hauser, Marc y W. Tecumseh Fitch

2003 What are the Uniquely Human Components of the Language Faculty?, en *Language Evolution*, M. H. Christiansen y S. Kirby (eds.). Oxford University Press. Oxford.

Helversen, Dagmar von

1980 Structure and Function of Antiphonal Duets. *Proc Int Ornithol Congress Berl* (17): 682-688.

Herman, Louis M., Richards Douglas G. y James P. Wolz

1984 Comprehension of Sentences by Bottlenosed Dolphins. *Cognition* (16): 129-219.

Hewitt, Gwen, Ann MacLarnon y Kate Jones

2002 The Functions of Laryngeal Air Sacs in Primates: a New Hypothesis. *Folia Primatol* (73): 70-94.

Hinde, Robert

1983 *Primate Social Relationships: An Integrated Approach*, Blackwell, Oxford.

Hockett, Charles

1958 *A Course in Modern Linguistics*. The Macmillan Company. Nueva York.

1960 Logical Considerations in the Study of Animal Communication, en *Animal Sounds and Communication*, W. E. Lanyon y W. N. Tavolga (eds.). American Institute of Biological Sciences. Washington: 392-430.

1963 The Problem of Universals in Language, en *Universals of Language*, J. Greenberg (ed.). MIT Press. Cambridge: 1-29.

Jakobson, Roman

1960 Linguistic and Poetics, en *Style in Language*, T. A. Seabeok (ed.). MIT Press. Cambridge (traducción: "Lingüística y poética". *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral. Barcelona. 1981: 347-395).

Janik, Vincent y Peter Slater

2000 The Different Roles of Social Learning in Vocal Communication. *Animal Behavior* (60): 1-11.

Jolly, Alison

1998 Pair-Bonding, Female Aggression and the Evolution of Lemur Societies. *Folia Primatol*, 69 (sl.1): 1-13.

Jürgens, Uwe

1979 Neural Control of Vocalizations in Nonhuman Primates, en *Neurobiology of Socialcommunication in Primates*, H. D. Steklis y M. J. Raleigh (eds.). Academic Press. Nueva York: 11-44.

Kappeler, Peter

1997 Determinants of Primate Social Organization: Comparative Evidence and New Insights from Malagasy Lemurs. *Biological Revue Cambridge Philosophical Society* (72): 111-151.

Kappeler, Peter y Carl van Schaik

2002 Evolution of Primate Social Systems. *Int J Primatol* (23): 707-740.

Kenward, Robert , South Andy y Sven Walls

2002 Ranges 6: for the Analysis of Tracking and Location Data. Anatrack Ltd, Wareham. Dorset, Reino Unido.

Koenig, Andreas

2002 Competition for Resources and its Behavioral Consequences Among Female Primates. *Int J Primatol* (23): 759-783.

Krause, B. L.

1987 Bio-Acoustics: Habitat Ambience and Ecological Balance. *Whole Earth Review* (57): 14-18.

Krebs, John y Nicholas Davies

1997 *Behavioral Ecology*. 4a ed. Blackwell. Londres.

Kull, Kalevi

1999 Biosemiotics in the Twentieth Century: a View from Biology, en *Semiótica*, 127. Walter de Gruyter. Berlín: 385-414.

2010 Ecosystems are Made of Semiosic Bonds: Consortia, Umwelten, Biophony and Ecological Codes. *Biosemiotics*, 3(3): 347-357.

Kunkel, Peter

1974 Mating Systems of Tropical Birds: the Effects of Weakness or Absence of External Reproduction-Timing Factors with Special Reference to Prolonged Pair Bonds. *Z Tierpsychol* (34): 265-307.

Langmore, Naomi

2002 Vocal Duetting: Definitions, Discoveries and Directions. *Trends Ecol Evol* (17): 451-452.

Lehman, Shawn

2006 Conservation Biology of Malagasy Strepsirhines: a Phylogenetic Approach. *Am J Phys Anthropol* (130): 238-253.

Leinweber, Ina

2008 *Soziogenetische Strukturen in Einer Population Freilebender, Milne Edwards Wieselmakis (Lepilemur edwardsi)*. Diplomarbeit, Fachbereich Biologie der Universität Hannover, Referentin: PD Dr. Ute Radespiel.

Lieberman, Philip

2003 Motor Control, Speech, and the Evolution of Human Language, en *In Language Evolution*, M. H. Christiansen y S. Kirby (eds.). Oxford University Press. Oxford.

Lovejoy, Owen

1981 The Origins of Man. *Science* (211): 341-350.

Malacarne, Giorgio, Marco Cucco y Camanni

1991 Coordinated Visual Displays and Vocal Duetting in Different Ecological Situations Among Western Palearctic Non-Passerine Birds. *Ethol Ecol Evol* (3): 207-219.

Marler, Peter

1968 Aggregation and Dispersal: Two Functions in Primate Communication, en *Primates: Studies in Adaptation and Variability*, P. C. Jay (ed.). Holt, Rinehart & Winston. Nueva York: 420-438.

Marshall, Joe y Elsie Marshall

1976 Gibbons and Their Territorial Songs. *Science* (193): 235-237.

Martinet, André

1960 *Éléments de linguistique générale*. Armand Colin. París.

Maynard, Smith

1991 Honest Signaling: the Philip Sidney Game. *Animal Behavior* (42): 1034-1035.

McComb, Karen y Stuart Semple

2005 Coevolution of Vocal Communication and Sociality in Primates. *Biol. Lett.* (1): 381-385.

McLeod, Peter J.

1990 Infanticide by Female Wolves. *Canadian Journal of Zoology*, 68(2): 402-404, 10.1139/z90-058.

Méndez-Cárdenas, María Guadalupe et al.

2008 Geographic Variation in Loud Calls of Sportive Lemurs (*Lepilemur ssp.*) and their Implications for Conservation. *American Journal of Primatology* (70): 1-11.

Méndez-Cárdenas, María Guadalupe y Elke Zimmermann

2009 Duetting-A Mechanism to Strengthen Pair Bonds in a Dispersed Pair-Living Primate (*Lepilemur edwardsi*)? *Am. J. Phys. Anthropol* (139): 523-532.

Méndez-Cárdenas María Guadalupe et al.

(En prep.). *Seasonality and Paternity in a Population of Milne-Edwards' Sportive Lemur (Lepilemur edwardsi) in NWMadagascar*.

Mitani, John

1984 The Behavioral Regulation of Monogamy in Gibbons (*Hylobates muelleri*). *Behavior Ecol Sociobiol* (15): 225-229.

- 1987 Territoriality and Monogamy among Agile Gibbons (*Hylobates agilis*). *Behavior Ecol Sociobiol* (20): 265-269.

Morris, Charles

- 1958 [1938] *Fundamentos de la teoría de los signos*. UNAM. México.

Müller, Alexandra y Urs Thalmann

- 2000 Origin and Evolution of Primate Social Organisation: a Reconstruction. *Biology Review* (75): 405-435.

Müller, Alexandra y Gustl Anzenberger

- 2002 Duetting in the Titi Monkey *Callicebus Cupreus*: Structure, Pair Specificity and Development of Duets. *Folia Primatol* (73): 104-115.

Naguib, Marc y Haven Wiley

- 2001 Estimating the Distance to a Source of Sound: Mechanisms and Adaptations for Long-Range Communication. *Animal Behavior* (62): 825-837.

Nietsch, Alexandra

- 1999 Duet Vocalizations among Different Populations of Sulawesi Tarsiers. *Int J Primatol* (20): 567-583.

- 2003 Outline of the Vocal Behaviour of *Tarsius Spectrum*: Call Features Associated Behaviours, and Biological Functions, en *Tarsiers: Past, Present, and Future*. P. C. Wright, El Simons y S. Gursky (eds.). Rutgers University Press. Nueva Brunswick: 196-220.

Ouattara, Karim, Alban Lemasson y Klaus Zuberbüler

- 2009 Campbell's Monkeys Concatenate Vocalizations Into Context-Specific Call Sequences. *PNAS* (106): 22026-22031.

Owren, Michael y Drew Rendall

- 1997 An Affect-Conditioning Model of Nonhuman Primate Vocal Signaling, en *Perspectives in Ethology: Communication*, vol. 12, D. H. Owings, M. D. Beecher y N.S. Thompson (eds.). Plenum Press. Nueva York: 299-346.

Palombit, Ryne

- 1999 Infanticide and the Evolution of Pair Bonds in Nonhuman Primates. *Evol Anthro* (7): 117-129.

Peake, T.

- 2005 Eavesdropping in Communication Networks, en *Animal Communication Networks*, P. K. McGregor (ed.). Cambridge University Press. Cambridge: 13-37.

Peirce, Charles Sanders

- 1998 *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (1893-1913)*, 2. The Peirce Edition Project-Indiana University Press. Bloomington e Indianapolis.

Pollock, Jon I.

- 1975 Field Observations on Indri Indri: A Preliminary Report, en *Lemur Biology*, I. Tattersall y R. Sussman (eds.). Plenum. Nueva York: 28-311.

- 1986 The Song in the Indris (Indri Indri; Primates: Lemuroidea): Natural History, form and Function. *Int J Primatol* (7): 225-264.

Rasmussen, Dennis

- 1981 Pair-Bond Strength and Stability and Reproductive Success. *Psychol Rev* (88): 274-290.

Rasoloharijaona, Solofonirina et al.

2003 Pairspecific Usage of Sleeping Sites and their Implications for Social Organization in a Nocturnal Malagasy Primate, the Milne Edwards' Sportive Lemur (*Lepilemur edwardsi*). *Am J Phys Anthropol* (122): 251-258.

2006 Loud Calling, Spacing, and Cohesiveness in a Nocturnal Primate, the Milne Edwards' Sportive Lemur (*Lepilemur edwardsi*). *Am J Phys Anthropol* (129): 591-600.

Riba, Carles

1990 *La comunicación animal: un enfoque zoo semiótico*. Anthropos. Barcelona: 463 pp.

Robinson, John

1979 Vocal Regulation of Use of Space by Groups of Titi Monkeys *Callicebus moloch*. *Behavior Ecol Sociobiol* (5): 1-15.

Robinson, John, Patricia Wright y Warren Kinzey

1987 Monogamous Cebids and their Relatives: Intergroup Calls and Spacing, en *Primate Societies*, B. B. Smuts et al. University of Chicago Press. Chicago: 44-53.

Saussure, Ferdinand

1986 *Curso de lingüística general*. Alianza Editorial. Madrid.

Savage-Rumbaugh, E. Sue et al.

1993 Language Comprehension in Ape and Child. *Monogr. Soc. Res. Child Dev* (58).

Schaik, Carel van y Peter Kappeler

2003 The Evolution of Social Monogamy in Primates, en *Monogamy: Mating Strategies and Partnerships in Birds, Humans and Other Mammals*, U. H. Reichard, C. Boesch (eds.). Cambridge University Press. Cambridge: 59-80.

Schaik, Carel van y Robin Dunbar

1990 The Evolution of Monogamy in Large Primates: a New Hypothesis and Some Crucial Tests. *Behaviour* (115): 30-62.

Scheumann, Marina, Andratahina Rabesandratana y Elke Zimmermann

2007 Predation, Communication and Cognition in Lemurs, en *Primate Antipredator Strategies*, S. L. Gursky, Kai Nekaris (eds.). Springer. Nueva York: 100-126.

Schön, Miguel

1971 The Anatomy of the Resonating Mechanism in Howling Monkeys. *Folia Primatologica* (15): 117-132.

Schülke, Oliver, Peter Kappler y Hans Zischler

2004 Small Testes Size Despite High Extra-Pair Paternity in the Pair-Living Nocturnal Primate *Phaner furcifer*. *Behavior Ecol Sociobiology* (55): 293-301.

Shultz, Sussane, Christopher Opie y Quentin Atkinson

2011 Stepwise Evolution of Stable Sociality in Primates. *Nature* (479): 219-222.

Smith, John

1977 *The Behavior of Communicating (An Ethological Approach)*. Harvard University Press. Londres.

Snowdon, Charles

1997 Part I Perspectives in New World Primates: Is Speech Special? Lessons for New World Primates, en *New World Primates: Ecology, Evolution, and Behavior*, W. G. Kinzey. Walter de Gruyter. Nueva York.

Sonnenschein, Edith y Heinz-Ulrich Reyer

1983 Mate-Guarding and Other Functions of Antiphonal Duets in the Slate-Coloured Boubou (*Laniarius funebris*). *Z Tierpsychol* (63): 112-140.

Stevenson, Pablo y María Clara Castellanos

2000 Feeding Rates and Daily Path Range of the Colombian Woolly Monkeys as Evidence for Between and within Group Competition. *Folia Primatol* (71): 399-408.

Stockley, Paula y Anne Campbell

2013 Female Competition and Aggression: Interdisciplinary Perspectives. *Phil Trans R Soc, B* 368: 20130073. <<http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0073>>.

Stokes, Allen y Williams Warrington

1968 Antiphonal Calling in Quail. *Auk* (85): 83-89.

Stumpf, Rebecca M. et al.

2011 Sexual Conflict in Primates. *Evolutionary Anthropology* (20): 62-75.

Thalmann, Urs

1998 Sociality in the Nocturnal Lemurs Avahi and Lepilemur: A Comparison, en Abstract 064, XVII, Congress of the International Primatological Society, University of Antananarivo, Madagascar.

2001 Food Resource Characteristics in Two Nocturnal Lemurs with Different Social Behavior: Avahi Occidentalis and Lepilemur edwardsi. *Int J Primatol* (22): 287-324.

Thorpe, William Homan

1972 Duetting and Antiphonal Song in Birds. *Behaviour*, suppl. (18): 1-193.

Tilson, Ronald y Richard Tenaza

1976 Monogamy and Duetting in an Old World Monkey. *Nature* (263): 320-321.

Tobías, Martha, Sandya Viswanathan y Darcy Kelley

1998 Rapping a Female Receptive Call, Initiates Malefemale Duets in the South African Clawed Frog. *Proc Nat Acad Sci* (95): 1870-1875.

Trivers, Robert

1972 Parental Investment and Sexual Selection, en *Sexual Selection and the Descent of Man*, B. Campbell (ed.). Aldine. Chicago: 136-179.

1985 *Social Evolution*, Benjamin Cummings. Menlo Park, California.

Tubaro, Pablo, Enrique Segura y Paul Handford

1993 Geographic Variation in the Song of the Rufouscollard Sparrow in Eastern Argentina. *Cóndor* (95): 588-595.

Wickler, Wolfgang

1976 Evolution-Oriented Ethology, Kin Selection, and Altruistic Parasites. *Z Tierpsychol* (42): 206-214.

1980 Vocal Duetting and the Pair Bond. I. Coyness and Partner Commitment. A Hypothesis. *Z Tierpsychol* (52): 201-209.

Wickler, Wolfgang y Uta Siebt

1982 Song Splitting in the Evolution of Duetting. *Z Tierpsychol* (59): 127-140.

Wiley, Haven

1991 Associations of Song Properties with Habitats for Territorial Oscine Birds of Eastern North America. *Am Nat* (138): 973-993.

Wiley, Haven y Douglas Richards

1978 Physical Constraints on Acoustic Communication in the Atmosphere: Implications for the Evolution of Animal Vocalizations. *Behavior Ecol Sociobiology* (3): 69-94.

While, Geoffrey, David Sinn y Erik Wapstra

2009 Female Aggression Predicts Mode of Paternity Acquisition in a Social Lizard. *Proc. R. Soc. B* 276: 2021-2029. <doi:10.1098/rspb.2008.1926>.

Zahavi, Amotz

1975 Mate Selection: a Selection for a Handicap. *J. Theoretical Biology* (53): 205-214.

Zimmermann, Elke, John Newman y Uwe Jürgens

1995 *Current Topics in Primate Vocal Communication*. Plenum Press. Nueva York.

Recepción: 20 de febrero de 2014.

Aprobación: 10 de junio de 2014.

DOSSIER

INFANCIA Y CRIANZA PERSPECTIVAS EN ANTROPOLOGÍA

Daniel Calderón
COORDINADOR

Introducción

Daniel Calderón

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Es probable que varios de los científicos sociales que realizan trabajo de campo hayan encontrado en su escenario de estudio a niños y niñas. Sin embargo, es frecuente que, la mayoría de las veces, pasen inadvertidos a los ojos de los investigadores durante sus estadías.

No obstante, en los recordatorios y en las reflexiones posteriores vuelven a aparecer y, en ese momento, quizás repensemos que ellos fueron o pudieron ser excelentes informantes, puesto que conocen los lugares recónditos, su familia, los problemas por los que pasan sus padres, sus propias necesidades, las de su hogar y las de su comunidad. Incluso, en ocasiones pueden llegar a fungir como informantes para sus padres, en tanto que pueden comunicarles sobre la labor que realizamos los científicos sociales.

Con lo anterior, en el texto de Eder y Corsaro [1999] *Ethnographic Studies of Children and Youth* se observa que en la década de los ochenta se empezó a constituir una nueva serie de planteamientos sobre los niños, en la que se dejó de pensar que sólo eran seres pasivos que absorbían e internalizaban la cultura, sino que eran parte de ella, contribuían a la reproducción y al cambio en la sociedad.

Y es que buena parte del quehacer antropológico estuvo basado en el adultocentrismo, perspectiva que ha dominado en los estudios durante varios años. En este pensamiento, la niñez se encuentra distanciada, olvidada y ha sido excluida en distintos círculos de la vida social. En términos de un discurso construido, desde los adultos significa ser: “Un subalterno o hallarse en condición de subordinación, entendida en términos de clase, casta, género, oficio o en este caso, en términos de generación. Esto es importante pues explica por qué la teoría social dominante

excluye sistemáticamente el pensamiento y la experiencia de los niños [Moscoso: 5]”.

En este mismo sentido, en el trabajo de L. Hirschfeld [2002] *Why don't anthropologists like children?*, se expone lo siguiente,

In the briefest terms, mainstream anthropology has marginalized children because it has marginalized the two things that children do especially well: children are strikingly adept at acquiring adult culture and, less obviously, adept at creating their own cultures. Although it is uncontroversial that children acquire the wherewithal to participate in the cultures they inhabit, the processes by which this happens has drawn relatively limited attention —presumably because most anthropologists consider these processes unremarkable and uninformative to the field's principal concerns [Hirschfel 2002: 611-612].¹

El hecho de creer que al trabajar con los niños se perdía tiempo, no era redituable y resultaba incluso poco relevante, limitó durante mucho tiempo la visión de los antropólogos hacia este sector de la sociedad. Para tomarlos en cuenta, esperaron a que crecieran, aprendieran de sus padres, de su familia, de sus pares y en consecuencia de la sociedad. Dicho en otras palabras, esperaron a que los niños se transformaran en adultos para considerar sostener una conversación con ellos y acceder a su conocimiento sobre aspectos relevantes de su cultura.

En el siglo xx, con la llegada de la Convención sobre los Derechos del Niño, se tocó un punto clave en las políticas y el desarrollo del conocimiento científico en este sector de la población, ya que a partir de ese momento los niños son concebidos como seres con valor moral y, por ende, cobró relevancia considerar sus opiniones y su participación en la sociedad.

De acuerdo con lo anterior y con el paso de los últimos años, los estudios con niños han ido en aumento. Sobre todo aquellos que se han acercado a este grupo poblacional; con la finalidad de generar una aproximación a

¹ Traducción del autor: “En términos más breves, la antropología convencional ha marginado a los niños, porque ha marginado dos cosas que los niños hacen especialmente bien: los niños adoptan sorprendentemente la adquisición de cultura de los adultos y, menos evidente, adaptan y crean sus propias culturas. Aunque es indiscutible que los niños adquieren los medios para participar en las culturas donde que viven, los procesos por los cuales esto sucede han propiciado una escasa atención, probablemente porque la mayoría de los antropólogos consideran estos procesos poco informativos para las principales preocupaciones del campo” [Hirschfel: 2002: 611-612].

sus visiones, representaciones y opiniones, que años atrás no aparecían de forma recurrente en la literatura antropológica. Lo anterior ha permitido una mayor valorización y ha llamado cada vez más la atención por parte de los antropólogos hacia el trabajo, la crianza y los hechos cotidianos a los que se enfrentan los niños día con día.

En este número de la revista *Cuicuilco*, los autores se han aproximado a los niños para conocer sus representaciones y formas de vida, desde su peculiar punto de vista. Así tenemos el texto de Jerry J. Chacón, donde menciona que se debe incluir a los niños, desde sus propias visiones, en el análisis de la investigación antropológica y, desde luego, la vertiente en el ámbito de lo que la sociedad observa en torno a los niños.

Citlali Quecha pone en discusión el rol de crianza que las niñas han adoptado con sus hermanos en la Costa Chica de Oaxaca, debido a la migración que sus padres han realizado, sobre todo hacia Estados Unidos en busca de una mejor forma de vida. Continuando con el tema de crianza, Mariana García Palacios, Ana Carolina Hecht y Noelia Enriz, a través de sus experiencias etnográficas en comunidades indígenas de Argentina, plasman las experiencias formativas que los niños y las niñas experimentan para conformarse desde diferentes rubros, como la lengua —explicando una serie de categorías que muestran la diferencia en las “edades de paso”—, la religión y el juego.

Por otro lado, Martha Areli Ramírez Sánchez, en su artículo denominado “Trabajo y ayuda mutua. Los niños y niñas de San Pedro Tlalcuapan”, nos adentra en una comunidad de origen nahua, donde la niñez no tiene las mismas concepciones “occidentales” debido a sus costumbres y formas de entender la vida, con las cuales a través del trabajo se construye al niño y se le da un cierto estatus.

Y Mercedes Martínez González, quien centra su investigación en la comunidad mixteca de Santiago Cacaloxtotec, en el estado de Oaxaca. La autora trabajó con los niños a partir de la realización de dibujos, los cuales representaron a las personas que trabajan en la labor del tejido de palma, las posturas, la vestimenta y un punto de identidad que tienen como tradición, ya que todos lo conocen.

Como consideración final, la antropología, no sólo en México sino en toda Latinoamérica, tiene una importante beta en los trabajos sobre la niñez y la infancia. Ellos pueden acercarnos a nuevas experiencias y datos y a una forma diferente de entender ciertos contextos que son estudiados habitualmente por los investigadores.

REFERENCIAS

Eder, Donna y William Corsaro

1999 Ethnographic Studies of Children and Youth. *Journal Of Contemporary Ethnography*, 28 (5): 520-531.

Freites Barros, Luisa Mercedes

2008 Convención internacional sobre los derechos del niño. Apuntes básicos. *Artículos Arbitrados*, año 12 (42), julio-agosto-septiembre: 431-437.

Hirschfeld, Lawrence A.

2002 Why don't Anthropologists Like Children. *American Anthropologist*, 104 (2): 611-627.

Moscoso, María Fernanda

s/f La mirada ausente: antropología e infancia. <<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/nine-zadolescenciayjuventud/articulos/Moscoso.pdf>>. Consultado el 13 de septiembre de 2012.

Antropología e infancia. Reflexiones sobre los sujetos y los objetos

Jerry J. Chacón C.
Escuela de Antropología
Universidad Central de Venezuela

RESUMEN: *En la tradición antropológica, a la infancia se le ha situado en campos tangenciales al objeto de estudio de esta disciplina, la escuela de cultura y personalidad ha sido la corriente que ha abordado más el tema. Recientemente han surgido investigaciones enfocadas a niños y niñas, sin embargo, las nuevas aproximaciones requieren de la reflexión del sentido antropológico para valorar desde el análisis de la cultura el espacio social de niños y niñas, es decir, de la infancia. Esto implica el análisis de la infancia en dos vertientes: la visión que tiene de sí misma y de su entorno, y la perspectiva de la sociedad en la cual está inserta.*

PALABRAS CLAVE: *antropología, etnografía, infancia, metodología, relaciones intergeneracionales.*

ABSTRACT: *According to anthropological tradition, childhood has been positioned in tangential fields of this discipline; the school of culture and personality has been the main one to cover the study of this theme. Recently, there have been studies that have focused on children; however, the new approximation requires reflection on the anthropological meaning of the same, to evaluate the theme from a cultural perspective regarding the social position of boys and girls, i.e. infancy. This involves the study of childhood from two viewpoints: from the perspective of the children themselves and their view of their environment; and, from the perspective of the society in which the children live.*

KEYWORDS: *Anthropology, ethnography, childhood, methodology, generational relations.*

INTRODUCCIÓN

En *El cuento de la iguana azul*, Ramón Mendoza desarrolla la historia de un niño que encuentra un magnífico animal: una iguana del color del cielo, con alas de colores, con tal *novedosa aparición*, el muchacho intenta mostrar a su

madre y tío el admirable descubrimiento zoológico. Sin embargo, éstos no pueden comprender el atrevido planteamiento de un pequeño de siete años. Otro niño, un semejante, sí pudo contemplar al espectacular reptil, sí pudo “descifrar el enigma con sus ojos”. Este relato ilustra y sirve de inspiración para el tema que abordaremos: los problemas en el análisis de las relaciones sociales de tipo generacional, en lo interno y externo de la infancia.

Para analizar este problema, nuestra bitácora inicia con reflexiones sobre la cultura y la infancia, los obstáculos inherentes y limitaciones en la interacción entre estas dos. Después abordo las relaciones entre *identidad e infancia* y los aspectos metodológicos en función de dicha interacción. Aquí recapitulamos sobre elementos observados en una investigación que tuvo como objeto el estudio de la infancia en una comunidad agrícola de Venezuela. Culminamos el ejercicio con notas sobre el estudio antropológico de la infancia. Es preciso advertir que deliberadamente no incluí en las anotaciones a la familia ni a la escuela, ni sus relaciones con la infancia, son temas para otro momento.

CULTURA E INFANCIA

Un gran porcentaje de la población mundial, especialmente latinoamericana, son niñas y niños; igual de obvias son las estadísticas que indican las condiciones de sometimiento de la infancia; cifras que en muchos casos terminan siendo datos morbosos para justificar proyectos y programas multilaterales que reproducen las causas estructurales de las problemáticas que denuncian, lo cual atenta contra los derechos de los niños y niñas a por lo menos vivir dignamente.

Desde las disciplinas sociales se construyen incipientemente herramientas para que social, política, cultural, económica e institucionalmente se reconozcan los aportes de la infancia a las dinámicas de la vida gregaria; esto ha requerido de un movimiento caleidoscópico para generar otros procesos interpretativos. En ese sentido, la antropología tiene una importante tarea con respecto a la comprensión de la infancia a partir del fenómeno humano de la cultura. Como otras ciencias sociales, esta disciplina ha desarrollado investigaciones donde aparecen niños y niñas, sin embargo, nuestra inquietud —a la cual se intenta responder en el presente trabajo— reside en preguntarse si estas indagaciones han observado a la infancia a través del análisis de la cultura o del *lente de la cultura*.

Cabe aquí una reflexión inicial: ¿la infancia se ha pensado como un fenómeno cultural? En el mundo de la antropología, una referencia obligada

sobre el tema es la escuela de *cultura y personalidad*; en la misma, cultura e infancia se piensan en función de la transmisión de saberes en el ámbito de las generaciones a partir de la *continuidad* y del *cambio cultural*, reconociendo:

Las distinciones [...] entre tres tipos diferentes de cultura posfigurativa, en la que los niños aprenden primordialmente de sus mayores, cofigurativa, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares y prefigurativa en la que los adultos también aprenden de los niños [Mead 1977: 35].

Esto implica tres formas de interpretar la infancia: una como receptáculo de las experiencias; otra, donde comparten las experiencias entre sí y, una tercera, donde niñas y niños pueden transmitir al resto del grupo social sus propias experticias sobre la vida. Estas configuraciones de la cultura no las concebimos como excluyentes, afirmar eso sería un absurdo reduccionista, no se trata de determinar si una cultura u otra es *post, co* o *prefigurativa*. En cada sistema cultural, eventualmente pueden confluír las tres, lo importante es examinar cómo se desarrollan y constituyen en la dinámica social. Por ejemplo, en nuestras latitudes observamos las tensiones y distensiones entre las tres, sin embargo, éstas son sólo aprehensibles en un sentido metodológico, porque como *sujetos de la cultura* no es posible concebir estas relaciones de manera directa, ni siquiera en los espacios más progresistas, por ejemplo:

El lema que caracteriza a los movimientos sociales que desde hace más de un lustro vienen luchando por una globalización de la solidaridad —y por ende una globalización de la esperanza— hasta la fecha se han caracterizado por una casi inexistente consideración de los niños, niñas y adolescentes como actores de esa tarea histórica de hacer realidad aquello de que otro mundo es posible [Cussiánovich 2005: 1].

En una investigación sobre la infancia en una comunidad agrícola de Venezuela [Chacón 2008] observamos que estas tres formas de transmisión de conocimientos estaban presentes en las relaciones sociales; no obstante, en lo explícito de las mismas sólo se entendía como válida la transmisión en un sentido posfigurativo, con cierta aceptación marginal de la cofigurativa, pero con invisibilización total de la prefigurativa. Estos procesos están fundados en:

- a) Desconocimiento de la interpretación que niños y niñas hacen del contexto, lo cual proscribire la validez de la misma a partir de comparaciones adulto-céntricas.
- b) Control, represión y proscripción de estos sujetos en la construcción de sí mismos como sujetos.
- c) Desvalorización de los aportes materiales de niños y niñas a la vida en términos individuales y sociales.

La importancia de estos elementos no radica en que hayan surgido en una investigación etnográfica en una comunidad agrícola, es decir, no son relevantes por la singularidad del dato en una comunidad rural, sino que los mismos tienen su correlato en otros ámbitos sociales, incluso en los académicos. Hay una gran ausencia de documentos, textos, bibliografía, que rescaten discursos y prácticas de niños y niñas en la vida social. En este caso, epistemología y cultura son mutuamente permeables, pues se han transmitido bidireccionalmente prejuicios en sus interpretaciones. Este grupo social y sus condiciones de vida quedan difusas [Díaz de Rada 2003] en las historias, en las reconstrucciones, en lo que los científicos sociales dicen de la realidad, pero consustancialmente en la realidad misma. El pensamiento de niñas y niños se ha catalogado como subalterno, *pre-lógico*, mientras que el pensamiento adulto se valora como un pensamiento *lógico* [Martín 1990]. Esta visión, fluctuante entre la ciencia y el conocimiento común, ha funcionado para establecer metáforas que amparan la supuesta condición de inferioridad de la infancia, pero también ha servido como fundamento para la imposición de Occidente sobre otras culturas (que para Occidente están en la infancia de la humanidad): la infancia es lo que es por ser primitiva y los primitivos son lo que son por ser infantiles [Dorfman 1997; Erikson 1959].

El evolucionismo plantea al hombre adulto como el ejemplar más altamente desarrollado de la especie animal, esto condujo a pensar “que los niños, en varias etapas de su desarrollo inicial, eran bastante parecidos a algunas especies antiguas mostradas por la historia de la evolución...” [Lipsitt y Reese 1990: 27], pero no es un problema estrictamente de la visión disciplinar, este pensamiento caló en la sociedad y aún está fuertemente arraigado en la cultura occidental.

Desde la antropología, una manera de entender la infancia es en función del análisis de la cultura, concibiendo a la misma a partir de las dinámicas de transmisión de experiencias *inter* e *intra* generacionales (como ya hemos visto), la forma como se establecen éstas y los significados que las contienen, es decir, lo que se transmite, la forma y el contenido

de cómo se construyen y se ponen en práctica valores y sentidos [Geertz 1989; Gómez 1997], teniendo claro que dichos procesos están mediados por las relaciones de poder del grupo social (económicas, políticas, religiosas o familiares). Pensar la infancia desde el examen de la cultura significa comprender las relaciones que se establecen entre los miembros de distintas generaciones, pero a la vez, dentro de cada una de ellas; la *experiencia* es tomada como uno de los *objetos de la cultura* [García 1996] para la construcción de identidades en función del *recorrido biográfico* de los sujetos, a partir de los *modos de producción* de las generaciones y viceversa. En función de ello, la mirada antropológica requiere fijar la atención en la manera como se integran o desintegran las interpretaciones que los grupos humanos hacen de su *continuidad biográfica*, del recorrido temporal de los sujetos.

Porque la relación de intersubjetividad es posible gracias a cierta horizontalidad en los procesos de significación, es decir, se debe entender que existe homologación [Martín 1990] entre las estructuras de significación de las generaciones, pues todas ellas corresponden a un sistema más amplio que es la cultura. En consecuencia, la antropología requiere adherirse a determinadas explicaciones psicológicas para argumentar de manera más sólida la validez del pensamiento en la infancia respecto de otros momentos del *desarrollo biográfico*. Las habilidades cognoscitivas en la infancia: la inteligencia, la lógica, las nociones de espacio, número, procesos de interpretación, del juego y los estadios de aparición del símbolo [Piaget 1966 y 1974] son esenciales para lo que intentamos explicar. La psicología, por ejemplo, ha demostrado la existencia de estructuras cognoscitivas y psicológicas [Erikson 1959] en diferentes estadios del desarrollo del sujeto. No obstante, la infancia también tiene sus contenidos sociales, no sólo psicológicos. En este sentido, existen dos infancias: la primera se refiere a la realidad concreta vivida por niñas y niños, la segunda es “el complejo de ideas, imágenes y representaciones que cada sociedad hace de ellos” [Amodio 2005: 25]. Hay dos realidades que se cruzan: *a)* el proceso que atraviesan los niños y niñas en el transcurso de sus vidas y, *b)* las *pautas* que cada sociedad establece para la *socialización*, porque:

[...] los fenómenos que atañen al desarrollo psicológico y social del niño están fuertemente enlazados de manera dinámica con la representación cultural de la infancia que cada sociedad produce; mientras que ambos aspectos tienen como contexto que los definen y determinan las condiciones socio-económicas de existencia de cada sociedad y, naturalmente, las determinaciones biológicas de cada corporalidad [Amodio 2005: 29].

La infancia como fenómeno de la cultura y como elemento de análisis cultural no puede entenderse como una realidad preestablecida, no podemos sugerir sobre la existencia de una determinada infancia sin conocer el sistema cultural que la produce. El esfuerzo metodológico consiste en poder definir desde adentro de la cultura cómo se construye la infancia. La respuesta a esta interrogante permite una aproximación más integral al objeto de estudio, pero a su vez una relación más democrática con los sujetos. El problema metodológico es observar y comprender tres elementos básicos para la construcción de identidades en función de la interacción de experiencias: *a)* el género, porque se es niño o niña; *b)* generacional, porque se da en relaciones de pertenencia a *grupos de edad* y, *c)* social, porque las condiciones del grupo social al cual se pertenece configuran de manera particular el tipo de infancia [Colángelo 2003; Pauluzzi 2007].

En la *realidad* no existen sólo *niños* a secas, sino *niños* y *niñas*; se es más o menos niño o niña en función de los rituales que establezcan los procesos culturales, y se es el niño o la niña (de cada grupo social, cultural, de cada clase social) a partir de la forma en que se divide y se segrega la sociedad, por lo tanto, no hay niños y niñas como generalidades homogéneas sociales [Marques 1982; Gianini 1992].

La manera como se configura socialmente la infancia está determinada por las relaciones de poder que se establecen dentro de los grupos humanos; obedece a la forma como se distribuye aquél entre los *grupos de edad* [Colángelo 2003]. Interpretar los factores y dinámicas políticas, de poder, influidos por la configuración social de la infancia significa romper con la frontera epistemológica que piensa a la niñez en función de su transformación para la vida adulta. En este sentido, debemos entender que las relaciones entre las edades son arbitrarias, pues son relaciones de poder [Métailiè 1994] cuyas clasificaciones de edad constituyen el control de unos grupos sobre otros.

No es nuestro interés emitir juicios de valor sobre esas relaciones de poder, al contrario, nuestro propósito es llamar la atención sobre la condición cultural y no natural en la manera que se relacionan las generaciones. Pero se debe tener cuidado con lo expuesto para no caer en un relativismo extremo. No se trata de proponer una visión en la cual existan infancias inconmensurables de una cultura a otra, pensar eso hoy es un anacronismo, o que cada cultura es portadora de la auto referencia absoluta para determinar cómo se relacionan sus generaciones. La idea es el reconocimiento de la diversidad como base para las reflexiones ético-políticas [Díaz-Polanco 2009] sobre las relaciones inter e intrageneracionales.

La aproximación transcultural relativa a la infancia nos permite identificar las múltiples formas en las cuales aquélla se ha configurado de acuerdo con los momentos históricos [DeMause 1982]; también nos facilita desmontar la pretendida universalidad natural [Marqués 1982] de este *grupo de edad*; visibilizar la imposición del concepto de infancia en y desde Occidente y particularmente a partir del capitalismo. Por ello es importante comprender que la infancia se configura en función de la lejanía o cercanía de las generaciones dentro de una organización social [DeMause 1982], pues la “infancia se encuentra marcada significativamente en todas las sociedades por oposición a otros periodos de vida” [Díaz de Rada 2003: 264]. Sólo el reconocimiento de estas diversidades nos brindará el proceso reflexivo necesario para la interpretación antropológica [Tax de Freeman 1991].

Puede sonar extraño porque nuestra concepción moderna de privacidad y de intimidad no nos deja pensar que la humanidad vivió épocas en las cuales este sentido de privacidad y de identidad, resultado de la individuación moderna, no existía. Pero en muchas culturas niñas y niños siguen viviendo revueltos con los adultos en todos los espacios de la vida [Martín Barbero 2002: 175].

Ejemplo de ello es que antes de siglo xvii el conocimiento de la infancia se consideraba una cuestión doméstica, la sociedad participaba a través de la familia en el tratamiento de aquélla, la cual no era pensada como la concebimos en la actualidad sino más bien como *adultos pequeños* [Hurlock 1982]. De hecho, sabemos muy poco sobre la forma como vivían niños y niñas antes de aquella centuria. Amodio [2005], citando la obra de Philip Ariés, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, argumenta que éstos han sido negados históricamente, quedando en las tinieblas de la historia oficial. Escasamente se conocen las pautas de crianza en los distintos periodos [DeMause 1982], pues no se puede acceder a lo que pensaba la infancia en la mayoría de las etapas de la humanidad, pero tampoco hay muchos datos de lo que pensaban y hacían los adultos en relación con niños y niñas. Al respecto, Martín Barbero [2002] propone que el cambio de concepciones sobre la infancia, generado en el siglo xvii, tuvo como eje central la articulación de tres dispositivos en el contexto de las sociedades europeas: 1) la disminución de la mortalidad infantil; 2) la existencia de la imprenta y, 3) la aparición de la escuela básica. Estos elementos permitieron que los adultos particionaran el mundo, restringiendo una pequeña parte para niños y niñas: es cuando surge la *concepción moderna de la infancia*.

Por concepción pedagógica moderna de la infancia se entiende, siguiendo a Escolano [1980], aquella que valora esta etapa de la vida humana como un

periodo reservado al desarrollo y la preparación para el ingreso en la comunidad de adultos, son una conquista de los tiempos modernos. Puede asegurarse que es a partir del Renacimiento cuando la infancia comienza a adquirir la significación psicológica y cultural que hoy se le atribuye. Esta imagen de la infancia se va gestando lentamente en el ámbito cultural occidental a los siglos XVI y XVII [Alzate 2004: 04].

IDENTIDAD E INFANCIA

La cultura es un sistema de significados, de redes de sentido que se contienen y se liberan a través del ejercicio de la misma, es decir, cada vez que el sujeto pone en juego distintos elementos a partir de codificaciones paradigmáticas y sintagmáticas; esto implica para la antropología un trabajo hermenéutico sobre dichos procesos de selección [Geertz 1989]. Pero la interpretación debe trascender la mera valoración estética, ésta es importante pero también debe comprenderse una dimensión ética. Por ello, la investigación debe dar cuenta del modo de producción de estos significados y sus implicaciones en la vida social. Se trata de entender los fenómenos aparentemente similares, diversos, disímiles, que culturalmente configuran a las infancias; de cierta manera, aunque no exclusiva, una semiótica [Luque 1985] de las construcciones determinadas de la infancia.

El objeto que intentamos construir no está concebido como un elemento superficial de la cultura [Luque 1985], sino como un aspecto profundo de la misma; es un aspecto público [Geertz 1989]: significados que son compartidos porque corresponden a codificaciones alojadas en *spectros* de nuestras acciones, no observables empíricamente. Porque continuar atendiendo a la infancia como una entidad objetiva es seguir con “la adjudicación de las mismas etapas de formación para todos los individuos independientemente de la sociedad en la cual se producen, así como la utilización de los procesos de socialización occidentales como referentes normativos de las prácticas de otras sociedades” [Amodio 2005: 26].

Infancia y sociedad son un todo, como cualquier elemento de la cultura [Luque 1985] que requiere ser diseccionado metodológicamente; es un error interpretar a la infancia como universal de una *cultura humana*, hay que entenderla en el sistema cultural que la produce y a partir de esta singularidad establecer las relaciones con otras infancias, siempre en el reconocimiento de la diversidad pero no sólo en el ámbito perceptivo, tan promovido por el neoliberalismo, sino el en ámbito ético-político, como ya lo hemos mencionado.

Es un esfuerzo epistemológico en cual se debe *traducir* [Ortiz-Osés 1986] la comprensión que hace cada sociedad de sus grupos de edades y de la historia biográfica de los sujetos. Es comprender que no existe una infancia dada en la dinámica social, sino que más bien la dinámica determina [Escobar 1999] los procesos de significación en cada una de las infancias. Esto significa romper con mitos de la modernidad, pues en ésta y con ésta se han establecido dicotomías para fundar y legitimar relaciones sociales, desde la cotidianidad hasta la constitución de Estados nacionales. Dichas dicotomías se componen de categorías que se imponen hegemónicamente, negando la alteridad de sus contraparte: “Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, clases, Humanidad/Tierra, Cultura Occidental/Culturas del Mundo Periférico excolonial” [Dussel 2000: 71].

Adulter/infancia, constituye otra dicotomía fundamental de la modernidad capitalista, y el estudio de la misma requiere del análisis de este *grupo de edad* en nuestras sociedades, pero definitivamente también de la experticia de otras formas de infancia. Estos dos enfoques son básicos para desnaturalizar nuestras concepciones sobre el tema [Amodio 2005; Colángelo 2003], es decir, comprender la construcción de la infancia en relación con el conjunto social; el modo como se ha producido dicha construcción, y las posiciones y disposiciones de los sujetos con respecto a los dos puntos anteriores.

Las relaciones sociales son el marco donde se constituyen los procesos identitarios [Erikson 1980]; la igualdad y la diferencia, la semejanza y el contraste; son los factores determinantes para la identidad desde el sujeto pero también las interpretaciones que hacen los otros de aquél. Coincidiendo con García [1996], la identidad se construye en función de la relación entre sujetos significativos, en nuestro caso adultos e infantes, que son femeninos o masculinos, que pertenecen a una determinada clase social y que son lo que son en cuanto son definidos por sus roles y rituales de paso. Entre *unos* y *otros*, la alteridad se produce por la contraposición de *objetos de la cultura*, en función de ello cada sujeto adquiere la *identidad*, identificándose consigo mismo, estableciendo contigüidad de esta identificación con otros y diferenciándose de lo ajeno [Heidegger 1988].

En el caso de la infancia, donde la principal relación de identidad-alteridad está expresada en las relaciones niños-adultos (pero jerárquicamente adultos-niños), uno de los principales *objetos culturales* que determina este proceso es la experiencia. En las sociedades donde la experiencia es relevante en las dinámicas sociales este fenómeno es más marcado, por ejemplo, en aquellas donde la historia oral es fundamental.

Actualmente en las sociedades occidentales observar este proceso es más complicado, pues la tecnocracia neoliberal ha desplazado la idea de la experiencia por la de la imprudencia, con las nefastas consecuencias que esto trae en las políticas públicas. Por ejemplo, los programas oficiales educativos se enfocan (los pocos que lo hacen) en enseñar la importancia de la historia, de la experiencia. Sin embargo, quienes componen la esfera política no representan en lo absoluto la experiencia, sino más bien la impericia que va en detrimento de la sociedad y en favor de los factores económicos. Por estos motivos vale la pena investigar cómo los procesos políticos y sociales que derivan del modelo neoliberal han trastocado las relaciones generacionales por haber trastocado la experiencia.

En este sentido, la relación de poder entre dominantes y subalternos es determinante en la configuración de los fenómenos culturales, lo cual genera procesos identitarios *ambivalentes* [Goffman 1995] porque quienes someten logran imponer la forma en cómo los subalternos van a construir su identidad, con todos los procesos de resistencia que ello implica; pero en el caso de la infancia los procesos de alienación son más fuertes, por la legitimidad que le otorga la cultura a los mismos. Hacer esta salvedad no significa que estemos tras la búsqueda de una *utopía* al estilo de *El país de nunca jamás*, lo que proponemos es que la antropología dé cuenta de estos procesos, más aún, cuando dentro del sistema mundial de derechos humanos se ha desarrollado una doctrina de protección a la infancia, *por su más alto interés*; lo que implica una reinterpretación de patrones de crianza y de políticas asistenciales, entendidas como válidas —por lo menos— en los últimos tres siglos.

La comprensión cultural de la infancia significa: *a)* la cultura es el centro fundamental de la relación adulto-infancia, y no sólo las condiciones biológicas y psicológicas; *b)* las relaciones entre infancia y adultez no son universales; *c)* la comprensión de estos fenómenos sólo se pueden hacer desde la interacción con los sujetos y sus contextos y, *d)* la infancia no es sólo el tiempo cultural para la formación del adulto:

Cada condición es particular y las condiciones de existencia varían según el tipo de sociedad y elaboración cultural. En este sentido, es difícil y hasta contradictorio pensar en las condiciones ideales de existencia de los niños, ya que éstas pueden ser definidas cabalmente sólo en relación con las expectativas de cada sociedad, adaptados a su idea de hombre y de mujer ideal [Amodio 2005: 19].

ETNOGRAFÍA DE LA INFANCIA

Éste es el ámbito fundamental para nuestro propósito, sin embargo, lograr referencias documentadas sobre la temática no es sencillo, pues la infancia en la teoría y práctica antropológica generalmente es difusa, tangencialmente dispersa en la descripción de las dinámicas sociales [Colángelo 2003]. Sin lugar a dudas, el principal aporte ha sido el de la escuela de *cultura y personalidad*, sin embargo, como lo propuso la propia Margaret Mead, el objeto de esta antropología es observar el “proceso mediante el cual el niño se transforma en un ser adulto” [1962: 9], pero como lo hemos advertido, esto tiende a invisibilizar a niñas y niños como sujetos activos en la cultura porque se desplaza la noción de cambio, la cual implica interpretación, hacia la *acción* dentro la cultura. Esto deriva en estudios sobre la niñez para observar cómo se convierten en adultos, sin comprender en plenitud la vida de aquéllos. La incompreensión se traduce socialmente en imposición.

Aquella antropología es importante porque estableció la relación entre las *variables psicológicas y culturales*, es decir, la dualidad entre la cultura y personalidad. Pero la aproximación etnográfica que proponemos debe reflexionar acerca de una categoría fundamental en dichos estudios: *el desarrollo*, la cual implica razonamientos un tanto maniqueos entre normalidad y anormalidad, porque el principio en esta noción es el de *homogeneidad y uniformidad* en la continuidad biográfica de los sujetos, un atentado contra la diversidad, un problema de carácter ético. En este sentido, es necesario tener claro:

El hombre no es, ni ha de realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Sólo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar [Agamben 1996: 31].

Como el desarrollo se plantea en términos de un destino inexorable, el mismo conlleva un contrasentido genético con cualquier reflexión ética, ejemplo de ello lo encontramos en los sistemas educativos y formulaciones conductistas desplegadas en la sociedad occidental. En el siglo XVII niños y niñas fueron considerados “adultos pequeños”, lo cual implicó que la infancia como tal no existía; con el surgimiento del hombre de nuestra época [Foucault 1988], la infancia brotó como un espacio determinado de la vida humana, pero socialmente relevante por ser la reserva de los adultos. Por ejemplo, Gruson [2004] afirma que la investigación en *pautas de*

crianza y procesos de *socialización* permiten el conocimiento de los aspectos profundos que determinarán el comportamiento del adulto. Esto es un hecho objetivo, no lo negamos, pero la infancia y todo lo asociado con ella y desde ella no es solamente eso.

La edad y el sexo son las diferencias básicas en los humanos, plantea Dufrenne [1959], y con respecto a estas dos existen distintas formas de categorizar culturalmente los roles y “las actitudes [que] las diferentes sociedades asignan a una misma edad o a un mismo sexo” [Dufrenne 1959: 193]. Cada edad, y cada sexo, produce un tipo de personalidad de acuerdo con las variables culturales y sociales. El trabajo etnográfico debe investigar cuál es el acento que el grupo o la clase social le pone a cada una de estas “personalidades”; pero a la vez escuchar las voces de quienes las viven, observar el diálogo entre los roles sociales y quiénes deben ejercer dichos roles. En este sentido, la interacción etnográfica con la infancia debe tomar en cuenta algunos aspectos metodológicos que permitan una relación más democrática con niños y niñas, según Papalia [1997] se debe tomar en cuenta:

- a) Intimidad: respetar la información más íntima de los sujetos para evitar consecuencias contradictorias a los mismos en su desenvolvimiento biográfico.
- b) Verdad: la información no puede recabarse a través de estrategias que oculten los fines reales de la investigación.
- c) Dar consentimiento basado en el conocimiento, a niños y niñas se les debe participar de los contenidos de la investigación.
- d) Autoestima: no se pueden plantear problemas a resolver, a niños y niñas, que estén más allá de sus *competencias* (roles).

Berger [1997] propone dos problemas al momento de cumplir con estos criterios: 1) ¿cómo informar de manera objetiva a niñas y niños sobre la investigación a realizar?, y 2) ¿cómo saber si realmente se ha logrado transmitir la información necesaria para la comprensión plena de la misma? Estos son obstáculos propios de la investigación en y de la infancia, pero también es un problema de toda investigación. No podemos afirmar que estos principios sean solamente para el trabajo con niños y niñas, tampoco que se requieran estrategias hiperespecialísimas para ello, porque sería caer en esa noción de infancia que pretendemos trascender. Cada grupo social requiere de que el investigador construya y adapte estrategias para poder interactuar, pero teniendo cuidado con la reproducción de dinámicas sociales que impliquen la naturalización de la infancia.

Hemos observado que diversos trabajos de investigación antropológica usan como estrategia para acercarse a niños y niñas la realización de cursos o talleres, de esta forma reproducen esa visión cultural que nos condiciona a relacionarnos con la infancia sólo en actitud pedagógica. En nuestra investigación sobre la infancia de una comunidad agrícola venezolana tratamos de alejarnos lo más posible de cualquier posicionamiento pedagógico, lo cual generó que la comunidad y los propios niños y niñas nos interpelaran acerca de nuestro rol en esa colectividad, pues no íbamos como “maestros”. Esta interpelación y nuestras explicaciones permitieron un diálogo y una interacción más horizontal con nuestros informantes [Chacón 2008].

¿Cómo es posible hacer del conocimiento de niños y niñas la complejidad de una investigación? Para ello el antropólogo requiere conocer los elementos internos de la cultura que le permitan realizar estas explicaciones, a partir del diálogo de sus pretensiones académicas con los intereses de quienes eventualmente puedan ser sus *informantes* [Hammersley *et al.* 1994]. Al respecto podemos recordar el planteamiento de Platón sobre mediación: “para que dos cosas puedan juntarse, se requiere de una tercera” [González 2007], el esfuerzo etnográfico es precisamente ése, encontrar cuál es el tercer elemento mediante el cual sujetos (investigadores-investigadoras) y sujetos informantes (niños-niñas) pueden unir sus intereses en una investigación antropológica. En función de ello, el trabajo con la infancia tiene una peculiaridad que en otros estudios no se da en la misma forma: para trabajar con niños y niñas primero se requiere del permiso de los adultos, por cuestiones morales y jurídicas. Si bien, dentro de la generación adulta existen jerarquías, las cuales se deben franquear para llegar al informante, en el trabajo con la infancia primero hay que navegar entre todas las jerarquías de la adultez para ver si después podemos entablar una relación con niños y niñas, con sus propias jerarquías.

En la etnografía se deben hacer conscientes prejuicios y contradicciones, buscando la manera de entablar una relación lo más horizontal posible con niños y niñas; hay que considerar lo que nos comenta Segura [2000]: recientemente es que los maestros se han dado cuenta que niños y niñas piensan, porque la pedagogía ha mezclado intencionalmente la razón y el prejuicio, lo cual produce una exclusión sistemática de la infancia en la producción del conocimiento, y en este modelo estamos imbuidos. Es necesario darle otra vuelta al caleidoscopio: pensar a niños y niñas como sujetos cognoscentes que realizan interpretaciones, no imitaciones de la cultura, como el teatrero al interpretar su personaje, no lo imita sino que le imprime sus propias características, vuelve dinámico algo que estaba estático.

Un grave error del cual hay que saber deslindarse es investigar la infancia desde la propia experiencia infantil de quien indaga, las generalizaciones como “todos hemos sido niños” o “me siento como un niño o niña” o “todos llevamos un niño por dentro” son muy peligrosas, las infancias no son iguales, el recorrido histórico y las dinámicas sociales configuran distintos tipos. No obstante, el investigador tiene una ventaja, ha sido niño o niña, esto le permite establecer ciertos puentes con aquéllos: lo importante es no ver esa infancia como la suya, sin intentar convertirse en niños o niñas es muy perjudicial pretender convertirse en los *nativos*.

ROLES E INFANCIA

El análisis del juego es en sí un tema de estudio porque no es un fenómeno asociado exclusivamente a la infancia, todas las generaciones tienen sus expresiones y dinámicas lúdicas. Sin embargo, advertimos que los niños y niñas de la comunidad El Cobalongo, en el estado de Aragua, Venezuela, tenían juegos que reflejaban las dinámicas de su vida social pero también expresaban un interés recreativo o lúdico [Chacón 2008]. La observación de los juegos nos permitió interpretar que los mismos giraban en torno a dos ejes de relaciones: *a*) roles (según género y edad) y *b*) contenidos (lúdicos y metafóricos). El primero es explícito en las relaciones de estos sujetos, es decir, hay juegos de niños y niñas, de adultos y de infantes, mientras que la comprensión del segundo eje se construyó en función de lo que advierte Erikson [1959] sobre los juegos: en éstos, la infancia toma experiencias del mundo adulto para establecerlas como metáforas de la realidad social. Dentro de los juegos de contenidos diferenciamos entre lúdicos y metafóricos, en cuanto que los segundos demuestran interpretaciones de la vida social. Los lúdicos son juegos que, sin dejar de ser metafóricos, sus contenidos y formas manifiestan un carácter recreativo o de habilidades psíquicas y motoras. La mayoría de los juegos (del tipo que sean) en esta colectividad agrícola incorporaban a la infancia en la actividad agro productora.

En El Cobalongo, niños y niñas asumían el trabajo dentro de las parcelas desde las seis de la mañana (los que no iban a la escuela o asistían en horario vespertino); sin embargo, como niñas y niños incorporaban juegos en sus labores, los adultos no valoraban sus trabajos como tales, porque de acuerdo con estos últimos, el juego disminuía la responsabilidad en la ejecución del rol. Pero que los adultos afirmaran esto no significa que dejaran sus propias actividades lúdicas de lado. Cuando estuvimos en dicha comunidad logramos observar que los sujetos pasaban de un grupo

de edad a otros (en el caso de niño a adulto no percibimos el tránsito de niñas a adulta) cuando “dejan de jugar”, pero no suspenden el juego totalmente sino que el sujeto deja de lado el *juego de niños* y empieza a practicar los de adultos, éste es el *ritual de paso*.

El dato básico para fundamentar esta afirmación es que en El Cobalongo no observamos diferencias cualitativas entre el trabajo infantil y el de los adultos, es decir, no existía una labor exclusiva para niños y niñas y un trabajo exclusivo para adultos y adultas, pero sí nos percatamos de que hay (de manera explícita en la dinámica social) juegos de la vida infantil y de la vida adulta. El trabajo, en términos cualitativos, lo comprendimos como homólogo entre la infancia y la adultez; al contrario, el juego sí presentaba diferencias sustantivas entre las dos generaciones. Al momento del salto generacional, el varón (y en menor oportunidad la hembra), accede a mejores condiciones de trabajo, pues se reconoce su participación en la producción y progresivamente comienza a ser remunerado por sus labores.

Comúnmente pensamos que el espacio de la infancia es el del juego y el del adulto el del trabajo, pero en El Cobalongo, niños y niñas laboraban y de manera activa o reactiva reconocían su participación en los procesos de producción, a pesar de la invisibilización de sus aportes productivos por parte de la vida adulta, debido a la relación que desde esta generación se construye entre el trabajo y el juego-infantil. Esta asociación entre juego y trabajo es la estrategia cultural para la inserción de los infantes en el *mundo de las herramientas* [Erikson 1959], ya que el juego como dispositivo cultural permite que la infancia realice las tareas encomendadas. Éste es uno de los mejores ejemplos para explicar que en un mismo conglomerado social confluyen y divergen distintas infancias; en nuestro caso, una positivamente productiva porque aporta al ciclo agrícola; pero otra construida desde la subjetividad hegemónica adulta, que niega los aportes productivos de la *otredad*.

En cuanto al género, observamos una diferenciación importante: la incorporación de niños y niñas al trabajo agrícola era similar en términos de la edad. Sin embargo, los niños no se sumaban a las labores domésticas. Esto significa que desde muy temprano la niña tenía doble labor que realizar: dentro del hogar y en la parcela, mientras que los niños se incorporan principalmente al trabajo de la tierra.

REFLEXIONES FINALES, SOBRE LOS OBJETOS Y LOS SUJETOS

La relación entre infancia y cultura nos interesa como *expresión y contenido*, como ya lo hemos advertido: lo que socialmente se expresa de la infancia y

lo que socialmente contiene la misma. Por ello, estudiar antropológicamente este grupo social no significa hacer una antropología de la infancia, como una subdisciplina dedicada al estudio de esta edad biográfica, como una antropología urbana, antropología jurídica o antropología histórica, por citar algunas. Al contrario, el propósito del abordaje antropológico de la infancia requiere comprender que en las sociedades hay niños y niñas y que son sujetos con visiones, criterios, experiencias, significaciones de la vida por la cual transitan, como lo hacemos todos, y como transita la propia cultura. Así, los antropólogos deben, en la medida de lo posible, incluir las visiones de aquéllos en sus análisis.

El esfuerzo disciplinar requiere comprender dinámicas sociales y políticas marcadas por una *aparente* atención y tensión del grupo social sobre la infancia, lo que complejiza la situación, por ser un tema muy sensible en los últimos tiempos, por el reconocimiento (aunque parece más adjudicación) de derechos a niños y niñas en el derecho internacional de los derechos humanos. Sin embargo, esta abrumadora *preocupación* no ha transformado sustancialmente las condiciones de explotación de la infancia, al contrario, en los países donde el modelo neoliberal se ha impuesto de manera más brutal son cada vez más los niños y niñas que se enfrentan condiciones de trabajo deplorables. Las prohibiciones legales del trabajo infantil sólo contribuyen a dejar a niños y niñas necesitados de una fuente laboral para sobrevivir, en las penumbras, lo cual imposibilita la capacidad real de conocer el fenómeno, pues el régimen de subcontratación, al cual casi siempre está sometida la infancia, está invisibilizado en las interpretaciones jurídicas y en las políticas públicas de los Estados.

La antropología debe abrirse a terrenos pantanosos en ese escenario. La infancia ha sido un buen negocio para quienes viven realizando “estudios” de sus condiciones, la describen periódicamente sin profundizar en cómo éstas son producidas. El análisis de la cultura, la comprensión de la producción y reproducción del sistema de relaciones sociales que determinan a la infancia, no sólo pasa por el debate académico sino que debe orientarse a una discusión de carácter político que permita desde lo antropológico contribuir a la construcción de políticas públicas, donde la infancia no sólo sea un receptor sino un partícipe. Es una estrategia de seguridad para el sistema que la infancia sea un grupo social receptor, como sucedió en Chile en contra del gobierno revolucionario, como nos lo demuestra Dorfman [1997] en *Patos, elefantes y héroes, la infancia como subdesarrollo*.

Desde el reconocimiento de la diversidad significa contribuir en el estudio, diálogo, mediación, denuncia y resistencia por hacer entender en Occidente que otras culturas ven a sus niños y niñas de forma distinta.

Las políticas educativas, sanitarias y culturales deben construirse desde las perspectivas de *las infancias*. Comprender la imposición del adultocentrismo occidental en otras sociedades implica luchar contra los sectores conservadores de esta sociedad, que con preceptos moralistas sin reflexión ética alguna —como en la época victoriana— buscan “proteger” a niños y niñas *universales* con terribles consecuencias para éstos. Un ejemplo de ello lo describe DeMause [1982] cuando señala que en los inicios de la Inglaterra industrial, las señoras de la clase burguesa convocaban reuniones en sus clubes para recaudar fondos para atender a los niños con problemas respiratorios. Lo paradójico del asunto fue que aquéllos adquirirían dichas enfermedades mortales trabajando en las minas de carbón de los esposos de dichas señoras.

Se impone la necesidad de abrir el diafragma y entender que los niños [y las niñas] no son para después cuando sean grandes. Sus problemas son parte indisoluble de los problemas del conjunto; pero también el problema del conjunto no encontrará cabal respuesta si de ellas los niños, niñas y adolescentes no son reconocidos y asumidos como actores, como sujetos de derechos. Aquí se impone no continuar mirando a la infancia como apenas una sumatoria de individuos, sino como una categoría estructural, como un fenómeno social [Cussiánovich 2005: 21].

Las reflexiones expuestas nos llevan a manifestar que las antropólogas y antropólogos, al realizar sus investigaciones sobre los procesos económicos, de identidad, de migraciones y de procesos comunicativos deben conocer lo que niños y niñas viven y piensan en relación con dichos fenómenos, pues no están aislados de los mismos. Por ello es de suma importancia recoger esas voces que generalmente dejamos de lado, cuando partimos de la *idea* (no realidad objetiva) de que la “comunidad” *seria, objetiva, lógica* es la conformada solamente por los adultos. Preguntarle a la infancia implica una transformación conceptual relevante de lo que pensamos de las relaciones generacionales. A su vez, quienes se interesan en hacer una antropología de la infancia deben analizar muy cuidadosamente el objeto de estudio que intentan abarcar para estudiarla por lo que es y no por los juicios y prejuicios contruidos de la vida adulta.

Ésta es la dirección hacia donde apuntamos con nuestras reflexiones sobre *sujetos y objetos*, insistimos en que niños y niñas no son objetos de la adultez sino sujetos que han sido invisibilizados. Pero ello requiere de un salto epistemológico y cultural y pasar de la concepción de objetos (manipulables como los objetos de las ciencias básicas) a sujetos que eventualmente

manipulan, porque no son observadores de lo que sucede en su entorno sino protagonistas del mismo. Como advertimos de manera directa, sin mayores herramientas metodológicas, en el proceso que se da en los infantes que provienen de sociedades donde se hablan idiomas distintos: son los niños y niñas quienes en sus dinámicas de interacción social transforman las lenguas maternas para producir otra interpretación lingüística, diferente a las de las generaciones que les precedieron. En cierta medida (sin sonar apologetico) debemos las *lenguas nacionales* (uno de los elementos característicos de los Estados-nación modernos, tan alabados en el pensamiento Occidental) a niñas y niños.

El *objeto* de comprender a los niños y niñas como *sujetos* consiste en desarrollar investigaciones que nos permitan demostrar que en cualquier aspecto de la vida social, en términos generacionales, existen por lo menos dos puntos de partida, la de infantes y la de adultos, los cuales son dos realidades con expresiones particulares pero atravesadas por condiciones de jerarquía e imposición generacional en correspondencia directa con las relaciones de género y la organización social. Pero es en la cultura donde podemos ubicar estas relaciones y no en aspectos biológicos, psicológicos o pedagógicos, que han funcionado para la creación de prejuicios que imposibilitan la construcción de una *dignidad infantil*: consiste en trabajar con niños y niñas sin que la imposición de un futuro ideológico se interponga en su presente.

Infancia y adultez se definen mutuamente (pero de manera vertical desde el mundo de los mayores) porque el adulto requiere de su contraparte para construir su identidad. En este proceso, niños y niñas necesitan convertirse en adultos para asumir ciertas posiciones y disposiciones identitarias. Pero en este periodo el adulto llega a tener identidad sin una experiencia biográfica del *nosotros* y, por lo tanto, desde el punto de vista del recorrido biográfico del sujeto es una identidad artificial, o *artificiada*, porque la persona pasa de ser un *objeto* a, hipotéticamente, un *sujeto*.

REFERENCIAS

Agamben, Giorgio

1996 *La comunidad que viene*. Pre-textos. Valencia.

Alzate, María

2004 Entre la higiene y el alumno, concepción pedagógica de la infancia en los textos escolares de ciencias sociales de educación básica primaria colombiana (Grados 1º, 2º y 3º). *Revista Iberoamericana de Educación*, 33 (10)

ocubre. <<http://www.rieoei.org/investigacion/775Alzate.PDF>>. Consultado el 10 de marzo de 2013.

Amodio, Emanuele

2005 *Pautas de crianza de los pueblos indígenas de Venezuela, Jivi, Piaroa, Ye'Kuana, Añú, Wayuu y Warao*. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Caracas.

Berger, Kathleen

1997 *El desarrollo de la persona desde la niñez a la adolescencia*. Editorial Médica Panamericana. Madrid.

Chacón, Jerry

2008 *Aportes etnográficos al estudio de la infancia en Venezuela. Una aproximación desde El Cobalongo, estado Aragua, tesis de licenciatura*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Colángelo, María

2003 La mirada antropológica sobre la infancia, reflexiones y perspectivas de abordaje. Ponencia presentada en el seminario La formación del docente entre el siglo XIX y siglo XXI. <http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_colangelo.pdf>. Consultado el 10 de marzo de 2013.

Cussianovich, Alejandro

2005 ¡Otra infancia es posible! Los derechos de los niños y niñas en el contexto de la globalización. Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y El Caribe (IFEJANT). <http://w.w.w.ifejans.org/new/docs/articulo/otra_infancia_es_posible.pdf>. Consultado el 10 de marzo de 2013.

DeMause, Lloyd

1982 *Historia de la infancia*. Alianza. Madrid.

Díaz de Rada, Ángel

2003 Las edades del delito. *Revista de Antropología Social* (262). <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/1131558x/articulos/RASO0303110261A.PDF>>. Consultado el 8 de enero de 2008.

Díaz-Polanco, Héctor

2009 *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.

Dufrenne, Mikel

1959 *La personalidad básica, un concepto sociológico*. Paidós. Buenos Aires.

Dorfman, Ariel

1997 *Patos, elefantes y héroes: la infancia como subdesarrollo*. Ariel. México.

Dussel, Enrique

2000 Europa, modernidad y eurocentrismo, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Eduardo Lander (ed.). UNESCO-UCV. Caracas.

Erikson, Erik

1959 *Infancia y sociedad*. Paidós. Buenos Aires.

1980 *Identidad: juventud y crisis*. Taurus. Madrid.

Escobar, Arturo

1999 *El final del salvaje, naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología. Santa Fe de Bogotá.

Foucault, Michael

1988 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo Veintiuno Editores. México.

García, Maritza

1996 *Modelo teórico para la identidad cultural*. Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana.

Geertz, Clifford

1989 *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, España.

Gianini, Elena

1992 *A favor de las niñas, la influencia de los condicionamientos sociales en la formación del rol femenino, en los primeros años de la vida*. Monte Ávila Editores. Caracas.

Goffman, Erving

1995 *Estigma, la identidad deteriorada*. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires.

Gómez, Eloy

1997 Evolución del concepto de etnografía, en *Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, A. Aguirre, Alfaomega. Barcelona.

González, César

2007 *Cinco ensayos sobre mediación*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Gruson, Alberto

2004 Cultura e identidad. Introducción al Simposio Migración e Identidad, Reflexiones Actuales. Universidad Central de Venezuela, Goethe Institut. Caracas.

Hammersley, Martín et al.

1994 *Etnografía, métodos de investigación*. Paidós. Barcelona.

Heidegger, Martín

1988 *Identidad y diferencia*. Anthropos. Barcelona.

Hurlock, Elizabeth

1982 *Desarrollo del niño*. McGraw-Hill. México.

Lipsitt L. y Reese H.

1990 *Desarrollo infantil*. Trillas. México.

Luque, Enrique

1985 *Del conocimiento antropológico*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

Marqués, Joseph

1982 *No es natural*. Anagrama. Barcelona.

Martín, Gustavo

1990 *Homo-lógicas: escritos sobre racionalidades*. Ediciones FACES-UCV. Caracas.

Martín Barbero, Jesús

2002 Comunicación y construcción social de las edades, en *Periodismo y comunicación para todas las edades*. Dirección de Comunicación Social-Centro de Psicología Gerontológico. Bogotá.

Mead, Margaret

1962 *Educación y cultura*. Paidós. Buenos Aires.

1977 *Cultura y compromiso: el mensaje de la nueva generación*. Granica Editor. Barcelona, España.

Métailiè, Anne

1994 La "juventud" es más que una palabra: entrevista a Pierre Bourdieu. *Comunicación, Estudios Venezolanos de Comunicación* (86). Centro Gumilla. Caracas.

Ortiz-Osés, Andrés

1986 *La nueva filosofía hermenéutica, hacia una razón axiológica posmoderna*. Anthropos. Barcelona.

Papalia, Dianne

1997 *Psicología del desarrollo*. Printer Colombiana. Bogotá.

Pauluzzi, Liliana

2007 El Blacklash, la co-construcción y el síndrome de alienación parental. *Revista Mujer y Salud* (1). Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas. Santiago.

Piaget, Jean

1966 *La formación del símbolo en el niño, imitación, juego y sueño, imagen y representación*. Fondo de Cultura Económica. México.

1974 *Seis estudios de psicología*. Seix Barral. Barcelona.

Segura, Dino

2000 *¿Es posible pensar otra escuela?* Escuela Pedagógica Experimental. Bogotá.

Tax de Freeman, Susan

1991 Aproximación en la distancia. El juego entre intimidad y extrañeza en el estudio de la cultura, en *Los españoles vistos por los antropólogos*, M. Cátedra (ed.). Júcar Universidad. Madrid.

Recepción: 12 de junio de 2013.

Aprobación: 29 de abril de 2014.

FRONTERA NORTE

TERCER LUGAR

AUTOR: RODRIGO A. CRUZ PÉREZ

XXXIII CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA
"LAS VIOLENCIAS"

LUGARES Y AÑO DE LAS TOMAS: TIJUANA Y BAJA CALIFORNIA, 2009.

TÉCNICA: DIGITAL.

Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.



FRONTERA NORTE
RODRIGO A. CRUZ PÉREZ











Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá)

Mariana García Palacios

Ana Carolina Hecht

Noelia Enriz

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: *La antropología en Sudamérica se ha dedicado en las últimas décadas con creciente ímpetu a las investigaciones con niños y niñas en diversos contextos. En nuestras indagaciones etnográficas con niños y niñas de comunidades indígenas de las tierras bajas y altas sudamericanas, hemos considerado de especial relevancia las categorías que delimitan socialmente los diversos modos de ser niño y niña, para facilitar la ruptura con los modelos monolíticos de abordaje de la niñez. En este trabajo nos proponemos dar cuenta de esta primera etapa de vida, delimitándola desde sus referencias nominales y desde los procesos de crianza y las experiencias formativas en las cuales los niños y las niñas participan. Así, pondremos especial atención a la red de relaciones sociales en las cuales se desarrolla este periodo, contemplando cuestiones relativas a la lengua, la religión y el juego. El cruce de estos tres intereses temáticos nos permitirá tener presente la complejidad de los conocimientos y saberes que se ponen en juego durante el desarrollo de la niñez.*

PALABRAS CLAVE: *niñez, comunidades indígenas, crianza, experiencias formativas, saberes.*

ABSTRACT: *In recent decades, anthropology in South America has focused on research related to children in different contexts. In our ethnographic research with children from indigenous communities, in both the lowlands and highlands of South America, we have paid special attention to the variety of social categories that define the different ways of being a boy and girl, so as to break away from the monolithic models traditionally used regarding childhood. The aim of this paper is to cover the first stage of life, demarcating their nominal references and their upbringing from the formative experiences in which children participate. In this way, we focus on the network of social relationships throughout childhood, placing special attention on language development, religion and play. The intersection of these three thematic interests allows us to consider the complexity of knowledge, along with the skills that come into play during child development.*

KEYWORDS: *childhood, indigenous people, child-rearing, formative experiences, knowledge.*

INTRODUCCIÓN

En la antropología argentina, así como sucede en la antropología sudamericana en general, los estudios referidos a niños y niñas han adquirido mayor relevancia recientemente. Esto puede observarse en el crecimiento de los grupos de trabajo sobre el tema en congresos locales y regionales, en la producción de tesis y tesinas centradas en la problemática y en la publicación de libros específicos. Como demuestran Szulc y Cohn [2012] para el caso de América Latina, el campo de investigaciones antropológicas con niños y niñas se ha revelado como un espacio legitimado de producción antropológica en las últimas dos décadas.

Este interés no es nuevo en la antropología, pues en diversos campos de la disciplina pueden rastrearse abordajes referidos a los niños, por ejemplo, en los estudios sobre educación y con comunidades indígenas. Sin embargo, sí son novedosos los objetivos que las investigaciones más recientes persiguen. De modo general, podríamos arriesgar que la antropología interesada por la infancia y la niñez en el ámbito local, entre otros propósitos, pretende dar cuenta de los diferentes puntos de vista de los niños y niñas sobre diversos fenómenos y procesos sociales. Lejos de ser algo monolítico, reportar sus perspectivas supone el reconocimiento de que los niños y niñas no son un colectivo homogéneo, sino que tienen diversos puntos de vista sobre el mundo. A su vez, recuperar sus voces también figura, en muchas ocasiones, un desafío metodológico. Así, estos estudios conjeturan un avance para los diversos estudios socioculturales referentes a la niñez, la educación y los pueblos indígenas, de más larga data, en la medida en que dentro de su carácter *multivocal* procuran incluir las perspectivas de los niños y las niñas.

Las investigaciones más actuales de este campo en Argentina permiten ver el nuevo lugar que los niños y niñas ocupan en la escena pública en términos generales [Carli 2002]. También muestran las particularidades de los niños y niñas en escenarios formativos dentro y fuera de la escuela [Novaro 2011; Batallán y Neufeld 2011, entre otros], así como en lo referente a derechos específicos [Villalta 2006] y a las demandas políticas que muchas veces protagonizan [Batallán y Campanini 2008]. La combinación de estos cambios hace pensar que en la sociedad como conjunto se postulan nuevas formas de ser niño o niña, a la vez que las generaciones recientes van dando cuenta de esos roles, resignificándolos de manera activa. En ese sentido, vale sostener que las acciones y expectativas de los niños y niñas presentan nuevas variaciones históricas.

En nuestras investigaciones de licenciatura y doctorado hemos analizado etnográficamente diversas construcciones sociales acerca de la niñez, reflexionando en torno de contextos educativos o formativos diferentes: espacios escolares [Hecht 2006 y 2010; Enriz 2011; García Palacios 2012], socialización lingüística [Hecht 2006, 2010 y 2012], prácticas lúdicas [Enriz 2006 y 2011] y ámbitos de formación religiosa [García Palacios 2006 y 2012; Enriz 2011].

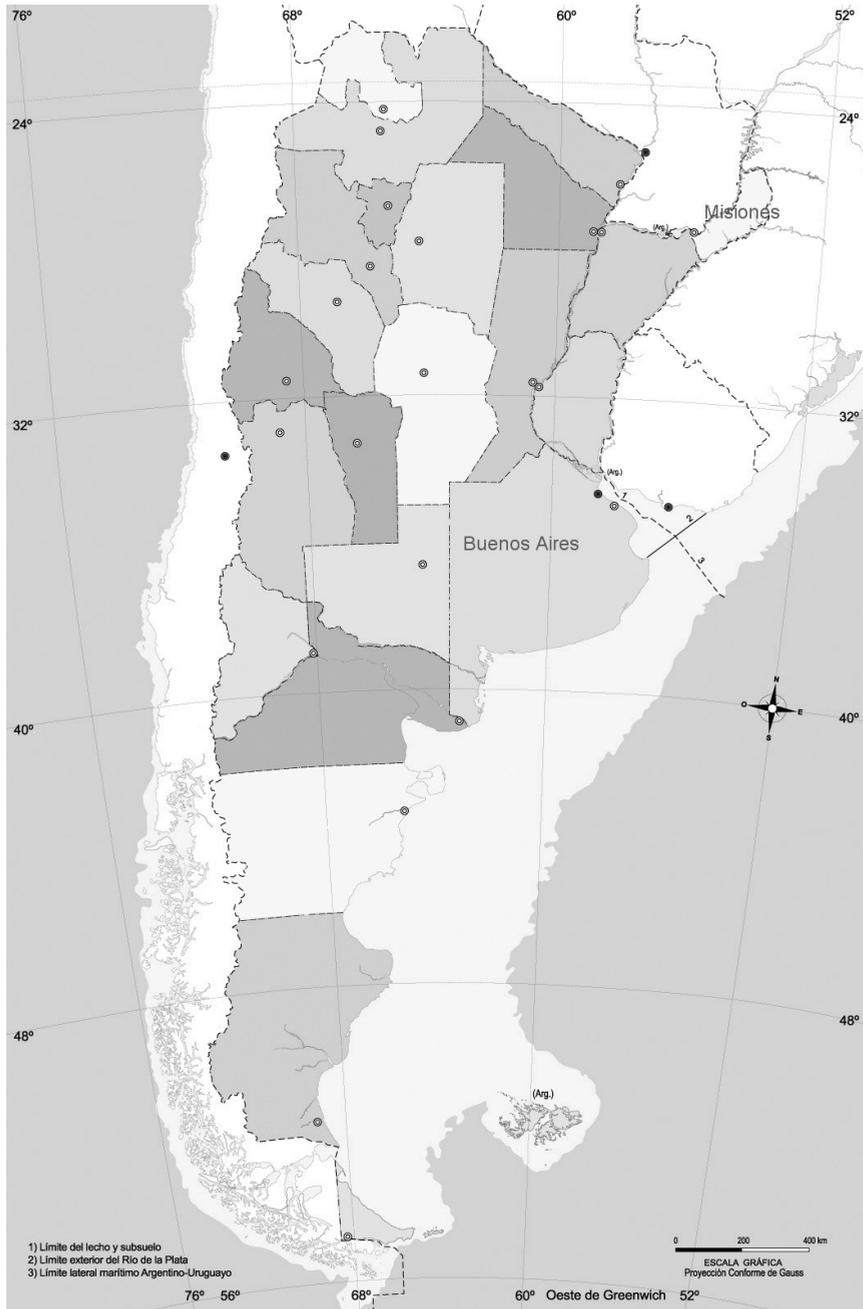
Respecto de la niñez indígena hemos realizado indagaciones con niños y niñas de comunidades indígenas de las tierras bajas y altas sudamericanas —Hecht y García Palacios en un barrio toba (qom) de Buenos Aires, y Enriz en comunidades mbyá guaraníes de Misiones (véase mapa)—, ahondado en la búsqueda de relaciones entre las nominaciones particulares de cada etapa de la vida y las experiencias formativas de los niños y las niñas de las colectividades. De esas aproximaciones se nutre el presente texto, es decir, el material analizado proviene de trabajos de campo prolongados, en muchos casos de cohabitación, llevados a cabo por las autoras en diversos periodos a lo largo de una década en distintos lugares de residencia de las colectividades mencionadas.

Antes de adentrarnos en las líneas principales de nuestros estudios, introduciremos brevemente algunas de las características principales de los pueblos indígenas con los cuales trabajamos.

La población guaraní habita en una amplia región de América del Sur que abarca zonas de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. En total, en toda la región y considerando todas las parcialidades existentes (aché, avá o ñanadeva, mbyá y paí o kaiowa) suman más de 100 000 personas. En Argentina viven en las provincias de Salta y Misiones, en esta última, donde desarrollamos nuestro trabajo de campo, habitan unas 6 500 personas de la parcialidad mbyá, en núcleos¹ —tekoa— en el área rural [Grumberg 2008]. Las condiciones de vida de los distintos núcleos *mbyá* en la provincia de Misiones presentan grandes diferencias, enfocadas especialmente en los vínculos que éstos tienen con las instituciones del Estado.

Los grupos tobas, cuyo etnónimo es *qom*, forman parte del grupo étnico y lingüístico denominado guaycurú, que comprende también a los mocovíes, a los pilagás, a los kadiwéos (o caduveos) y a los ya desaparecidos abipones, mabyás y payaguás [Messineo 2003]. De acuerdo con datos del Censo Nacional de Población 2010 realizado por el Instituto Nacional de

¹ Denominamos *núcleos* a los distintos grupos de familias que se condensan en diversas regiones de la provincia y forman parte de la comunidad mbyá. Esta categoría podría ser análoga a tekoa.



Cronico número 64, septiembre-diciembre, 2015

Fuente: mapoteca, Ministerio de Educación de la Nación, <<http://mapoteca.educ.ar/>>.

Estadística y Censos (INDEC), las personas autorreconocidas como tobas/qom son 126 967, distribuidas entre la región de Buenos Aires y el noreste del país y representan 13.3% del total de la población indígena nacional. El barrio del Gran Buenos Aires, donde efectuamos principalmente nuestras investigaciones, fue construido en 1995 por 32 familias que provenían originariamente de comunidades toba rurales y semiurbanas de las provincias de Formosa y Chaco. En esta última también realizamos distintas aproximaciones etnográficas.

La particularidad de nuestras propuestas de investigación reside en la inclusión de metodologías que den lugar a que los niños y niñas expresen sus puntos de vista, en el marco de una etnografía que recupera aspectos que los toman en cuenta pero que atañen a todo el grupo. Temáticas como la lengua, la religión, la educación y la crianza se han investigado ampliamente en el campo antropológico, recuperando el punto de vista de hombres y mujeres adultas; han sido pocos los intentos por retomar las visiones de los niños y niñas sobre sí mismos, las prácticas sociales y su entorno.

A continuación analizaremos, en primer lugar, las referencias nominales de la niñez en las comunidades *mbyá* y *qom*, y, en segundo término, los procesos de crianza y las experiencias formativas de los niños y niñas, considerando aspectos relativos a la lengua, el juego y la religión.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA NIÑEZ: LAS NOMINACIONES LINGÜÍSTICAS Y SUS DELIMITACIONES

Al conceptualizar la categoría de niño, los usos corrientes de las políticas públicas, las legislaciones y sus impactos sobre técnicos y profesionales asociados al Estado suponen una delimitación de corte universalista que recupera, mayoritariamente, la definición de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño, en la cual se define como niño a todo ser humano desde el momento de su concepción hasta los 18 años de edad. Por el contrario, en nuestras indagaciones hemos tomado las categorías nativas que definen los diversos modos de ser niño y niña, porque consideramos que incorporar éstas al análisis facilita la ruptura con los modelos monolíticos y eurocéntricos de abordaje de la niñez² al desnaturalizar los sentidos

² Para la reconstrucción de las denominaciones lingüísticas, nos basaremos en los estudios de Enriz [2010], para el caso *mbyá*, y en los de Hecht [2005 y 2010], para el caso *qom*.

hegemonícamente asignados a esa categoría. En ese sentido, el presente texto se propone aportar a la reflexión sobre estas conceptualizaciones y los matices particulares que puede adquirir en distintas poblaciones la noción de niño y sus conceptos asociados, no sólo en términos etarios sino también en sus implicancias socioculturales.

Las categorías mbyá referidas a las distintas etapas de la vida nos permiten considerar las dimensiones que ésta adquiere. Se denomina al niño por nacer *Mitã oikota va'e* ("el que está para ser un niño"). Una vez que nace es llamado *pytã* o *pytã'i*³ ("nuevo o nuevito"). No obstante su generalización, esta categoría no puede usarse para cualquier ser que acaba de nacer. *Pyta* puede estar acompañado de algún término que indique el género femenino o masculino (*kuña pytã*, *ava pytã*) o simplemente *mitã pytã* ("niño") [Cadogan 1992].

Este primer periodo presenta algunas características de comportamiento para los niños y niñas: permanecen muy ligados a la madre, padre y grupo familiar más próximo, compartiendo con ellos ámbitos sociales: el fogón o la casa de los ancianos. En las comunidades se practican ceremonias de nominación infantil, las *ñemongarai*, en cuyo marco el niño o niña adquiere esa condición. Una vez que se es poseedor de un nombre, con sus primeras alocuciones y, fundamentalmente, ante al desarrollo de su capacidad motora (ya cerca de los dos años), comienza a ser denominado *kiringue*, *kiringue'i*, *kiri'i*.

La diferenciación entre los niños varones se manifiesta en un periodo de dos o tres años; entre los 10 y los 13, muchos aspectos de la organización cotidiana de sus vidas se modifican. Es un cambio en las actividades que refleja una transformación de categoría social: de *ñe'enguchu ramota va'e* ("el que está para que se engrose su voz", entre 11 y 12 años) a *mitan ruchu* ("el que tiene su voz engrosada", de los 13 años en adelante).

En el caso femenino, las transformaciones comienzan de modo paulatino y tienen su punto máximo en la primera menstruación (menarca) como paso necesario hacia la edad adulta. En el periodo previo a la menarca, cuando empiezan a notarse ciertos cambios en el cuerpo de la niña, ésta es denominada *Iñe'engue ramo va'e* ("la que está lista para escuchar las palabras"). Esta designación, como veremos más adelante, está asociada a la posibilidad de escuchar los consejos femeninos que las mujeres adultas refieren a las jóvenes durante la ceremonia *ñemondyjá*. Una vez que la menarca se manifiesta, la joven es denominada *kuña va'era*, ("la que está

³ La "i" en posición final indica el diminutivo del término referido.

lista para ser mujer”), y luego, una vez que da a luz a su primer hijo o hija, se la denomina *kuña tai* (“mujer joven”).

Categoría	Periodo
<i>Mitã oikota va'e</i> (El/la que está para ser un niño/a).	Antes de nacer.
<i>Pytã /pytã'i</i> (<i>kuña pytã</i> , <i>Ava pytã</i> , <i>mitã pytã</i>) (nuevo/a, nuevito/a).	Bebé recién nacido.
<i>Kiringue</i> , <i>kiringue'i</i> , <i>kiri'i</i> (niño/a, niño/a).	Desde que deambula hasta la pre pubertad (entre 2 y 10 años aproximadamente).
<i>Ñe'enguchu ramota va'e</i> (el que está cambiando la voz). <i>Ñe'engue ramo va'e</i> (la que está lista para escuchar las palabras). <i>Kuña va'era</i> (la que está para ser mujer).	Masculino, para niños entre 11 y 13 años. Femenino, para niñas entre 10 y 12 años. Femenino, durante la menarca y el tiempo posterior. Aproximadamente a partir de los 13 años.

Respecto del caso toba, es importante señalar que en la lengua qom existe un término cuya traducción equivaldría a “la niñez y la juventud”: *nogotshaxac* (*nogot* significa “niño/joven” y *shaxac* “la manera de ser”; literalmente “la manera de ser niño/a/joven”) [Hecht 2005 y 2010]. Este periodo abarca desde el nacimiento hasta la llegada del primer hijo/hija y comprende, a su vez, distintas etapas, evidenciadas en el uso de las categorías que las denominan, que implican características diferenciales, actitudes y habilidades esperadas.

La primera de las etapas dentro de *nogotshaxac* comprende al periodo de gestación intrauterina: el niño/niña es mencionado como *hueté'o*, en los primeros meses, y *huetá'o* en los siguientes [Hecht 2010]. Tola [2007], interesada en el análisis de la concepción del cuerpo y de la persona entre los qom de Formosa, expone elementos acerca de esa etapa. Como sostiene la autora, las personas existen potencialmente en el cielo como *lqui'i*,⁴ antes de descender al vientre y comenzar su transformación en un cuerpo humano [García Palacios 2012].

⁴ Es importante no confundir la idea de *lqui'i* con la de alma, pues, siguiendo a Tola [2007], existen en el cielo las *lqui'i* de niños potenciales y, a su vez, no es una propiedad exclusiva de los seres humanos, sino que muchos otros entes poseen un *lqui'i* que les da vida, les permite el movimiento y les confiere una imagen.

Con el nacimiento, la persona se convierte en 'o'ó'. Este periodo se caracteriza por un estrecho contacto con el círculo doméstico y por una atención central dedicada a los/as pequeños/as. Cuando el bebé comienza a hablar se considera que ha ingresado en la siguiente etapa: *nogotole* y *nogotolec* (niña y niño). Cabría agregar a la destreza de caminar como significativa para el cambio de estatus, si bien no es una característica explicitada por los sujetos como condición de la transformación. En esa fase, crucial para la formación social, los niños y niñas participan más activamente de la economía y organización familiar, encargándose de cuidar a sus hermanos y de algunos quehaceres domésticos. La etapa siguiente está marcada por la menarca, en el caso de las niñas, y por el cambio de la voz, en los varones. Las primeras pasan a ser *qañole* (jovencita) y los segundos *nsoqolec* (jovencito), y se considera que ambos ya están listos para independizarse. Este lapso y todo el periodo *nototshaxac* de la vida culminan con el nacimiento del primer hijo/hija [Hecht 2010].

Categoría	Periodo
<i>Huete'ó - hueta'ó.</i>	Antes de nacer (primeros meses de embarazo y embarazo avanzado). Términos sin marca de género.
'O'ó' (bebé).	Bebé recién nacido. Término sin marca de género.
<i>Nogotole</i> (niña). <i>Nogotolec</i> (niño).	Desde la adquisición del habla (y la deambulación) hasta la primera menstruación (niñas) o el cambio/engrosamiento de voz (niños).
<i>Qa'añi</i> (joven mujer)/ <i>qa'añole</i> (jovencita). <i>Nsoq</i> (joven varón)/ <i>nsoqolec</i> (jovencito).	Desde el cambio y engrosamiento de la voz (jovencitos), y desde la menarca o primera menstruación (jovencitas), hasta el nacimiento de su primer/a hijo/a.

LA CRIANZA, LAS PAUTAS DE CUIDADO Y LAS EXPERIENCIAS FORMATIVAS DURANTE LA NIÑEZ

De acuerdo con Hirschfeld, "los niños son criaturas valiosas en prácticamente todas las sociedades. Se reconocen prácticas de cuidado y sustento peculiares [...] En todos lados y en todos los tiempos, las personas tienen ciertas creencias acerca de lo que los niños son y qué debe 'hacerse' con ellos" [2002: 613-614, traducción nuestra]. No obstante, mientras que aparentemente todas

las culturas han otorgado significaciones particulares a diferentes “edades de la vida”, este contenido varía significativamente [Stephens 1995]. Hasta aquí nos propusimos abordar las primeras etapas de vida para las comunidades mbyá y qom, delimitándolas desde sus denominaciones lingüísticas. Ahora lo haremos considerando las pautas de cuidado y crianza, así como las experiencias formativas en las que los niños y las niñas participan. Así, partiendo de las referencias nominales descritas, pondremos especial atención a la red de relaciones sociales en que se desarrolla la niñez, considerando la lengua, la religión y el juego para el caso, principalmente, de los dos primeros periodos que siguen al nacimiento de la persona.

Tanto entre los *mbyá* como entre los *qom*, la característica más prominente del periodo que comienza con el nacimiento de la persona hasta que empieza a hablar (*pytã* o *pytã'i*, para el caso *mbyá* y '*o'o'*', para el *qom*) es la dedicación con la que sus cuidadores (adultos, pero también niños/niñas mayores) se encargan de satisfacer sus demandas, sus ritmos y sus necesidades materiales y afectivas [Hecht 2005; Colangelo 1994; Enriz 2006].

En muchos grupos sociales, el habla puede ser un instrumento para marcar etapas en el ciclo de la vida, porque hablar se vincula con muchas otras referencias e identificaciones, más allá del uso de uno u otro recurso léxico, gramatical o fonológico [Saville 2005]. En el caso toba, como mencionamos, la primera etapa del ciclo vital concluye cuando el/la '*o'o'*' comienza a hablar. Por ese motivo, las madres y padres se preocupan si notan que el niño tiene alguna dificultad que le impide desarrollar esa competencia y emplean recursos especializados para su estimulación. Por ejemplo, como analizamos en trabajos previos [Hecht *et al.* 2008], para propiciar el habla infantil utilizan el fruto de una planta denominada '*ele' l'achaxat*' —la traducción literal en qom es “lengua de loro”—, cuya forma es la de una cápsula inflada que se revienta dentro de la boca del bebé produciendo un ruido que estimula a los pequeños. También se les da de comer a los/las niños/niñas el grillo o *millic* asado. En ambos remedios tradicionales se observa una analogía entre el nombre o las características del animal o planta y su efecto de uso. Por ende, todos los recursos utilizados para propiciar el habla involucran animales o plantas que remiten a un sonido, esperando que dicha propiedad se traslade al niño/niña [Hecht *et al.* 2008].

Algunos miembros de la población mbyá utilizan objetos de la naturaleza que propician ciertas habilidades de los niños, por ejemplo, caparzones de caracoles para favorecer la contención de la orina, así como instrumentos musicales que protegen su alma de los peligros del monte [Enriz 2011].

Retomando la importancia otorgada al habla, es fundamental señalar que en el asentamiento toba estudiado son evidentes signos de desplazamiento del toba/qom por el español en la mayoría de las interacciones comunicativas que involucran a los niños y niñas. También Colángelo [1994] e Ibáñez Caselli [2007], en investigaciones sobre las prácticas de crianza de niños/niñas de otros barrios tobas de Buenos Aires, encuentran que en el ámbito doméstico se mantiene vigente la lengua toba en las comunicaciones de los padres y madres con los bebés, aunque después, paulatinamente, “la castilla” (el castellano) se va imponiendo, tanto por el contacto con chicos/chicas no indígenas, como por la escuela. No obstante este desplazamiento generalizado, la vinculación de los ‘o’o’ con la lengua resulta curiosa, pues se desarrollan en un ambiente bilingüe, mientras que con los demás niños/niñas priorizan el español, los padres para comunicarse entre sí y con los bebés privilegian el toba [Ibáñez 2007].

En ese sentido, los bebés son socializados en escenarios lingüísticos complejos, además basta recordar que, según De León [2005], es importante discernir la idea de “hablante” de la de “participante”, pues gracias a esta participación, los/las niños/niñas observan interacciones verbales y no verbales que contribuyen al impulso de sus competencias lingüísticas. En otras palabras, los/las pequeños/pequeñas desarrollan su competencia comunicativa como coparticipantes de las actividades en las cuales forman parte [De León 2005]. Por ello, es importante considerar los ambientes lingüísticos donde los bebés crecen.

Respecto de las experiencias formativas religiosas que involucran a estos niños y niñas más pequeños en las comunidades mbyá, se practican ceremonias de nominación infantil, las *ñemongarai*, en cuyo marco el niño/niña adquiere esa condición. Coincidimos con la antropóloga brasileña Pissolato [2007] en que estas ceremonias destacan el interés de la comunidad por la niñez. Ser denominado implica que el *opygua* (anciano, líder espiritual) y los dioses se comunicaron, y que aquél logró saber de qué región provino el alma del niño/niña. Como sostiene Pissolato [2007], la obtención del nombre establece las condiciones necesarias para ser considerado persona. Se debe tener en cuenta también que en el periodo en que los niños y las niñas son incluidos en la *ñemongarai* ya tienen cierto desarrollo, unos cuantos meses de vida o hasta un año. Durante esta etapa, los niños y niñas adquieren habilidades: generalmente logran sentarse, emitir algunos sonidos y deambular. Como en otras ceremonias importantes —por ejemplo, aquellas que se encargan de la curación de afecciones profundas—, la vida de todo el núcleo está dispuesta en torno a las prácticas religiosas. El valor de la palabra ante la posibilidad de consolidar a la persona es

innegable, en particular si se considera que palabra y alma forman parte de un binomio.⁵ Pero para poder tener nombre y ser interpretado a través de las palabras de los dioses, el niño/niña debe haber tomado verdadero asiento a través de otras prácticas que lo acompañan en su establecimiento.

De lo observado en el barrio toba, podemos sostener que los cultos y otras actividades de las iglesias del Evangelio⁶ son espacios privilegiados de sociabilidad, de interacción comunitaria [Miller 1979; Tamango 2001; García Palacios 2012]. Asistir a la iglesia forma parte de la cotidianidad de niños/niñas y adultos que concurren desde que son bebés ('o'ó'). A su vez, de acuerdo con Colángelo, cuando se detecta una enfermedad o dolencia en los bebés, suelen combinarse para la atención infantil diversos recursos terapéuticos: las estrategias "de carácter tradicional popular, las de la medicina oficial y los aspectos terapéuticos vinculados al culto pentecostal" [2009: 122]. Lo anterior evidencia la importancia del Evangelio durante toda la vida de las personas y no recién en el momento en que "se entregan" [García Palacios 2012].⁷

La siguiente etapa dentro de la niñez (*kingue*, *kingue'i* y *kiri'i*, para el caso mbyá, y *nogotole* y *nogotolec*, para el qom) comienza cuando los niños y niñas adquieren habilidades valoradas diferencialmente como hablar y caminar. Es importante recordar que, en el caso toba, la transición a esta nueva fase se produce cuando el niño/niña empieza a hablar. El hablar se asocia con el "entender" o el "razonar", es decir, con el desarrollo intelectual del individuo; este momento es crucial para la constitución y la formación de la persona como ser social. Respecto del habla, cumplen un papel relevante en ese periodo las "órdenes" que los adultos emiten a los niños, son instrucciones o consignas simples que los adultos profieren a los hijos sobre cómo comportarse en la vida diaria [Hecht 2010]. A pesar

⁵ "Ñe'e: canto de las aves, chirriar de insectos; excepcionalmente, palabra humana; utilizada en una invocación o plegaria, designa la 'palabra' de los dioses; alma de origen divino" [Cadogan 1992: 125].

⁶ Evangelio es el movimiento religioso al que se adscribe la mayoría de las comunidades qom y que fusiona dialécticamente elementos de la cosmovisión tradicional —vinculada al chamanismo— con otros propios del pentecostalismo [Miller 1979; Wright 2008; Tamagno 2001; Ceriani y Citro 2005], configurándose como una "creación cultural" [Ceriani y Citro 2005].

⁷ "Entregarse" es una expresión nativa que designa el momento cuando una persona deja de "estar en el mundo" y pasa a estar en el Evangelio. Para los creyentes, "estar en el mundo" implica la realización de prácticas que deben ser abandonadas cuando la persona entra al Evangelio; éstas son tomar alcohol, ir a bailar y estar "de joda", entre otros.

de la importancia asignada al lenguaje para la enseñanza de ciertas pautas de crianza, no deben descuidarse otros procesos de aprendizaje vinculados con la observación, la imitación y las acciones concretas.

En el caso de las comunidades mbyá, el paso a la nueva etapa se vincula fuertemente con caminar. La movilidad permite a los/las niños/niñas recorrer distancias desde el fogón y la casa. Esos recorridos se enmarcan en el área de terrenos limpios, donde la vista llega y algunos peligros son evitados. En ese espacio, los niños y niñas suelen contar con frutales, agua y otros elementos que les permiten gran independencia y potencian las actividades. También en el barrio toba, los niños y niñas que empiezan a caminar consiguen mayor independencia al poder trascender los límites del hogar y desplazarse por el entorno de su comunidad, por lo que podemos sostener que en ambos grupos, cuando los niños y niñas comienzan a caminar, suelen circular con bastante libertad por el área. La supervisión de los/las niños/niñas que circulan, y el cuidado en esa etapa, no es ejercida exclusivamente por los padres y madres, pues se confía también en la mirada atenta de los/las hermanos/hermanas y primos/primas mayores.

Numerosas investigaciones [Colangelo 1994; Ibáñez 2007; Hecht 2010; García Palacios 2012] coinciden en señalar que ese “estilo de cuidado” que no constituye un “descuido” o “negligencia”, como el sentido común occidental sugiere, sino que se funda en una fuerte contención familiar y grupal de los/las niños/niñas. Destaca que esta contención, para numerosos pueblos indígenas, no equivale a encierro, sujeción o aislamiento, sino que se brinda a los niños y las niñas a través de un sostén o marco de referencia sólido que les da libertad y seguridad de movimientos.

En ese sentido, parecería que la niñez, según las concepciones adultas nativas, es una época en la que las personas, viviendo la mayor cantidad de experiencias posibles, aprenden los conocimientos que se esperan de un adulto. Por ello consideramos que su autonomía para circular y su amplio margen de decisión forman parte de una “pedagogía nativa” [Tassinari 2007] que, habilitando a los niños y niñas a caminar por los diversos espacios y “verlo todo”, reconoce su agencia en el proceso de aprendizaje [García Palacios 2012].

El niño que puede deambular con seguridad logra incorporarse paulatinamente al grupo de pares, junto a otros niños y niñas de diversas edades que lo acompañan en el conocimiento y el reconocimiento de su entorno. Los niños que caminan empiezan a formar parte de grupos de juego. En este punto queremos detenernos, pues para los grupos mbyá, las prácticas lúdicas fueron experiencias formativas que privilegiamos en nues-

tro análisis siendo la etapa de *kiringue* la más explorada en esta indagación en torno al juego. Ello se debe a varias razones, pero fundamentalmente a que es un periodo durante el cual se desarrolla la experimentación entre pares. Los niños y niñas recorren el territorio habilitándose, no están a cargo de la subsistencia y sus actividades se inscriben en dos grandes grupos: las actividades lúdicas (*ñeovanga*) y los aportes a la comunidad (*jajagua*).

Referente a la relación entre juego y etapas de la vida es importante destacar que las prácticas lúdicas infantiles parten de la consolidación de un grupo de niños y niñas de edades diversas. El grupo de juego, *la comunidad de juego*, es una instancia grupal que trasciende los límites del juego inmiscuyéndose en los demás ámbitos, de edades y géneros diferentes, dinámicos y sostenedores de las experiencias formativas, tanto las vinculadas a la subsistencia como las escolares y religiosas.

Así, señalamos la amplia circulación que los niños y niñas poseen desde pequeños por los distintos espacios sociales, y el valor formativo que esa participación conlleva. Esto es pertinente también para el caso de los ámbitos religiosos.

Prácticamente todos los niños y niñas del barrio toba (fundamentalmente en la etapa *nogotole* y *nogotolec*) van a la iglesia y salen y entran en los cultos y en la “escuelita dominical” (destinada a los niños/niñas). También se deben considerar otras experiencias formativas de los niños y niñas, que por su cotidianidad pueden pasar inadvertidas: los viajes por encuentros religiosos, algunas ceremonias especiales celebradas en las iglesias, como aniversarios, casamientos y quince años para las jóvenes, y otras que se organizan ocasionalmente, como la producción y venta de pan en el barrio, además de jornadas en las cuales se prepara la música del culto.

Esta circulación por los espacios religiosos y la participación que conlleva, posibilita la construcción de muchos de sus conocimientos. Por mencionar sólo un ejemplo, los niños y niñas aprenden desde muy pequeños que se debe orar cuando se tiene miedo, lo cual demuestra un gran conocimiento del acto de orar y sus potencialidades [García Palacios e/p y 2012].

En síntesis, habiendo revisado las distintas experiencias formativas (religiosas, lúdicas y lingüísticas) de las dos primeras etapas de la niñez, consideramos significativo señalar, como lo hemos hecho previamente [Hecht 2010], que el periodo en el cual los niños y niñas son denominados *nogotole/c*, en el caso qom y *kiringue*, en el mbyá, es central para el crecimiento, no sólo porque ellos y ellas van madurando como seres sociales en su entorno sociocultural, sino porque además, según las concepciones

nativas, durante esa fase se adquiere la mayor parte de los conocimientos necesarios para la vida colectiva.

CONSIDERACIONES FINALES

Estas investigaciones, que contrastan experiencias formativas (religiosas, lúdicas y lingüísticas) de diversas etapas de la niñez, nos permiten sostener que el periodo en el cual los niños y niñas son denominados *nogotole/c*, en el caso qom y *kiringue*, en el mbyá, es valiosa en tanto éstos van transformándose como seres sociales que forman parte de su entorno sociocultural, y porque en ese proceso los sujetos agencian conocimientos necesarios para la vida en comunidad.

Como se ha evidenciado en los acápites precedentes, los procesos de crianza y de enseñanza/aprendizaje entre los qom, entre los mbyá, y otros pueblos indígenas en América del Sur, frecuentemente implican la circulación de los niños/niñas en grupos de pares por el territorio, autónomamente o acompañando a los mayores en sus actividades de subsistencia, lo cual es de vital importancia para el periodo en el cual se tornan competentes en dicho entorno [Szulc 2011; Hecht 2010]. Son etapas de aprendizaje fuertemente vinculadas a la experiencia y la acción concreta junto con otros [Hecht 2010; Hecht y García Palacios 2010].

Asimismo, interesa destacar la importancia de investigaciones que permitan comprender la complejidad de conceptos tan naturalizados como el de “niño” o “bebé”, para advertir cómo distintas sociedades tienen conceptualizaciones disímiles. De ese modo, no sólo se amplían los conocimientos antropológicos de ese periodo de la vida, sino que además se pueden pensar estrategias para la intervención, como, por ejemplo, en el campo de la educación intercultural: qué propuestas diseñar que partan de las definiciones nativas de niñez, con el fin de pensar en marcos interculturales de trabajo.

Finalmente, creemos que es importante desarrollar una aproximación etnográfica para acercarse a los puntos de vista de los niños y niñas, lo cual implica la observación participante en las múltiples situaciones de interacción de los niños entre sí, con los adultos y con el mundo social, así como la posibilidad de realizar entrevistas [García Palacios y Hecht 2009]. Es relevante señalar que esta metodología permite reconstruir el entramado social que involucra a los niños y niñas más pequeños. Específicamente, la observación participante es fundamental en el estudio de los bebés, pues con ellos se ven imposibilitadas las entrevistas. También para las investi-

gaciones con niños y niñas, ya que se pueden documentar saberes y prácticas de difícil sistematización a través del diálogo, como, por ejemplo, los referidos a los usos lingüísticos o la participación en espacios lúdicos. Sin la observación etnográfica, perderíamos la viabilidad de conocer sus experiencias y comprender la complejidad que subyace a la desnaturalización de las definiciones de niñez.

REFERENCIAS

Batallán, Graciela y Silvana Campanini

2008 La participación política de niñ@s y jóvenes-adolescentes: contribución al debate sobre la democratización de la escuela. *Cuadernos de Antropología Social* (28): 85-106 [online].

Batallán, Graciela y María Rosa Neufeld (coords.)

2011 *Discusiones sobre infancia y adolescencia. Niños y jóvenes dentro y fuera de la escuela*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Cadogan, León

1992 *Diccionario mbyá-guaraní castellano*. Fundación León Cadogan. Asunción.

Carli, Sandra

2002 *Niñez, pedagogía y política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880 y 1955*. Miño y Dávila. Buenos Aires.

Ceriani Cernadas, César y Silvia Citro

2005 El movimiento del Evangelio entre los toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica, en *Pentecostalismo rural en América Latina*, Bernardo Guerrero Jiménez (comp.). Ediciones Campvs. Iquique: 111-170.

Colangelo, Adelaida

1994 Pautas de crianza en el grupo toba del barrio "Las Malvinas". Informe de Proyecto del CIC. La Plata.

Enriz, Noelia

2011 *Jeroky porã, juegos saberes y experiencias infantiles mbyá guaraní en Misiones*. LINCOM Studies in Anthropology, 14. Alemania.

2006 *Etnografía del juego infantil en la comunidad mbya-guaraní de la provincia de Misiones*, tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Buenos Aires.

Enriz, Noelia y Mariana García Palacios

2008 Deviniendo Kuña va'era, en *Mujeres indígenas en la Argentina*, Silvia Hirsch (coord.). Ed. Biblos. Buenos Aires: 205-230.

García Palacios, Mariana

2006 *La catequesis como experiencia formativa: las construcciones de los niños acerca de las formas simbólicas de la religión católica*, tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

2012 *Religión y etnicidad en las experiencias formativas de los niños y niñas de un barrio toba de Buenos Aires*, tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

En prensa Going to the Churches of the Evangelio: Children's Perspectives on Religion in an Indigenous Urban Setting in Buenos Aires. *Childhood's Today's*. Special Issue on Children and Childhoods from LA.

García Palacios, Mariana y Ana Carolina Hecht

2009 Los niños como interlocutores en la investigación antropológica. Consideraciones a partir de un taller de memorias con niños y niñas indígenas. *Tellus*, 17 (9): 163-186.

Grumberg, Georg (coord.) y **Meliu Bartomeu** (ed.)

2008 Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. Centro de Trabalho Indigenista. Brasil.

Hecht, Ana Carolina

2005 Hacia una revisión de las etapas de la infancia toba, en actas del *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Rosario, Santa Fe, Argentina.

2006 De la familia wichí a la escuela intercultural bilingüe: procesos de apropiación, resistencia y negociación (Formosa, Argentina). *Cuadernos Interculturales*, 4 (6): 93-113.

2012 The struggle of being Toba in contemporary Argentina: Processes of Ethnic Identification of Indigenous Children in Contexts of Language Shift. *Childhood. A Journal of Global Child Research*, 19(3): 346-359.

2010 *Todavía no se hallaron hablar en idioma. Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui, Argentina*. Lincom Europa Academic Publications. Múnich.

Hecht, Ana Carolina y Mariana García Palacios

2010 Categorías étnicas en el entramado social. Un estudio con niños y niñas de un barrio indígena. *Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(2): 981-993.

Hecht, Ana Carolina, Gustavo Martínez y Paola Cúneo

2008 Infancia toba y mundo natural: de la atención del malestar físico a las pautas de socialización infantil. *Acta Americana*, 16 (1): 81-105.

Hirschfeld, Lawrence

2002 Why don't Anthropologist Like Children? *American Anthropologist*, 104 (2): 611-627.

Ibáñez Caselli, María Amalia

2007 *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas. Una perspectiva interdisciplinaria*, tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Ciencias Naturales y Museo. La Plata.

León, Lourdes de

2005 *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. CIESAS/Conaculta/INAH. México.

Messineo, Cristina

2003 Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos. *Lincom Studies in Native American Linguistics*, 48. Lincom Europa Academic Publisher. Munich.

Miller, Elmer

1979 *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Novaro, Gabriela (comp.)

2011 *La interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Pissolato, Elizabeth

2007 *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guaraní)*, tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional. Brasil.

Saville Troike, Muriel

2005 *Etnografía de la comunicación*. Prometeo. Buenos Aires.

Schaden, Egon

1998 *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Universidad Católica. Asunción.

Stevens, Sharon

1995 Introduction. Children and the politics of culture in "late capitalism", en *Children and the Politics of Culture*, Sh. Stephens (ed.). Princeton University Press. Princeton: 243-264.

Susnik, Branislava

1983 *Los aborígenes del Paraguay*. V. Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción.

Szul, Andrea

2011 Esas no son cosas de chicos. Disputas en torno a la niñez mapuche en el Neuquén, Argentina, en *Etnografías de la infancia: discursos, prácticas y campos de acción*, David Poveda, Adela Franzé y María Isabel Jociles (eds.). Editorial La Catarata. Madrid.

Szul, Andrea y Clarice Cohn

2012 Anthropology and Childhood in South America: Perspectives from Brazil and Argentina. *Anthropo Children*, 1.

Tamagno, Liliana E.

2001 *Nam Qom Hueta'a na Doqshi Lma'*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. Ediciones Al Margen. La Plata.

Tassinari, Antonella

2007 "Concepções indígenas de infância no Brasil". *Tellus*, 13 (7): 11-25.

Tola, Florencia

2007 "Eu não estou só(mente) em meu Corpo". A pessoa e o corpo entre os toba (qom) do chaco argentino. *Mana* 13 (2): 499-519.

Villalta, Carla

2006 Cuando la apropiación fue adopción: sentidos, prácticas y reclamos en torno al robo de niños. *Cuadernos de Antropología Social*, 24: 147-173.

Wright, Pablo G.

2008 *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

Recepción: 30 de abril de 2014.

Aprobación: 5 de febrero de 2015.

Trabajo y ayuda mutua. Los niños y niñas de San Pedro Tlalcuapan

Martha Areli Ramírez Sánchez¹
Universidad de Manchester

RESUMEN: *En el campo de las ciencias sociales, el siglo XX se inauguró con el nacimiento de un subcampo de investigación del desarrollo humano. El tema central fue la infancia, Freud [1901], Durkheim [1911], Piaget [1923], entre otros, son reconocidos como sus fundadores. Los estudios pioneros de la época sentaron las bases para la creación de la imagen de infante dominante en el XX y XXI. La dependencia física, social, económica y emocional son las características cardinales de esta imagen icónica, las cuales situaron al menor en una posición de subordinación en el mundo adulto. En contraste, en este trabajo presentaré algunos datos cualitativos que documentan una forma particular de vivir la infancia en un pueblo nahua tlaxcalteca, México central, etapa que puede extenderse hasta que los niños o niñas contraen matrimonio, que es cuando se convierten en adultos, según la cual, con su cotidiana ayuda a la familia, son capaces de establecer relaciones de interdependencia con sus padres y la comunidad y crear un sistema de crianza singular basado en el intercambio de ayuda mutua. El tipo de niñez que expondré no sólo se contrapone a la imagen universalista antes referida, sino que además permitirá entender por qué en su contexto cultural esta infancia es el elemento que facilita la reproducción social de la familia campesina indígena. Los datos etnográficos aquí plasmados abren la puerta a reflexiones posteriores sobre género, diferencias más profundas sobre niños y niñas en una comunidad agrícola. Sin embargo, este tema no es la principal preocupación del presente documento, sirva, pues, como material etnográfico que genere dudas para trabajos posteriores.*

PALABRAS CLAVE: *infancia, ayuda mutua, crianza y reproducción social.*

ABSTRACT: *In the field of social sciences, the 20th Century opened with the birth of a subfield of research into human development. The central theme was childhood, Freud [1901], Durkheim [1911] and Piaget [1923], among others, are recognized as the founders. The pioneering studies of the period laid the foundations for the creation of a dominant infant image in the 20th and 21st centuries. Physical, social, economic and emotional dependence are the cardinal features of this*

¹ Profesora investigadora del Posgrado en Antropología Social del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

iconic image, which placed the child in a position of subordination within the adult world. In contrast, this paper presents some qualitative data documenting the particular way of life of children in a Nahua community in the Central Mexican state of Tlaxcala, a period that may continue until the boys and girls enter into marriage, when they 'officially' become adults, thus meaning, that through their daily family support, they are able to establish interdependent relationships with parents and the community at large and create a unique child-rearing system based on mutual help. The kind of childhood highlighted in this paper not only runs counter to the aforementioned universal image, but also allows the reader to understand why this childhood cultural context is the element that facilitates the social reproduction of indigenous peasant-family life. The ethnographic data reflected here opens the door to further reflection on gender; the more profound differences between male and female children in a farming community. However, this topic is not the main concern of the paper, the aim is for it to serve as an ethnographic reference that generates questions and thus provokes further research in this field.

KEYWORDS: *infancy, mutual help, child-rearing, social reproduction.*

La Malinche es como una madre para nosotros pues, ¿cómo no? ¡Nos da todo, comida, sombra, agua. ¡Imagínate! Limpia el aire que respiramos. Por eso, como sus hijos, tenemos que ayudarla. ¿Cómo le ayudan? —preguntó—. Cuidándola, cuidándola como una madre, llevándole nuestro agradecimiento y no haciéndola enojar. Porque donde se enoje va a tirar tanta agua que se puede acabar el mundo.

DON LUIS

Este artículo es resultado de un largo trabajo de campo en la comunidad indígena-campesina de origen nahua, San Pedro Tlalcuapan, ubicada en el estado de Tlaxcala. El enfoque utilizado para el análisis de la información es antropológico, es decir, se centra en las micro relaciones sociales culturales que permiten la construcción de la persona, de la familia y del concepto de infancia. Aunque se incluye información de los tlalcualpeños de más de 15 o 16 años, en ocasiones reciben el nombre de jóvenes y señoritas, lo que se desea mostrar es que "la infancia" es para San Pedro una forma de relación social que no se determina por una edad biológica, o de dependencia social, sino que es un momento en la vida del hombre y la mujer cuando se inicia la acumulación de relaciones, intercambio y transferencia de ayuda, energía, esfuerzos y favores que dan pie a la construcción de la infancia en este lugar.

El método utilizado es exclusivamente de corte cualitativo, desde esta perspectiva y sus especificidades, el presente documento pretende contribuir a la discusión del tema de la infancia, que siendo central en disciplinas

como la psicología, la sociología y la pedagogía desde principios del siglo xx, permitió la creación de un subcampo de investigación en el estudio del desarrollo humano. Subcampo que se construyó, entre otras premisas, en la separación del niño del mundo adulto.

Estos principios sentaron las bases para la elaboración del tipo de infancia occidental dominante. En contraste, presentaré información etnográfica que documenta una forma particular de vivir la infancia en una comunidad nahua tlaxcalteca del México central, según la cual, los niños, con su ayuda cotidiana, establecen relaciones de interdependencia con sus padres y la comunidad a través de la ayuda mutua. El tipo de niñez que aquí se expondrá no sólo se contrapone a la imagen universalista antes referida, sino que además nos permitirá entender una forma de crianza muy particular, la cual en su contexto cultural es el elemento que facilita la reproducción social de la familia campesina indígena.

LA INFANCIA COMO OBJETO DE ESTUDIO

En San Pedro Tlalcuapan la infancia es entendida como un periodo en la vida de hombres y mujeres en el cual se desempeñan innumerables labores de ayuda a la familia y a la comunidad [Ramírez 2003]. La intensa actividad física y económica, el apoyo emocional y moral que los niños y niñas brindan a su grupo doméstico contrasta enormemente con el concepto de niñez incluido en la literatura desarrollada hasta hace una década [Nieuwenhuys 2013], en la cual la infancia se describió como un fenómeno natural universal, una etapa en la que “esta gente pequeña se dedica exclusivamente al estudio y al juego” [Muñoz 2005: 88].

Hecht [1998] sostiene que esta concepción del infante ampliamente difundida por organismos internacionales como el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ha sido extraída de las características más evidentes de los niños, como alegría, dulzura, ternura y fragilidad, confiriéndole cualidades más afectivas que sociales. La dificultad con esta noción es que al niño se le descontextualiza de sus marcos más amplios. “La globalización del modelo del niño” [Hecht 1998], impulsada por planificadores y planeadores sociales, en realidad dejó relucir las preocupaciones y prioridades de las sociedades occidentales. El rápido desarrollo de los medios de comunicación, del comercio y la implementación de políticas públicas internacionales en materia de educación y salud contribuyeron a la construcción e impulso

global de un patrón consensado sobre lo que debería ser un niño o la infancia misma.²

Recientemente Najunda [2010], Hindman [2009], Offit [2008], Kelly [2007], y Liebel [2004], entre otros, se han dado a la tarea de documentar formas diversas de vivir la infancia en el mundo. Estas investigaciones proveen información importante para corroborar la existencia de menores que lejos de ser dependientes del mundo adulto son capaces de contribuir en su propio proceso de crianza y aún más, de aportar activamente en la reproducción de su grupo social. Son características que los niños de San Pedro poseen, sin embargo, desde que Tlalcuapan se introdujo al mundo global, el significado de la niñez se ha ampliado, es decir, tiene diversos significados dependiendo del contexto inmediato donde es vivida. Por ejemplo, con las enseñanzas que los maestros transmiten a sus alumnos y a los padres de familia, como lavarse las manos antes de comer, asearse los dientes, la idea de las fiestas infantiles, las nociones de explotación y trabajo infantil incluidas en los libros de texto escolares, que se desprenden de documentos como los derechos de los niños, son influencias que inciden en las familias, pues en ocasiones tratan a sus hijos en una forma más apegada a las prácticas occidentales.

Pero en otros momentos, cuando la vida comunitaria pesa más, por ejemplo, en época de siembra y de cosecha, en la realización de cargos religiosos exclusivos para niños, se asocia al menor con la imagen de un mundo indefinido de actividades y obligaciones que debe cumplir, es decir, se actúa de acuerdo con la crianza local. Y es precisamente allí, en el ámbito escolar y la vida doméstica comunitaria, cuando ambas visiones entran en conflicto y los padres deben enfrentar esas tensiones.

EL NIÑO DE SAN PEDRO TLALCUAPAN

La identificación del tipo de niñez que aquí se describe sólo fue posible prestando atención a dos niveles de la vida social de la comunidad. Uno, la

² Ariès [1987] señala que la imagen de la infancia moderna se construyó con los cambios históricos y estructurales de la sociedad occidental/europea en el siglo XVIII, periodo en que se definió al niño como un ser incompleto, sujeto a un proceso de aprendizajes objeto de la subjetividad adulta. Transformaciones en materia de salud, desarrollo de las ciencias como la psicología, la educación, la medicina y la pedagogía y la escolarización de la educación, producto de la industrialización de Occidente, contribuyeron al fortalecimiento y difusión de estas ideas.

de la oralidad, conformada por las categorías locales, es decir, cómo se nombran las cosas (al respecto véase el trabajo de Good [2000] quien aborda el tema de forma extensa). El otro nivel es el del actuar cotidiano, el flujo de energía, intenciones y trabajo que los niños entregan a sus familias y a la comunidad. Diferentes estancias en la comunidad —comprendidas entre 2000, 2003 y 2013— me permitieron llegar a estas conclusiones. Desde entonces he registrado las actividades diarias que realiza un niño.

La información y conclusiones que presento se desprenden de las siguientes actividades de investigación. Al grupo comprendido por niños y niñas de 2 a 5 años exclusivamente, se los observó siempre en compañía de un adulto, en el jardín de niños y en sus hogares, para registrar las actividades que realizaban en ese momento. Como se ha señalado anteriormente, el método utilizado es cualitativo, no pretende ser un estudio demográfico ni estadístico estricto; no busca variables ni tendencias. Por el contrario, muestra un panorama general lo más completo posible de las prácticas cotidianas que conforman la rutina de los niños y niñas de Tlalcuapan.

Por las dinámicas de trabajo a que está sujeta una comunidad agrícola como ésta, se aplicó un cuestionario en la escuela primaria y secundaria de la localidad por grado y con los niños y niñas que estuvieran presentes el día que se me permitiría el acceso a los grupos. En esta situación se aplicó el cuestionario a 120 niños y niñas, contenía 33 preguntas. La primera sección abarca 10 preguntas orientadas a obtener información personal. La segunda, conformada por cinco interrogantes, se enfocaba a explorar el tema de migración y obtención de dinero y bienes por parte de los adultos hacia los niños. En la tercera sección de 18 preguntas se les cuestionó sobre sus horarios y actividades realizadas dentro y fuera de sus hogares, así como acerca del trabajo asalariado y no asalariado y sobre la ayuda que los niños ofrecen a los miembros de su familia y de otros grupos familiares de San Pedro. Finalmente cabe señalar que en los diversos grados se encuentran niños y niñas de edades variables, por esa razón los grupos de edad no son homogéneos.

LOS NIÑOS Y NIÑAS DE DOS A CINCO AÑOS

Debido a las creencias locales —según las cuales en el monte existen seres sobrenaturales que pueden lastimar a los niños pequeños, incluso enfermarlos hasta la muerte— éstos se quedan en sus casas, donde son cuidados por sus abuelos y hermanos mayores. Se observó que a partir de los cinco años en adelante las niñas se inician en las labores de la cocina; los niños ayudan

en trabajos domésticos y en otras áreas del hogar. Por lo general juegan la mayor parte del tiempo y su disponibilidad para el trabajo depende de si asisten al centro de educación inicial o al kínder. Principalmente alimentan a aves domésticas y limpian los corrales. A partir de que se les desteta, aproximadamente a los dos o tres años, ayudan a limpiar la cocina, barren o desgranar maíz. En esa etapa ya se espera que los hijos e hijas participen en las actividades productivas y sociales. Las prácticas generalizadas en las familias observadas muestran que los niños pequeños son capaces de hacer actividades que requieren de esfuerzo físico para que colaboren con sus familias.

LA VIDA DE LOS NIÑOS Y NIÑAS DE LOS 6 A LOS 9 AÑOS

A medida que crecen, sus actividades aumentan y realizan más tareas al aire libre. Independientemente del nivel de ingresos familiares los hijos e hijas cumplen labores ajenas a la escuela. A esa edad es común que sean *prestados* y efectúen trabajo para algún familiar cercano, después de la escuela juegan en los patios o en las milpas, comparten ese tiempo con sus hermanos, vecinos y amigos; se les permite jugar cuando ya hicieron los deberes asignados. Antes y después de asistir a clases cuidan, limpian y llevan a los animales al monte; en el campo ayudan con las actividades que requieren menos esfuerzo físico; en casa llevan a cabo entre tres y ocho labores domésticas. Las tareas escolares las realizan en el tiempo disponible, a las cuales le dedican una o dos horas; cursan los primeros años de educación primaria; ocasionalmente hacen trabajos manuales para el mejoramiento de la escuela, de aseo y de mantenimiento.

NIÑOS Y NIÑAS DE 10 AÑOS³

A esta edad es común que cursen el quinto año de primaria; su horario escolar es de ocho de la mañana a una de la tarde. Todos los encuestados expresaron

³ La información correspondiente a la edad de 10 y 16 años se registró con la aplicación de un cuestionario de 35 preguntas en los dos turnos de la primaria y la telesecundaria del pueblo. Los hijos de 16 años en adelante no fueron considerados, pues el parámetro medio de formación de la nueva pareja es de 17 años (según el centro de salud del pueblo). Todos los encuestados pertenecen a un grupo doméstico de entre dos y 10 miembros. En todos los grupos de edad se encontró que las tareas del hogar las realizan

que desean continuar sus estudios; además todos realizan labores domésticas, cuidado de ganado mayor y menor, faena en el campo, ayuda a familiares, cuidado de hermanos menores; 60% auxilia a su padre o madre en actividades diferentes al campo, por las cuales no recibe un pago; 30% efectúa una actividad remunerada, ya sea en una fábrica, servicio doméstico, músico o lavado de ropa ajena. Su salario se incluye en el gasto familiar, del cual sólo conservan una parte para sus gastos escolares; de los hermanos mayores únicamente uno o dos tienen empleo. Los padres son campesinos y también ejercen un oficio como albañiles, electricistas, mecánicos o servicio doméstico. Las madres, en su mayoría, son quienes se dedican al campo y al hogar. La media del nivel de estudios de los padres es de primaria incompleta; dedican diariamente entre una y tres horas a actividades recreativas. La mayor parte de sus tareas se llevan a cabo fuera de casa y requieren más fuerza física; sus aportaciones también son mayores.

NIÑOS Y NIÑAS DE 11 AÑOS

Normalmente a esa edad cursan el quinto y sexto año de primaria; entre septiembre y octubre, época de cosecha, es común que se ausenten de la escuela para ayudar a sus padres en el campo; 50% respondió que preferiría trabajar que estudiar; 50% restante contestó que desea seguir estudiando después de la secundaria. Realizan faenas en la escuela e inician sus labores a las seis de la mañana y se duermen alrededor de la una y media de la mañana. Efectúan tareas domésticas antes y después de asistir a la escuela, cuidan a sus hermanos menores, siembran, cosechan, auxilian en la explotación del monte, pastorean el ganado mayor y cuidan del ganado menor y aves de corral.

El 50% de ellos trabaja en el mismo oficio que el padre al que acompañan después del horario escolar; 40% de ellos recibe un salario por ayudar a su padre, el cual se destina al ahorro personal y gastos escolares; 10% se ocupa en labores asalariadas, como cobrador del transporte público del pueblo u obreros; sus madres cobran su salario, que se invierte en el gasto de la familia; una parte se asigna a los hijos para sus gastos personales.

ambos sexos, a excepción de las que corresponden a la cocina y cuidado de hermanos menores, las cuales se consideran exclusivamente femeninas. En cambio, el pastoreo de ganado mayor de corral y actividades de explotación del monte es exclusivo de los varones

Desconocen el nivel de estudios de sus padres, sólo encontré que una pareja de cónyuges son profesores, el resto de los progenitores son campesinos y ejercen el oficio de albañilería; 80% prefiere mirar televisión a realizar otra actividad recreativa, a ésta dedican entre una hora y media y tres horas; todos efectúan labores vinculadas al campo: siembra y cosecha. En caso de ser una producción abundante, las niñas participan en siembra y cosecha, si la cosecha es poca lo hacen sólo los niños, mientras las niñas se quedan en casa a hacer las tareas domésticas, principalmente las mujeres participan en la recolección de hongos silvestres; la realización de actividades recreativas es constante. A esta edad aumenta el número de niños que trabaja, se ocupan con mayor frecuencia en el mismo oficio que sus padres o con otro empleador; se incrementan las aportaciones en efectivo, que se destinan al gasto familiar. En esta etapa aumenta el número de artículos y bienes que se proveen a sí mismos, por ejemplo, cubren los gastos de la escuela o del ahorro escolar.

NIÑOS Y NIÑAS DE 12 AÑOS

Es común que a los 12 años estudien el sexto grado de primaria o el primero de telesecundaria, el horario escolar es de siete de la mañana a las dos de la tarde; 50% desea estudiar después de la secundaria; 50% restante quiere aprender y migrar a la Ciudad de México o Estados Unidos; 10% se inclina por trabajar en el campo. Todos han realizado faenas en la escuela, entre las que se incluyen cavar en los terrenos del centro escolar para abrir alguna zanja, construir la barda escolar, pintar el mobiliario o la escuela, etc. La hora en que se levantan e inician sus labores es a las seis de la mañana y se duermen entre las 11 y 12 de la noche; 100% lleva a cabo entre tres y siete labores domésticas, así como cuidado de hermanos menores y calentar el temazcal.

El 99% realiza entre tres y ocho labores relacionadas con el campo, también dedican tiempo a la explotación del monte, al cuidado de ganado de corral, al pastoreo, al cuidado, alimentación y limpieza de sus corrales, al cuidado de huertos; 70% ayuda a sus padres en el oficio que éstos realizan, por lo cual no reciben un salario; 80% efectúa alguna actividad para un pariente cercano sin pago alguno, sólo 2% se alquila como peón, su salario lo recibe su madre y se incluye en el gasto familiar. La escolaridad de sus padres es de nivel primaria, completa e incompleta; los padres son campesinos y desempeñan algún oficio; 100% lleva a cabo alguna actividad recreativa, a la cual destinan entre media y tres horas. En el grupo de 11 años, el trabajo está sujeto al volumen de la siembra.

A medida que asumen más tareas también se incrementa su poder de decisión y opinión en casa, por ejemplo, los niños mayores deciden en qué se gastará el dinero que ingresa a la casa, comienzan a manejar el vehículo de la casa, en caso de que lo haya, y dar órdenes a sus hermanos menores, entre otras cosas. A esta edad es mayor el número de niños y niñas que desempeñan alguna actividad remunerada, aunque parte de su salario se incluye en el gasto familiar, y pueden disponer más de los recursos para sí mismos, por ejemplo, manejar la camioneta o automóvil de la casa. También se les permite conservar mayor parte del salario que obtienen, sus padres consideran que ya pueden ayudar más a su familia y a parientes cercanos.

LOS NIÑOS Y NIÑAS DE 13 A 14 AÑOS

A esta edad es frecuente que cursen el primero, segundo o incluso el tercer año de telesecundaria. El horario escolar es de siete de la mañana a dos de la tarde; 60% manifestó su deseo de estudiar una carrera universitaria; 40% desea aprender y ejercer un oficio y casarse. Realizan faenas en la escuela; se levantan a las seis de la mañana y se duermen entre las 11 y las 12 de la noche; 100% realiza entre tres y seis labores domésticas; 99% efectúan entre cuatro y ocho actividades relacionadas con el campo y explotación de montes; 80% trabaja con su padre o madre en el mismo oficio, sólo 10% de ellos recibe un pago en efectivo por su trabajo.

El 30% de ellos ayuda a un familiar cercano, actividad por la que no reciben un pago; 25% trabaja, una parte de su salario se incluye en el gasto familiar. Tienen entre uno y ocho hermanos, de los cuales por lo menos cuatro de ellos aportan dinero al gasto familiar. La media escolar de los padres es de secundaria incompleta; 50% de los padres son campesinos y ejerce un oficio. Las madres son campesinas y se dedican a las labores domésticas; 100% realiza alguna actividad recreativa a la cual dedican entre dos y tres horas. A diferencia de los casos comentados, en este grupo las mujeres participan más en las tareas del campo. El cuidado de las huertas familiares y recolección de legumbres en las barrancas cercanas es tarea de ambos sexos.

A esta edad la fuerza de trabajo de los hijos se dirige al empleo asalariado, con esto disminuye el tiempo y esfuerzo que dedican a ayudar a otras familias. A medida que crecen se les permite conservar una cantidad mayor de sus ingresos. Esto aumenta su poder en la toma de decisiones en los asuntos familiares.

LOS NIÑOS Y NIÑAS DE 15 A 16 AÑOS

A esta edad cursan generalmente el segundo y tercer año de telesecundaria; 30% expresó su deseo de estudiar una carrera universitaria; 70% quiere aprender un oficio y trabajar en la Ciudad de México o en Estados Unidos. También realizan o han realizado al menos en tres ocasiones faenas para la escuela. La hora en que se levantan es a las cinco y media de la mañana y se acuestan a las 12 de la noche; 100% hace entre tres y seis actividades domésticas, que en esta edad son menores, en general llevan a cabo las tareas que requieren de menor tiempo pero mayor esfuerzo físico.

El 100% realiza entre tres y ocho tipos de labores relacionadas con el campo y explotación de montes; 30% ayuda a sus padres y madres en su oficio. En el caso de que sus padres tengan un negocio familiar reciben dinero por su trabajo; 30% ayuda a familiares cercanos en labores del campo, y 30% se emplea de peón en época de cosecha en las milpas de los vecinos o en otros pueblos.

La escolaridad de sus padres es de secundaria incompleta; 70% de los padres son campesinos y ejercen un oficio, principalmente las madres son las que se encargan del campo; 100% realiza una actividad recreativa a la que dedican entre una y dos horas, algunos afirman que sólo juegan los fines de semana o las horas de descanso en la escuela.

El 100% de la muestra dedica una parte muy importante del día a la realización de tareas domésticas, cumplen entre tres y seis actividades; quienes llevan a cabo seis o más tareas son las mujeres, principalmente las relacionadas con la cocina y limpieza de la ropa y cuidado de hermanos menores. A esta edad los varones efectúan entre tres y ocho labores relacionadas con el campo. Sus actividades se incrementan y las asumen de forma permanente. Cuando los hijos solteros cumplen entre 14 y 15 años adquieren más responsabilidades dentro y fuera de casa. Se espera más ayuda de ellos que de un hijo más pequeño.

Sus padres comentan al respecto, “es un orgullo que se pueda contar con ellos para el trabajo”. A esta edad los hijos varones reciben el nombre de “jóvenes” y a las hijas se las llama “señoritas”. Sin embargo, esto no significa que se los considere adultos pero sí que asuman más obligaciones. Los hijos varones empiezan a desplazar al padre en tareas que éste realizaba antes, como manejo de la camioneta familiar, educación y cuidado de los hijos menores.

Cuando me refiero a la ayuda a parientes cercanos, en todos los grupos de edades, se trata de actividades realizadas para otros grupos familiares, las cuales van desde tareas en el campo o domésticas, como mandados,

cuidado de niños pequeños, ayudar en un oficio, en el cumplimiento de un cargo religioso o en la organización de una fiesta.

EL TRABAJO COMO CONSTRUCTOR DE LA COMUNIDAD

La realización de faenas dentro de la comunidad es frecuente. La estructura comunitaria descansa sobre esta forma de trabajo. Por ejemplo, las obras públicas se hacen mediante jornadas en caminos, construcción del hospital, mejoramiento de las escuelas, limpieza de barrancas. Hace 13 años me sorprendió la fuerte concepción que tienen sobre el “progreso”, idea que se asocia con mejorar las condiciones materiales de vida. En aquel tiempo pensé que sería un discurso que usaban para darme una buena impresión. Sin embargo, las transformaciones y mejorías que se aprecian en la actualidad son evidentes. Por ejemplo, la construcción de dos bachilleratos tecnológicos, la clínica, la casa de cultura, los nuevos caminos empedrados. La importancia de estas obras recae, según consta en las actas de registro de la casa de cultura de Tlalcuapan, en que se han construido, primero, con una gran inversión de las remesas migrantes. Segundo, con la mano de obra de los tlalcualpeños y probablemente con un tercio de la participación del gobierno estatal. En el año 2000, cuando se deseaba materializar un proyecto, como la pavimentación de una avenida pública o el mantenimiento de la iglesia, se pedía la colaboración de un adulto por casa, idealmente se esperaba que asistiera “la cabeza de familia”.

En Tlalcuapan se reconoce a las mujeres como cabeza de familia, pero cuando ni el padre ni la madre pueden asistir a realizar la jornada envían al hijo varón mayor. Entre 2000 y 2003 hubo ocasiones en que asistían la esposa, el abuelo u otro representante de la familia, la faena está presente en toda la vida comunitaria, es la forma como todo funciona en el pueblo. La escuela no es la excepción, para la actividad escolar se cita al padre o a la madre, pero también es frecuente que el trabajo lo hagan los alumnos en nombre de sus padres. Otro caso en que los alumnos o alumnas llevan a cabo una actividad es cuando cometen una falta en la escuela, en ese caso, la sanción generalmente se debe pagar con trabajo. También el “castigo” aplica cuando algún tlalcualpeño comete una falta, como manejar en estado de ebriedad, robo, incumplimiento de un cargo civil o religioso, o que con su comportamiento público ofenda a alguien. Si esa situación se reporta con el agente municipal, se deberá pagar con trabajo o con material de construcción en beneficio de la comunidad. No hay un acuerdo establecido que fije el monto de la sanción, esta decisión la toma el agente municipal y sus

componentes de acuerdo con sus propios criterios. Los penitentes pueden estar o no de acuerdo con la multa, pero se debe cumplir.

Hasta ahora las tareas efectuadas por los niños de Tlalcuapan son comunes para niños de otras sociedades no occidentales, como ampliamente documenta Liebel [2004]. Existen leves variaciones, como cuando los niños se involucran o involucraban en las tareas domésticas y agrícolas o el número de actividades realizadas en el mundo. Sin embargo, como comenta Velásquez Velásquez [2007] a diferencia de otros casos etnográficos, lo hasta aquí descrito no corresponde a un mecanismo de “integración o inclusión” del niño al ámbito del adulto, sino que es la manera como los niños aprenden a hacerlo, es mediante la observación, el aprendizaje a través de la práctica o el intercambio verbal con sus padres [Paradise y Rogoff 2009].

Esto significa que en un nivel más amplio la escuela no es la única responsable de enseñar o transmitir valores y conocimientos a los niños, sino que éstos aprenden viendo las actividades que sus padres llevan a cabo. Si bien la transmisión verbal de indicaciones de cómo se hacen las cosas es central en el proceso de aprendizaje, realizándolas con su propio cuerpo y manos es como los niños y niñas descubren sus capacidades de seres sociales completos. Es a través del “hacer” las cosas que los niños aprenden y expanden su conocimiento del cómo se efectúan tareas como sembrar, cosechar, cocinar, cuidar de animales, cuidar a sus hermanos menores y a los ancianos.

LAS JORNADAS ADULTAS

La jornada de los adultos comienza alrededor de las cinco de la mañana, varía de acuerdo con la época del año. Si es tiempo de siembra y cosecha se levantan a trabajar más temprano, puede ser entre las tres y media y las cuatro de la mañana. También depende de la distancia a recorrer para realizarla, por ejemplo, si es en San Pedro, en otro pueblo o en otra entidad. Hay un hecho que marca la diferencia entre las actividades llevadas a cabo por un niño y un adulto: el matrimonio. Por ejemplo, la intensidad con que las mujeres cumplen funciones cambia cuando se casan. Ellas hacen las mismas tareas domésticas pero permanentemente, incluso más intensas, como resultado de su nueva vida familiar. Continúan con la actividad doméstica, con el cuidado de sus niños y la crianza de animales. En este lugar las mujeres adultas son las principales responsables del trabajo del campo y la crianza de los hijos. Algunas madres de familia combinan sus actividades

en casa con un trabajo asalariado, el más común es el de servicio doméstico en Santa Ana o en la ciudad de Tlaxcala.

Se espera que una mujer o un hombre casado(a) aporte casi exclusivamente al grupo doméstico que conforma cuando se une en matrimonio. En caso de que la nueva pareja viva con los padres de él o ella, contribuirá con el grupo doméstico extenso. La cooperación dependerá de los acuerdos a los que lleguen las parejas. Esto dificulta determinar dónde inicia un grupo doméstico y dónde termina [Regerh 2005].

Contrariamente a lo que sucede con los solteros y solteras, ellos deben contribuir al grupo doméstico de sus padres, con cualquier trabajo que sean capaces de realizar, independientemente de la edad. Algunas de las mujeres mayores de 18 años que no se han casado trabajan en fábricas, ya que en otras regiones del país los dueños prefieren contratar adolescentes solteras [Iglesias 1985]. Otra fuente de empleo son los talleres donde se confeccionan cobijas, camisas y capas que se venden en Puebla y Tlaxcala. Hasta 2002 el servicio doméstico acaparaba la fuerza de trabajo femenina. Sin embargo, ahora el trabajo de “dependientas”, es decir, encargadas de ventas y tiendas en Santa Ana, ocupa el primer lugar.

Lo que no ha cambiado es la función tan importante de las mujeres casadas al otorgar su ayuda en la realización de fiestas o “compromisos”: bautizos, bodas, cargos civiles o religiosos. Los “compromisos” en casas de amigas, vecinas o parientes cercanos son ocasiones para demostrar su solidaridad. Apoyar es cocinar, hacer tortillas, lavar trastes, limpiar, esto facilita pedir ayuda a otros vecinos en caso de alguna necesidad, es decir, cuando una mujer apoya a alguien o a una familia, espera que cuando ella tenga un compromiso la mujer que recibió la ayuda la retribuya de igual forma. Ella ha comenzado a acumular ayudas, las cuales serán recompensadas en algún momento de su vida.

También las funciones de los hombres cambian cuando se casan, así los “jóvenes” son considerados “cabezas de casa” y las responsabilidades que adquieren son mayores. Actualmente es más común que busquen un trabajo asalariado, principalmente un empleo en fábricas, otros ejercen un oficio, el cual aprendieron de niños. Éstos varían, pueden ser panaderos, mecánicos, carboneros, etc. Muchos de ellos mantienen su deseo de ir a trabajar a Estados Unidos, pues estiman que ganarán más dinero y así podrán ahorrar para construir su casa.

Cuando los hombres permanecen en el pueblo se encargan de las tareas que consideran “pesadas”. Las actividades que requieren de mayor fuerza son la construcción de la casa donde vivirán, reparaciones o construcción de corrales para animales. En caso de ejercer un oficio hacen breves visitas

a sus casas para comer, descansar y regresar al trabajo. Algunos padres de familia tienen dos o incluso tres trabajos, pese a que las parejas maduras con cuatro o cinco hijos tienen largas jornadas de trabajo, sus hijos solteros ayudan en la casa realizando las actividades que se describieron anteriormente.

En la realización de las tareas cotidianas, los adultos incluyen a los hijos, contrariamente a lo que sucede en otras sociedades influidas por las prácticas de crianza occidentales, los niños aquí no son receptores pasivos de los bienes que sus padres pueden otorgarles, es decir, ellos contribuyen en la generación de los bienes que consumirán, uniendo las brechas entre padres e hijos. Si bien existen diferencias claras entre las actividades que realizan los hijos y sus padres, éstas sirven no para crear un mundo adulto y un mundo infantil sino para formar un sistema de crianza basado en la interdependencia entre padres e hijos. Un sistema que permite a los progenitores existir como padres en la medida en que establecen intercambios con sus hijos. Estamos ante un sistema de intercambio cimentado en la interdependencia de ayuda mutua, que continuará cuando los padres sean ancianos y sus hijos cuiden de ellos. Este sistema comienza en la infancia, que no termina por la edad biológica de los niños o niñas, sino que se transforma radicalmente cuando estos últimos contraen matrimonio, dando paso a otra etapa del ciclo del grupo doméstico.

Para los padres la crianza de los hijos se construye con las actividades que cada uno o ambos realizan, es decir, en ésta se involucran tanto padres como hijos. Los padres trabajan para la familia, para su mantenimiento y reproducción. Los hijos ayudan a la familia, a la madre y a los hermanos. El niño no es recipiente o un ser incompleto en el cual se depositan continuamente bienes ni cuidados. No existe una “cosificación” del niño debido a su edad, por el contrario, la actuación del padre permite la participación del niño y simultáneamente el niño posibilita que su padre actúe como tal.

EL SENTIDO DEL TRABAJO EN LA DEFINICIÓN DE LA INFANCIA

Mis hijos ayudaron desde los 10 años a su papá en el campo. Al principio él no los quería llevar, pero para comer tenían que ayudar. Leñaban y vendían la leña en Santa Ana. Al principio se les daba su comida y ya. A mí no me gusta que los niños trabajen, que ayuden sí, pero tanto como trabajar no. Antes sí los mandaban a trabajar porque no había escuelas, ahora ya hay y eso está bien. (Doña Clara, 55 años.)

El trabajo realizado en Tlalcuapan, como en cualquier teoría económica, puede interpretarse como aquella fuerza humana que transforma la materia [Marx 1992]. Sin embargo, siguiendo el argumento de Sayers [2007] no toda forma de trabajo, ni ahora ni en los tiempos de Marx, puede incluirse en el modelo “productivista” de mercancías. Hay una creciente discusión sobre el trabajo denominado “inmaterial”, como aquel que puede organizarse de forma autónoma en torno o al margen del capital. Lazzarato y Negri [2001] reflexionan con respecto al trabajo intelectual. No obstante, el trabajo “inmaterial”, el cual es transformador y creador, existe en las sociedades rurales, específicamente en el ámbito de la reproducción de la sociedad. Me refiero a la transmisión de una energía, voluntad, intención, tiempo y esfuerzo que no está orientado a generar exclusivamente una acumulación de capital o valor, sino que forma parte de una manera de experimentar la vida social.

Partiendo de estas suposiciones, en ese contexto en el cual los requerimientos comunitarios exigen la participación de todos los habitantes de manera igualitaria, sin distinción de edades, el trabajo de los hijos solteros, aun de los más pequeños, es necesario para la reproducción de la familia y de la comunidad. Asimismo, para la reproducción del sistema de cargos y todas las otras estructuras sociales y culturales que favorecen la reproducción de la vida colectiva en San Pedro Tlalcuapan. Si interpretáramos las actividades antes descritas con la visión de los organismos que trabajan en favor de la infancia, sería fácil encontrar un fenómeno de explotación en San Pedro.

El conocimiento de las categorías locales con significados propios puede ser útil para entender la lógica que opera detrás de las acciones de los tlalcualpeños en su vida comunitaria. Partiendo de tres situaciones concretas, primero, al aplicar los cuestionarios en las escuelas; segundo, al entrevistar a los hombres y mujeres adultos y ancianos y, finalmente, al participar de su vida cotidiana, elaboré en trabajos anteriores [Ramírez 2003 y 2007] una categorización de las tareas que realizan y en las que frecuentemente diferencian sus actividades. Con el objetivo de ampliar esta discusión aquí las describo brevemente.

a) Ayuda: puede entenderse como toda actividad física no remunerada que se realiza para el grupo doméstico, un familiar o vecino. Ésta incluye el apoyo moral o la solidaridad. Básicamente las “ayudas” a familiares cercanos o amigos de la familia las efectúan los niños y niñas más pequeños. Los hijos solteros mayores se ocupan más en tareas en las que el producto de su actividad es aprovechada directamente por su grupo doméstico.

b) Trabajo: cualquier actividad desempeñada mediante una gratificación económica, sea en el sector formal o informal de producción; con

sujeción a horarios, contratación y supervisión de un jefe. Como se explicó anteriormente, el empleo asalariado no es exclusivo de los adultos o hijos mayores, el producto de este trabajo es incluido en el gasto familiar, hombres y mujeres de cualquier edad pueden trabajar. En algunas ocasiones los hijos conservan parte del dinero que ganan. En caso de alguna necesidad económica, el salario completo de todos los miembros de la familia se destina para resolver el problema.

Cito una situación que ilustra estas diferencias. Al hablar con un joven del pueblo, su familia se dedica a la elaboración de pan para venta, me dijo que sus hermanos trabajan y él hace pan, ante lo cual pregunté:

—¿Cómo es que sus hermanos trabajan?

—Sí, los otros dos no se dedican al pan con mi papá —responde.

—¡Pero hacer pan es un trabajo! —insisto.

—Pero un trabajo en el que te pagan es diferente, por decir, si me dedico a otra cosa, como a un trabajo, pues ya no soy libre de mi tiempo. En un trabajo sí te pagan, pero eso no deja vivir —replica.

Él y otras personas con las que conversé me hablaron sobre las diferencias entre un trabajo y otra “actividad” que no lo es. Otro joven comentó que es mejor trabajar por cuenta propia, pues según él, uno es quien decide cuánto ganará de acuerdo con su propio esfuerzo.

El trabajo y la ayuda no son acciones opuestas, pueden converger, por ejemplo, cuando se “ayuda” a la familia con el dinero obtenido en un empleo. En este caso estos dos niveles de acción, “ayuda” y “trabajo” se unen para conformar el gasto familiar y cubrir las necesidades básicas del grupo.

Se prestó particular atención a estas categorías debido a que son elementos constantes en el lenguaje de los tlalcualpeños, en cómo organizan su vida cotidiana. Este trabajo no genera exclusivamente bienes materiales sino bienes simbólicos al crear lazos de socialización. Como hemos visto, la circulación de ayuda y trabajo es constante. Las vacaciones es un tiempo particularmente ocupado para niños y niñas, es común que en esta temporada del año tíos y tías busquen a los hijos de algún hermano o hermana, que se usen expresiones como “préstame a tu hijo (x), aunque sea un ratito”. Cuando se busca ayuda como “préstamo”, generalmente no se entrega dinero a cambio, sin embargo, es probable que se den cinco o diez pesos al niño y algún alimento. Las tareas de un niño “en préstamo” son las mismas que haría si se le “alquilara”. La diferencia se encuentra en los términos en que se acuerda la participación de los menores. Estas acciones, al igual

que las previamente comentadas, forman parte del sistema en que Tlalcuapan construye sus relaciones sociales, económicas y familiares.

El “préstamo” de niños se refiere exclusivamente a los niños más pequeños, de entre cinco a siete años, cuando éstos ya pueden realizar alguna tarea relativamente simple, la cual no requiere de mucho esfuerzo físico, tareas como cuidar o alimentar aves de corral pequeñas, cuidar a un bebé o algún anciano. El préstamo se refiere también a la “forma” de solicitar ayuda de una familia a otra, sin que se considere como la generación de algún compromiso específico entre las familias que participan en dicha negociación. Aunque se han descrito por grupos de edad las ayudas, trabajos y préstamos en que colaboran los niños y niñas del pueblo, se han presentado de esta manera para describir etnográficamente las acciones que llevan a cabo, pero en un nivel general. En una lectura global de estas acciones se pretende mostrar que, efectivamente, todos participan. Participar en estas actividades facilita la construcción de la persona, la familia y de la comunidad.

Las interpretaciones locales de “trabajo, ayuda” están estrechamente ligadas a la vida del infante, son el resultado de la vida en familia y a la inversa. Los individuos son familia porque ahí se comparte la fuerza, el trabajo y la intención. El niño brinda esfuerzo a su núcleo familiar porque de ella recibe beneficios, comida, ropa, cuidados, afecto. Como Hecht [1998] documenta para los niños de Brasil, una de las formas en que los niños se relacionan con los adultos es el trabajo.

La activa participación de los niños en el grupo doméstico y en la vida comunitaria de San Pedro permite crear a largo plazo una relación de interdependencia entre los adultos y ellos. En la familia se estimula el trabajo conjunto y en ocasiones los niños buscan la oportunidad de ayudar y trabajar, pues consideran que siendo un buen hijo es más fácil que los padres los apoyen a lo largo de su vida.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo hasta aquí comentado ilustra algunas de las diferencias principales entre el discurso oficial elaborado en torno a la infancia y la forma de vivir la niñez en San Pedro. Como en otras sociedades no occidentales del mundo, en este pueblo las relaciones sociales operan con conceptos y significados culturalmente particulares. Por ejemplo, niños y niñas mientras se mantengan solteros serán considerados hijos de familia, al formar una propia no sólo pasarán a la adultez sino que ya no estarán totalmente disponibles para el

trabajo en casa de sus padres. Su esfuerzo y trabajo se destinará a otro grupo doméstico. Lo particular en el caso de Tlalcuapan es que el término “hijo de familia” como sinónimo de niño, encierra una serie de relaciones más amplias que el concepto “niño” no permite.

Esto significa que el niño/hijo de familia no es un “individuo” por sí mismo, forma parte de una red de personas y relaciones en las que participa activamente. Al ser reconocido como “hijo de familia” se le otorgan capacidades sociales como poseer fuerzas, habilidades natas y capacidades sociales que deberán proporcionarse al grupo doméstico en el que nace. Consecuentemente esta visión permea el concepto de comunidad, según el cual todos trabajan en función de lo que sus capacidades físicas se lo permitan, pero todas estas acciones, las grandes y las pequeñas, generan relaciones de interdependencia total. En esta sociedad, como sucede en todas, surgen conflictos de intereses, tensiones y conflictos porque el deseo personal y las necesidades colectivas se contraponen; particularmente, se presentan desde que llegaron a la comunidad concepciones “más occidentalizadas” de lo que un niño es y cómo debe ser tratado. Estas ideas son producto del fenómeno de la migración y la “modernización” del sistema educativo, entre otras fuentes de influencia.

Es importante precisar que el trabajo que realizan los niños en el pueblo no corresponde únicamente a un contexto de pobreza rural, pues como se indicó en la descripción de los diversos grupos de edades, los padres trabajan y 99% de los niños observados y encuestados reciben dinero y bienes de sus parientes que migraron. El trabajo y ayuda que efectúan los niños no está orientado a la producción exclusiva de bienes materiales ni a la acumulación de capitales. Si bien esto contribuye a la generación de capital familiar, no podemos afirmar que ésta sea la lógica que motiva las acciones de ayuda y trabajo descritas, ya que a pesar de haber elevado su nivel de vida, actualmente para que cualquier miembro de la comunidad que sea considerado un buen tlalcualpeño, con respeto y prestigio por y para sí mismo, deberá haber cumplido con una innumerable cantidad de trabajo colectivo. Es en esta disposición al trabajo y la ayuda que se construye la persona, ésta se edifica cuando demuestra su capacidad de ayudar. En este ámbito de trabajo continuo los niños “dan”, proporcionan ayuda en la casa, en el campo y a sus padres y es sólo entonces que serán considerados buenos hijos.

La infancia es el periodo de la vida en que un sujeto comienza a acumular su capital social, sus relaciones sociales, su prestigio como buen tlalcualpeño antes de ser adulto, momento que llega cuando contrae matrimonio. Un niño es una persona, como un adulto, las diferencias quizá más

evidentes entre uno y otro es el lugar que ocupa en el sistema familiar, las tareas que debe cumplir en el grupo doméstico y en la totalidad de la comunidad. En San Pedro se es persona desde que un niño nace, de ahí que los padres esperan que tan pronto como sea posible el niño o niña contribuya con la familia, lo cual se va construyendo con el paso del tiempo, si es una buena o mala persona, con prestigio o sin prestigio social.

En San Pedro no es común escuchar decir “es buen niño”, se dice es “buen hijo” o “buena hija”. El concepto de hijo de familia cierra la brecha entre el mundo adulto y el mundo infantil. Para el caso de San Pedro Tlalcuapan, la ayuda y el trabajo es un vínculo importante entre padres e hijos, lo cual permite elaborar un significado diferente de la niñez. A diferencia del concepto occidental de la infancia, en este pueblo los niños no son dependientes sino interdependientes, reciben de su familia pero también dan y mucho. En este sistema de crianza el trabajo es parte del reír, de jugar y vivir como niño en Tlalcuapan.

REFERENCIAS

Ariés, Philippe

1987 *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Taurus. España.

Good Eshelman, Catharine

2000 *Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona*. ENAH. México.

Hecht, Tobias

1998 *At Home in the Street: Street Children of Northeast Brazil*. Cambridge University Press. Estados Unidos.

Hindman, Hugh

2009 *The World of Child Labour: An Historical and Regional Survey*. M. E. Sharpe. Estados Unidos.

Iglesias, Norma

1985 *La flor más bella de la maquiladora: historias de vida de la mujer obrera en Tijuana*. B.C. Norte. Centro de Estudios Fronterizos. México.

Kelly, Mary Lorena

2007 *Hidden Heads of Households. Child Labour in Urban Northeast Brazil*. Broadview Press. Canadá.

Lazzarato, Maurizio y Antonio Negri

2001 *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Lampasina Editora. Río de Janeiro.

Liebel, Manfred

2004 *A Will of their Own. Cross Cultural Perspective on Working Children*. Zed Books London. Reino Unido.

Marx, Carlos

1992 *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I. Fondo de Cultura Económica. México.

Muñoz Silva, Alicia

2005 La familia como contexto de desarrollo infantil. Dimensiones de análisis relevantes para la intervención educativa y social. *Portularia*, V(2): 147-163.

Najunda, D. C.

2010 *Contemporary studies in anthropology: A Reading*. Mittal Publication. Nueva Delhi, India.

Nieuwenhuys, Olga

2013 Why we Need a Postcolonial Perspectives? *Theorizing Childhood(s)*, Sage Journals. doi: 10.1177/0907568212465534.

Offit, Thomas

2008 *Conquistadores de la calle. Child Street Labour in Guatemala City*. University of Texas. Estados Unidos.

Paradise Ruth y Bárbara Rogoff

2009 Side by Side Learning by Observing and Pitching. *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 37 (1), marzo.

Ramírez Sánchez, Martha Areli

2003 *Ayudando en la casa: ser niño en San Pedro Tlalcuapan*, tesis de maestría. Universidad Iberoamericana. México.

2007 Helping at home. The Concept of Childhood among the Nahuas of Tlaxcala, Mexico, en *Working to Be Someone. Child Focused Research and Practice with Working Children*, Beatrice Hungerland y Manfred Liebel (eds.). Jessica Kingsley Publishers. Londres.

Regehr, Vera Dorothea

2005 *Estar juntos y estar aparte, en San José Azcatla. Concepciones y prácticas locales del grupo doméstico en una comunidad mesoamericana*, tesis de maestría. Universidad Iberoamericana. México.

Sayers, Sean

2007 The Concept of Labour. Marx and his Critics. *Science and Society*, 71 (4), octubre.

Velásquez Velásquez, Ángela María

2007 *Ayudar, participar y convivir: jóvenes, familia y comunidad en San Juan Tezontla, Estado de México*, tesis de maestría. Universidad Iberoamericana. México.

Recepción: 29 de abril de 2014.

Aprobación: 10 de diciembre de 2014.

A etnografia e a produção de conhecimento teórico e metodológico nas pesquisas em educação: apontamentos sobre o fracasso escolar

Ana Paula Ferreira da Silva¹
Universidade Presbiteriana Mackenzie

RESUMO: *O objetivo deste artigo é demonstrar a importância da etnografia nas pesquisas educacionais. Para tanto, apresenta alguns aspectos metodológicos que precisam ser considerados no momento em que se propõe uma pesquisa etnográfica com crianças e jovens, bem como os aspectos teóricos necessários para que a pesquisa não se restrinja apenas a uma descrição detalhada. A fundamentação baseou-se em Collins [1988], Elias [2005], Geertz [2008] e Woods [1987]. Em um segundo momento, o texto apresenta o excerto de uma pesquisa, que buscou contemplar as indicações teóricas e metodológicas apresentadas anteriormente. Ao longo de três anos foram recolhidos dados, com crianças entre 09 e 14 anos, matriculadas em uma escola pública da cidade de São Paulo/Brasil. A pesquisa tinha como um de seus objetivos compreender como as crianças e jovens se percebiam dentro do processo de escolarização, já que vivenciaram, pelo menos uma vez, a experiência da reprovação. A clareza com que os alunos compreendem os processos de escolarização é proporcionalmente surpreendente em relação às práticas pouco comprometidas de alguns dos profissionais da escola.*

PALAVRAS-CHAVE: *pesquisa etnográfica, aspectos teóricos e metodológicos, escolarização, alunos de séries iniciais, reprovação.*

ABSTRACT: *The purpose of this article is to show the importance of ethnography on the educational researches. To do so, it presents some methodological aspects that need to be considered when an ethnographic research among kids and teenagers is proposed, as well as the necessary theoretical aspects to ensure that this research will be more than just a detailed description. The substantiation was based on Collins [1988], Elias [2005], Geertz [2008] and Woods [1987]. As a second step, this text presents the excerpt of a research, which aims to discuss about theoretical and methodological indications previously presented. During 3 years, data had been collected*

¹ Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil). Professora Assistente-Doutor na Universidade Presbiteriana Mackenzie e do curso de Mestrado em Educação da Universidade Cidade de São Paulo (São Paulo/Brasil). Assistente de Pesquisa na Fundação Carlos Chagas.

regarding children between 9 and 14 years old, attending to a public school in the city of São Paulo/Brazil. One of the targets of this research was to understand how kids and teenagers perceived themselves within the schooling process, since they had experienced, at least once, school failure. The clarification that the students understand the schooling process is surprisingly proportional to the slightly committed behavior of some School professionals.

KEYWORDS: *ethnographic research, theoretical and methodological aspects, schooling process, first grade students, school failure.*

A ETNOGRAFIA ENQUANTO FERRAMENTA TEÓRICA E METODOLÓGICA DE PESQUISA

A etnografia como produtora de conhecimento sobre o universo escolar possibilita compreender e refletir sobre como o cotidiano de crianças, jovens, professores e equipe técnica, se compõe, dia a dia, criando, reproduzindo ou resistindo às diversas construções sociais, que circulam sobre esses sujeitos e esse espaço. Neste sentido, tomá-la como uma perspectiva analítica e não apenas como uma ferramenta de coleta de dados possibilita, tanto para as pesquisas em educação quanto para a formação de professores, uma compreensão microscópica.

A proposta deste artigo é destacar e explicar alguns cuidados teóricos e metodológicos para o uso da etnografia em pesquisas com crianças e jovens. Para tanto, o texto será organizado em duas partes: a primeira apresentará os aspectos teóricos, baseado em Collins [1988], Elias [2005], Geertz [2008] e Woods [1987]. A segunda parte irá expor o excerto de uma pesquisa, realizada com alunos de educação inicial, que buscou contemplar tais cuidados metodológicos e teóricos e que aborda a compreensão do fracasso escolar pela perspectiva dos alunos que acumulam reprovações.

Diferentes áreas do conhecimento, como Antropologia, Sociologia, Psicologia, História, valem-se da etnografia e, portanto, ao analisá-la, torna-se necessário abordar questões como a necessidade de distanciamento com o objeto de pesquisa, as estratégias e recursos que garantirão um efetivo mergulho para a coleta de dados, a organização e sistematização necessária para o registro, o embasamento teórico, que norteia todo esse processo e que fundamentará as análises, bem como compreender o papel das pesquisas empíricas para a compreensão dos fenômenos sociais.

Para alguns autores, como Elias [2005], a compreensão de sociedade fundamenta-se em uma trama de indivíduos que se constituem, ao mesmo tempo em que constituem o 'outro', a partir de relações de interdependência.

Tal perspectiva considera o pesquisador como um sujeito em relação com os outros, viabilizando o reconhecimento de sua vulnerabilidade diante da pesquisa de fatos sociais. Essa consideração destaca a necessidade permanente da vigilância e do distanciamento, de modo a garantir que a análise não seja determinada pelo espaço social que o pesquisador ocupa [Bourdieu, Chamboredon, Passeron 2005].

Ao empreender uma pesquisa do tipo etnográfica, é recorrente, portanto, estabelecer o distanciamento do pesquisador em relação ao campo pesquisado, por constituir-se na chave principal para que a análise não se perca entre experiências pessoais. Woods [1987: 33] ao propor a investigação da prática educativa ressalta que

[...] es imprescindible ser capaz de mantenerse fuera de uno mismo, de cultivar el distanciamiento del papel, de verse a sí mismo y de ver el propio papel, la instrucción y a los demás como un sistema analizable, en el que las motivaciones y los intereses propios pueden identificarse como parte del sistema y no orienten el análisis de éste.

A vulnerabilidade do distanciamento do pesquisador diante do fato a pesquisar não está restrita ao professor que estuda a prática escolar, mas deve ser uma preocupação de todo aquele que pretende compreender fatos sociais.

A Antropologia, por vezes, toma objetos de estudo estranhos ao cotidiano dos pesquisadores, o que poderia dar a impressão de facilidade para exercer o distanciamento, no entanto, a situação corriqueira, assim como aquela que é totalmente estranha ao etnógrafo, traz implicações metodológicas. Nesse sentido, vale resgatar os conceitos de distanciamento, exótico e familiar.

La antropología, inevitablemente, implica un encuentro con el otro. Con excesiva frecuencia, sin embargo, la distancia etnográfica que separa al lector de los textos antropológicos y al antropólogo mismo del otro, se mantiene de manera rígida, y aún se la exagera de forma artificial. En muchos casos, este distanciamiento conduce a una focalización exclusiva del otro como algo primitivo, curioso y exótico. La brecha entre el familiar “nosotros” y el “ellos” es un obstáculo fundamental para la comprensión significativa del otro obstáculo que sólo puede superarse mediante algún tipo de participación en el mundo del otro [Geertz 1989: 24].

Esse movimento implica estranhar aquilo que compõe nosso cotidiano, questionando quais as práticas, crenças, valores e impactos que tais ações geram em relação à organização coletiva, bem como tornar “natural” aquelas expressões que são culturalmente tão distantes do pesquisador, possibilitando analisar a situação pela perspectiva do nativo.

Conforme nos lembra Velho [1997: 18]:

É possível, para o antropólogo, verificar como os próprios nativos, indivíduos do universo investigado, percebem e definem tais domínios para não cairmos na armadilha muito comum de impormos nossas classificações a culturas cujos critérios e crenças possam ser inteiramente diferentes dos nossos ou que possam parecer semelhantes em certos contextos para diferirem radicalmente em outros. Isso não significa, obviamente, que o pesquisador só possa analisar uma sociedade a partir do próprio sistema classificatório nativo.

Considerar o entendimento nativo nas análises, especialmente escolares, possibilita aproximar-se, por exemplo, do modo como os alunos compreendem seus processos de escolarização, suas relações de aprendizagem, ou mesmo o uso que fazem desse espaço que vivem tanto tempo de suas vidas. Metodologicamente isso requer cuidar tanto para não tratar o objeto pesquisado como algo independente e separado das relações sociais mais abrangentes quanto para identificarmos aquilo que desejamos que aconteça e o que realmente é fato. Essa diferenciação é fundamental, pois separa a análise espontânea da pesquisa efetivamente científica. “É especialmente importante não nos deixarmos levar pelos desejos e ideais a confundir equivocadamente o que desejamos como ideal com o que de fato está acontecendo” [Elias 2005: 137].

Bueno [2007: 448], ao apresentar a contribuição de Rockwell e Ezpeleta para a etnografia educacional na América Latina destaca que

[...] o trabalho de campo, por mais aberto que seja, não pode ser aleatório. Deve, por isso, ser acompanhado de um constante trabalho analítico, que permita observar teoricamente o observável, pois os dados não falam por si mesmos. Assim, curiosamente, o “olhar etnográfico” é mais do que um simples olhar, pois supõe sempre um “diálogo”. E não porque envolve diálogos e conversas com os sujeitos estudados, mas essencialmente porque pede um contínuo interrogar-se sobre os dados, sobre suas relações com os referenciais teóricos e destes com o referente empírico.

Diante dessas considerações, destaca-se a importância da etnografia para conhecer “por dentro” as questões estudadas. Essa proposta, não se limita a descrever o modo como as pessoas vivem ou compreendem as relações em que estão inseridas contrapondo-se a um modelo social, mas sim em analisar, à luz de um referencial teórico, o significado social que o grupo observado atribui a determinadas ações.

La etnografía [...] significa literalmente “descripción del modo de vida de una raza o grupo de individuos”. Se interesa por lo que la gente hace, cómo se comporta, cómo interactúa. Se propone descubrir sus creencias, valores, perspectivas, motivaciones y el modo en que todo eso se desarrolla o cambia con el tiempo o de una situación a otra. Trata de hacer todo esto desde dentro del grupo y desde dentro de las perspectivas de los miembros del grupo. Lo que cuenta son sus significados e interpretaciones [...] Cada uno de estos grupos ha constituido sus propias realidades culturales netamente distintivas, y para comprenderlos hacemos de penetrar sus fronteras y observarlos desde el interior, lo cual resulta más o menos difícil de acuerdo con nuestra propia distancia cultural respecto del grupo que se quiere estudiar [...] El etnógrafo se interesa por lo que hay detrás, por el punto de vista del sujeto y la perspectiva con que éste ve a los demás. A partir de esto, el etnógrafo puede percibir en las explicaciones, o en las conductas observadas, pautas susceptibles de sugerir ciertas interpretaciones. De esta suerte, la realidad social aparece como formada por diferentes capas [...] El etnógrafo tiende, pues, a representar la realidad estudiada, con todas sus diversas capas de significado social en su plena riqueza [...] Dentro de los límites de la percepción y la capacidad personal, debiera tenderse a dar una descripción rigurosa de la relación entre todos los elementos característicos de un grupo singular, pues de lo contrario la representación puede parecer distorsionada [...] Esto no quiere decir que no se puedan realizar estudios limitados, sino que han de considerarse a la luz de un marco de referencia holístico [Woods 1987:18-19, *italico no original*].

Para que o pesquisador possa compreender as questões que estuda do “ponto de vista do sujeito” é necessário que passe longos períodos junto aos pesquisados. Há, no entanto, aqueles que indicam que, no caso da pesquisa etnográfica em educação, existe:

[...] uma diferença de enfoque [...] o que faz com que certos requisitos da etnografia não sejam —nem necessitem ser— cumpridos pelos investigadores das questões educacionais. Requisitos sugeridos por Wolcott [1988], como por

exemplo uma longa permanência do pesquisador em campo, o contato com outras culturas e o uso de amplas categorias sociais na análise dos dados. O que se tem feito, pois, é uma adaptação da etnografia à educação, o que me leva a concluir que fazemos estudos do tipo etnográfico e não etnografia no seu sentido estrito [André 2005: 28].

Ao se valer do termo “etnográfico” sem que suas bases metodológicas sejam respeitadas, começa-se um processo de fragilização do estudo. Com base em pesquisas anteriores [Silva 2005; 2009] percebe-se claramente que, no caso das pesquisas educacionais, esse tempo é necessário para que o pesquisador possa fazer o movimento de estranhar o óbvio, ou, nas palavras de Geertz, transformar o familiar em exótico, bem como para que possa superar eventuais barreiras nas relações sociais, como por exemplo, o professor sentir-se seguro para comentar sobre determinados assuntos ou mesmo para que a presença do pesquisador não altere as relações pedagógicas e de interação dos alunos —ou seja minimizada— para compreender o objeto de pesquisa em diferentes momentos do ano letivo e, principalmente, para que os registros sejam capazes de indicar possíveis regularidades para subsidiar as posteriores análises.

Al participar se actúa sobre el medio y al mismo tiempo se recibe la acción del medio. Pero debemos tratar de combinar la profunda implicación personal con un cierto distanciamiento. Sin esto último, se corre el riesgo de “volverse nativo”, es decir, de identificarse hasta tal punto con los miembros que la defensa de sus valores prevalezca por encima de su estudio real. Lo que nos preserva de este peligro es el tomar cuidadosas “notas de campo” y una actitud reflexiva capaz de alertarnos acerca de nuestros propios cambios de opinión o puntos de vista [Woods 1987: 50].

Sobre as notas de campo, ou os registros de pesquisa, cabe destacar:

Los antropólogos están poseídos por la idea de que los problemas metodológicos centrales implícitos en la descripción etnográfica tienen que ver con la mecánica del conocimiento: la legitimidad de la “intuición”, de la “empatía”, y demás formas similares de cognición: la verificabilidad de los informes internalistas sobre los sentimientos y pensamientos de otros pueblos; el estatuto ontológico de la cultura. Consecuentemente, han hecho remontar las dificultades que experimentan a la hora de construir tales descripciones a la problemática del trabajo de campo, en vez de a la del discurso. La idea es que, si la

relación entre observador y observado (informe) puede llegar a controlarse, la relación entre autor y texto (firma) se aclarará por sí sola [Geertz 1989: 19].

A consideração de Geertz sinaliza para a necessidade do autor —ou seja, o pesquisador que redige as notas de campo— reconhecer as dificuldades e a própria vulnerabilidade do registro escrito, pois esse também é resultado de um processo de cultura e de conhecimento específico. As mesmas palavras podem ter significados culturais diferentes para pesquisador e pesquisado, bem como o texto elaborado pode não conseguir explicitar para o leitor a fidedignidade dos fatos.

Não basta apenas transformar palavras em caracteres, é imprescindível possibilitar àquele, que evidentemente não assistiu à cena descrita, “visualizá-la”. Pequenos detalhes, como as pausas entre as falas, as entonações de voz, os olhares, as expressões, enfim, todo o “clima” constitui a “resposta” do sujeito à pergunta que lhe foi feita, por isso, quanto maior for o detalhamento desses outros fatores no momento das anotações de campo, mais ricas tornar-se-ão as análises [Bourdieu 2003].

A importância desses registros serve tanto para reduzir as vulnerabilidades de uma análise baseada na observação, quanto na relevância dos dados para outros pesquisadores e para futuros estudos. Woods [1987: 60] ressalta que:

[...] las notas de campo son, en lo fundamental, apuntes realizados durante el día para refrescar la memoria acerca de lo que se ha visto y se desea registrar y notas más extensas escritas con posterioridad, cuando se dispone de más tiempo para hacerlo.

Essa estratégia de anotações possibilita ao pesquisador indicar pequenos trechos de “falas” ou relatos de ações que auxiliem a construção do caderno de campo. O que difere as notas de campo do caderno de campo é a profundidade descritiva que cada um oferecerá, embora uma seja imprescindível à outra. A primeira não passa de fragmentos, a segunda trata-se de um relato detalhado, capaz de colocar o leitor diante da cena vivida pelo pesquisador.

As notas de campo são fundamentais, para que o pesquisador não perca o fato em suas lembranças ou memórias, no entanto, longas anotações em campo podem ser negativas.

Sin embargo, puede no ser conveniente ni deseable tomar abiertamente [las notas de campo] [...] Los presentes pueden sentirse espíados, o, de alguna

manera, juzgados y evaluados [...] Los etnógrafos tienen siempre a mano trozos de papel y habilidad para no dejar escapar las oportunidades adecuadas para anotar palabras clave, nombres y frases capaces de agilizar luego la memoria [...] El etnógrafo desarrolla una facilidad para escenas y parlamentos [...] se cultiva más especialmente la capacidad para recrear escenas en la mente y reproducir el diálogo, de modo que, en cierto sentido, se vuelve a vivir la parte relevante de la acción [...] Las pautas que esperamos descubrir y las explicaciones que aspiramos introducir no llegarán hasta que nos hayamos sumergido en fragmentos de la vida real [Woods 1987: 60-63].

Uma estratégia utilizada, na pesquisa de doutoramento, para minimizar a utilização das notas de campo ou mesmo de instrumentos digitais, foi gravar o meu próprio relato, ao sair da escola, “contando” os fatos que ocorreram naquele dia. Essa forma de registro auxiliou na elaboração de um caderno de campo detalhado, que tentou se aproximar ao máximo, das experiências vivenciadas na escola.

Outra estratégia que visa minimizar possíveis análises incorretas ou tendenciosas é tornar pública as anotações de campo. Isso permite socializar a pesquisa etnográfica para que se possa compreender metodologicamente como a pesquisa foi realizada, além de apresentar o contexto em que os dados foram coletados, encontrar reiteraões de fatos ou, ainda, construir, a partir da soma de diversas pesquisas sobre temáticas semelhantes, análises mais abrangentes.²

Na mesma direção, Woods [1987: 135] ressalta que “en etnografía el análisis se da simultáneamente con la recogida de datos. Cuando se observa, se entrevista, se toman notas de campo y se confecciona el diario de investigación, la labor del etnógrafo no se limita a ‘registrar’”. A busca de literatura sobre a produção de conhecimentos referentes ao objeto, o embasamento teórico necessário para a coleta de dados, o refinamento do referencial para a análise e para a compreensão ampla do campo a ser estudado, são condições fundamentais durante todo o processo de construção da pesquisa.

Ao final do período de coleta de dados, tem-se grande volume de material e é primordial que tudo esteja organizado com precisão. Muitas questões, por mais relevantes que sejam, serão desprezadas se não contemplarem os objetivos da pesquisa. Nesse ponto, na realidade, tem-se um

² Todo o caderno de campo da pesquisa que deu origem a esse artigo está disponível no link http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=9900 [Silva 2009].

ganho e não uma perda: se a coleta foi bem feita e os registros detalhados fielmente ou “descritos densamente” [Geertz 2008], o trabalho de alguns anos poderá render inúmeros estudos, por retratar o cotidiano escolar, com suas riquezas e dificuldades.

Como visto até aqui, a coleta de dados pressupõem um grande embasamento teórico para nortear o modo como os fatos serão observados, registrados e sistematizados. No entanto, uma das críticas à etnografia voltada para o cotidiano escolar vem no sentido de questionar a validade de seus relatos na medida em que se restringe a uma profunda e detalhada descrição.

A pesquisa etnográfica não pode se limitar à descrição de situações, ambientes, pessoas ou à reprodução de suas falas e de seus depoimentos. Deve ir muito além e tentar reconstruir as ações e interações dos atores sociais segundo seus pontos de vista, suas categorias de pensamento, sua lógica. [...] Duas condições, no entanto, são essenciais para que a aproximação —sempre parcial e gradativa— se efetive. Por um lado, as categorias de análise não podem ser impostas de fora para dentro, mas devem ser construídas ao longo do estudo, com base em um diálogo muito intenso com a teoria e em um transitar constante desta para os dados e vice-versa [André 2005: 45, *itálico no original*].

Remeter a etnografia a uma pesquisa microscópica não significa compreendê-la como um esforço de análise pontual ou restrito. Ao contrário, é assumir que ela é a “parte mais sólida” do mundo social.

Nós deveríamos traduzir os fenômenos macro-sociológicos, tanto quanto possível, dentro de micro realidades das quais eles são compostos (Aviso, entretanto, que eu digo “transferência”, não a máxima redução, porque há macro-traços irreduzíveis, em arranjos espaciais, temporais e numéricos, entre micro-situações.) [...] O objetivo da micro-transferência não é dedicar-se a colocar tudo no menor nível possível, como se nós estivéssemos tratando das instituições sociais separadas das interações sociais [...] Mas o objetivo aqui é construir uma sociologia explicativa. Idealizações, ilusões e ideologias podem influenciar, mas, principalmente, como algo a ser explicado, não como uma última explicação. Eu estou fazendo a reivindicação prática de que a micro-sociologia —os princípios de como as pessoas interagem como corpos humanos visíveis, sons e cheiros de cada um— é a mais sólida parte do que nós sabemos sobre o mundo social, e que nós entendemos os padrões mais amplos e de mais longo prazo, quando nós vemos como eles são compostos de tantas micro-situações [Collins 1988: 1 y 2, tradução livre].

Tendo as interações humanas como a menor parte da microsociologia, devemos atentar que nem todas as ações humanas são relevantes para a pesquisa social, mas somente aquelas que compõem uma rede de micro eventos.

Essa rede baseia-se na frequência com que ocorre e, portanto, palavras como reiteração, repetição, rotina, negociação, conexão demarcam que esses micro eventos devem ser considerado relevante.

De um lado, há um evento particular; do outro, nós estamos falando que toda uma estrutura está determinada por esse evento. Um evento, com certeza, é algo que acontece somente uma vez, em um breve tempo. Estrutura é repetição, é o padrão dos mesmos tipos de eventos que acontecem repetidas vezes, envolvendo muitas pessoas diferentes espalhadas por diversos lugares. O mundo social é feito desses eventos, circundados temporal e espacialmente por outros eventos [Collins 1988: 4, tradução livre].

No entanto, é possível entender a regularidade como algo que está para além das relações sociais, como uma forma de manipulação dos indivíduos pela sociedade. Para desconstruir essa ideia Elias introduz os conceitos de relações e funções.

A regularidade, acostumamo-nos a pensar, é algo próprio das substâncias, objetos ou corpos diretamente perceptíveis pelos sentidos [...] Uma vez que esses grupos só conseguem conceber regularidades como sendo regularidades das substâncias ou de forças substanciais, eles inconscientemente atribuem às regularidades que observam nas relações humanas uma substância própria que transcende os indivíduos [...] Esses e muitos outros fenômenos têm uma coisa em comum, por mais diferentes que sejam em todos os outros aspectos: para compreendê-los, é necessário desistir de pensar em termos de substâncias isoladas únicas e começar a pensar em termos de relações e funções. E nosso pensamento só fica plenamente instrumentado para compreender nossa experiência social depois de fazermos essa troca [Elias 1994: 24-25, *italico no original*].

Compreender que não existe um macro que determina todas as ações do micro significa assumir que nossas ações —ou as ações dos sujeitos que estudamos— têm impacto sobre as estruturas e as instituições.

A transferência micro-macro mostra que tudo o que é macro é composto do micro. Inversamente, qualquer coisa micro é uma parte de uma composição

macro; existe em um macro contexto, que consiste, precisamente, em ramificações de e para outras micro-situações espalhadas no espaço e no tempo [Collins 1988: 5 y 6].

O estudo antropológico, deste modo, assume um papel fundamental ao possibilitar compreender os fatos de diferentes pontos de vista ou, nas palavras de Elias, diferentes perspectivas.

[...] já foi sugerido que a relação AB entre duas pessoas compreende na realidade duas relações distintas —a relação AB vista da perspectiva de A e a relação BA vista da perspectiva de B. Ao trabalhar com conceitos que fazem as relações regulares parecer objetos estáticos, é difícil fazer justiça à natureza perspectival de todas as relações humanas [Elias 2005: 137].

Uma das condições primeiras da pesquisa etnográfica é a compreensão dos fatos do ponto de vista nativo. A necessidade analítica da perspectiva torna-se ainda mais fundamental quando observamos que ela é capaz de instrumentalizar o pesquisador de forma a “compreender os fatos” a partir do ponto de análise do outro.

Buscar dados que possam compor o quadro de compreensão de cada um dos sujeitos sobre um mesmo evento é fundamental para que se compreenda a rede de relações a que cada um faz parte, especialmente quando se realiza pesquisa cujos sujeitos estão em condições sociais muito distantes da realidade vivida pelo pesquisador, ou ainda quando há grandes diferenças hierárquicas (professor – alunos, por exemplo).

Feitas essas breves considerações, propõem-se, na próxima sessão, a apresentação do resultado analítico do excerto de uma pesquisa, realizada ao longo de 3 anos, em quatro turmas diferentes, com pelo menos uma visita por semana, em uma escola pública da cidade de São Paulo/Brasil, com alunos que concluíam a primeira etapa do ensino fundamental/elementar (4º ano) e que viveram a experiência da reprovação.

POR QUE FRACASSAMOS? O FRACASSO ESCOLAR NA PERSPECTIVA DO ALUNO

Atendendo às questões relacionadas à necessidade de distanciamento, apresentadas anteriormente, foi selecionada uma escola pública municipal, pois, anos antes, atuei nessa rede de ensino, de modo que já conhecia algumas dinâmicas e lógicas institucionais —cuidando, assim, para tornar o familiar em exótico— mas em uma unidade em que nunca fui professora, para que

não houvesse relações de amizade que pudessem atrapalhar as análises —e, portanto, precisando transformar o exótico em familiar.³

Pesquisar o cotidiano e as práticas escolares apresenta uma dificuldade específica, pois, ainda que os cuidados anteriormente descritos sejam essenciais, eles não minimizam o fato de que os pesquisadores, possivelmente, passaram por processos de escolarização muito próximos ao modelo observado, fazendo com que o exercício de transformar o familiar em exótico demande questionar, a todo o momento, os aspectos próprios da cultura escolar.

Conforme define Julia [2001: 10, *itálico no original*]:

Poder-se-ia descrever a cultura escolar como um conjunto de *normas* que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de *práticas* que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos, normas e práticas coordenadas a finalidades que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sociopolíticas ou simplesmente de socialização).

A etnografia, portanto, tem um papel fundamental nas pesquisas em educação por captar os valores, práticas e formas de agir que são próprias de um grupo, de uma sociedade e de uma época. No entanto, compreender essa trama é de grande complexidade, pois o pesquisador precisa, a todo o momento, desvencilhar-se de suas próprias crenças fundadas na cultura escolar.

Um desses aspectos próprios de nossa cultura escolar refere-se à reprovação. Estudos históricos salientam que os processos de reprovação e evasão escolar compuseram a constituição do modelo escolar brasileiro. Segundo afirmava Campos [1958: 127], “a nossa escola primária, seletiva e propedêutica, serve, assim, a uma minoria destinada a prosseguir os estudos em níveis pós-primários. Os que não se revelam capazes, são reprovados, tornando-se ou repetentes, ou excluídos”.

A seletividade não era compreendida socialmente como uma estratégia de exclusão, mas sim como um processo capaz de “selecionar os melhores”, ou seja, as causas do sucesso escolar, nessa perspectiva, estão na

³ A descrição que caracteriza o funcionamento da escola, a dinâmica dos profissionais e as relações entre esses profissionais e os alunos, bem como a convivência entre pares foram suprimidas neste texto, devido à limitação de espaço. No entanto, esse material está disponível em http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=9900.

adequação dos alunos aos procedimentos de ensino - aprendizagem e na organização escolar, de modo que apenas os que possuem mais habilidades e maturidade é que são aprovados. Não há questionamento sobre a forma escolar e as práticas docentes, por exemplo.

Tais concepções ainda estão presentes nos repertórios escolares que explicam os motivos pelos quais alguns alunos não conseguem aprender a partir da identificação de inabilidades individuais.

É certo que compreender o fenômeno “fracasso escolar” demanda observar uma grande quantidade de fatores que, em maior ou menor grau, podem influenciar o desempenho escolar de crianças e jovens. No entanto, a proposta desse item é apenas ilustrar algumas questões da cultura escolar que foram captados por esta pesquisa etnográfica, bem como apontar para possíveis eventos reiterados que podem, a partir da soma de outras pesquisas microscópicas, vir a identificar padrões [Collins 1988].

Desse modo, os dados coletados sobre o cotidiano escolar sugerem, por exemplo, que para a equipe de professores e coordenadora, as dificuldades de aprendizagem e de adequação às regras escolares estão bastante relacionadas às questões de cunho biológico —justificadas pelo encaminhamento dos alunos para diagnósticos médicos e possíveis tratamentos especializados com pediatras, fonoaudiólogos, oftalmologistas, psicopedagogos, psicólogos—, ou à ineficiência da educação familiar.⁴

Ambas foram explicitadas durante a reunião de conselho de classe, ocorrida em 04/12/2007 (Caderno de Campo:⁵ 116-123), quando elaborou-se dois termos de comprometimento a serem encaminhados para os pais: o primeiro, tratava sobre as faltas e o segundo, transcrito abaixo, solicitava o encaminhamento das crianças para uma “avaliação multidisciplinar”.

Tendo em vista a dificuldade de seu filho, pedimos uma avaliação por psicólogo, psicopedagogo, pediatra, oftalmologista e fonoaudiólogo para atendê-lo melhor, para que tenhamos um desenvolvimento mais significativo [Anexo I: 116].

⁴ A “ineficiência da educação familiar” não será tratada nesse artigo devido à extensão que tal questão demanda para sua compreensão histórica e social. Entende-se, também, que essa discussão prescinde de uma pesquisa etnográfica capaz de captar as relações e o cotidiano extra-escolares desses alunos, para que generalizações, identificação de fatos reiterados e análise possam ser realizados com maior precisão.

⁵ Ao longo dessa parte do texto, em diversos momentos, aparecerá indicação do registro original, no caderno de campo, anexo à tese. Esse material está disponível no link http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=9900 [Silva 2009].

Certamente, a preocupação da escola era manter sob controle os problemas relacionados às faltas e ao baixo rendimento escolar, pois quando a direção não é comunicada a tempo sobre essas ocorrências, medidas cabíveis deixam de ser providenciadas e, ao final do ano, a escola vê-se obrigada a tomar para si a “culpa” pelo fracasso dos alunos. No que se refere às faltas, a coordenadora afirmava que *ainda que o caso não seja solucionado pelo Conselho Tutelar, a escola isenta-se da responsabilidade sobre o aluno e, principalmente, tem respaldo legal para reprová-lo no final do ano* (Caderno de Campo: 117). Já sobre a avaliação multidisciplinar, ela considerava ser fundamental para pedir aos pais que procurassem profissionais especializados capazes de identificar possíveis limitações, deficiências ou doenças; e para orientar as professoras a anotar os nomes dos alunos que, segundo elas, *tinham algum tipo de problema*, para que, no início do ano seguinte, esse grupo fizesse uma avaliação detalhada com a professora responsável pela Sala de Apoio às Necessidades Especiais.

No entanto, algumas famílias que procuraram atendimento médico, a fim de identificar as causas da inadequação dos filhos à escola, retornaram com a afirmativa de que não existiam quaisquer dificuldades de desenvolvimento ou de socialização e com a recomendação de que os professores dessem mais atenção às crianças e fossem mais pacientes.⁶

A relação entre o fracasso escolar e a identificação de problemas de saúde e/ou de desenvolvimento das crianças já estava presente no discurso escolar brasileiro desde o início do século xx. Pesquisas como a de Arthur Ramos [1939] e algumas realizadas pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) [Consorte 1959] demonstram que diversos esforços foram empreendidos para desmistificar as justificativas individuais como causas do fracasso escolar, mas a ideia das incompletudes jamais deixou de ser acionada, especialmente quando o aluno advinha dos agrupamentos sociais mais pobres.

Surge, assim, uma verdadeira “teoria da deficiência cultural” e uma “psicologia da pobreza”, que “patologizaram” a pobreza, isto é, responsabilizaram-na por gerar “doenças”, “defeitos”, “deficiências”. Obviamente, essa “teoria da deficiência cultural”, ao assim explicar, “cientificamente”, a “desigualdade” de que vinha sendo vítima a criança pobre na escola – culpando disso a própria

⁶ Essa questão foi tratada também em outra parte da pesquisa original, apontando os descontentamentos e o sentimento de desvalorização dos professores diante desses retornos.

criança e seu contexto cultural – confortavelmente dissimulou as verdadeiras razões sócio-político-econômicas da desigualdade [Soares 1991: 19].

Ao longo do século xx essas explicações compuseram a cultura escolar que, de antemão, justificava o fracasso como resultado de diversas causas relacionadas ao indivíduo: fossem biológicas, sociais, econômicas ou familiares. Conforme veremos a seguir, a escola parece preocupar-se muito em encontrar os culpados pelo fracasso, mas esforça-se pouco revendo e analisando como as práticas pedagógicas podem gerar a baixa aprendizagem dos alunos, ou ao contrário, possibilitar o sucesso escolar.

A pesquisa etnográfica possibilitou observar e conversar com os alunos dos anos iniciais, que já haviam passado pela experiência da reprovação pelo menos uma vez ao longo de sua vida escolar, e identificou, na perspectiva do olhar nativo, duas possíveis causas do fracasso escolar: as práticas pedagógicas inadequadas de alguns professores, que implicam em posturas impróprias que sonégam possibilidades de aprendizagem a alguns alunos; e a rotatividade docente, gerando a descontinuidade dos trabalhos escolares.

No primeiro caso —práticas pedagógicas inadequadas— são várias as situações identificadas ao longo da imersão no campo, o que pode sugerir que não se trata de um fato isolado, mas sim uma reiteração ou uma regularidade de fatos [Collins 1988]. Alguns relatos foram selecionados do Caderno de Campo:

Em 31/10/2007, durante a saída dos alunos, a mãe de Ld,⁷ um dos alunos do 2º ano, procurou a professora, por perceber que seu filho voltou a demonstrar interesse pelas atividades escolares. A professora confirmou sua sensível melhora, adiantando que, *se mantivesse o ritmo*, estaria bem preparado para acompanhar a 3ª série. A mãe atribuiu-lhe o motivo desse progresso, queixando-se que, no ano anterior, *a professora não gostava dele e sempre mandava bilhetes dizendo que havia se comportado mal*. Como durante o período da Educação Infantil, o menino era muito elogiado, várias vezes ela foi à escola para brigar com a professora da 1ª série, o que só gerava mais atrito. Naquele ano, como Ld gostava da professora e ela também o considerava um “bom aluno”, ele voltou a se interessar pelas atividades escolares (Caderno de Campo: 108).

⁷ Todos os alunos foram identificados no texto analítico e no caderno de campo por duas letras de seu nome, de modo a resguardar o sigilo, mas ser possível ao pesquisador relacioná-los facilmente.

Em consonância a essa situação observada, as entrevistas realizadas com os alunos revelam a complexidade existente no trinômio professores-alunos-famílias, capazes de explicar a queda na aprendizagem e o desinteresse pela escola. Infelizmente relatos semelhantes já foram objetos de estudos anteriores, em outros países. Charlot, por exemplo, ao pesquisar alunos de bairros populares franceses, encontrou respostas sobre as qualidades do professor que em muito se aproximam das citadas pelos sujeitos desta pesquisa: “a primeira qualidade do professor é explicar, sem insultar o aluno, explicar de novo, com palavras novas, até que todos entendam” [Charlot 2002: 29].

Sobre a necessidade de explicar “sem insultar os alunos”, temos os relatos⁸ de Ad (aluno do 3º ano – 2008) cuja justificativa para não gostar da professora da 2ª série era o fato de que o “xingava de pamonha⁹ e gritava” (Caderno de Campo:188) e de As (4º ano – 2008), contando que, na 3ª série, a professora “falava um monte” e puxava sua orelha porque demorava para copiar as lições da lousa. Disse que chegou a reclamar, mas a direção só acreditou depois que sua mãe foi à escola. Revelou que, no ano seguinte, “aprendeu porque a professora era boa” (Caderno de Campo: 223).

A professora de As (aluno do 4º ano– 2008) narrou que, depois de muito esforço para conseguir sentar-se próximo a sua mesa, ele confidenciou: *Professora, vou falar uma coisa: eu achei que eu nunca ia aprender a ler! Nos outros anos a professora pedia para os alunos lerem em voz alta e quando chegava em mim ela dizia para pular porque eu não conseguia! Só você acreditou em mim!*” (Caderno de Campo: 156). Ainda segundo a professora, *está todo feliz porque está aprendendo.*¹⁰ Durante a entrevista,¹¹ As afirmou: *achei bom [ter sido reprovado], porque na 1ª e na 2ª série eu só fiquei bagunçando porque sabia que eu ia passar, mas não aprendi nada. No ano passado eu estudava, mas a professora só dava livrinho e eu não copiava a lição da lousa* (Caderno de Campo: 226). Está claro, para ele, que este foi o motivo de sua retenção, mas reafirma que preferiu ter ficado no 4º ano, já que *não dava para ir para a 5ª série, sem saber nada*. Em vários momentos declarou que *adora essa professora porque no ano passado ficou quase um mês sentado na 1ª fileira e, quando a professora*

⁸ Todos os relatos a seguir constam dos anexos IV e V desta pesquisa.

⁹ “Pamonha” é uma comida brasileira feita de milho. No contexto da frase, a professora fazia referência a um aluno idiota, bobo, apático.

¹⁰ Conforme registro no caderno de campo, anexo I, visita 59 de 03/06/2008,156.

¹¹ Todos os alunos foram entrevistados individualmente e esses relatos estão registrados no anexo V do caderno de campo.

viu que eu não sabia nada, ela me colocou no fundo e eu não gostava de ficar lá (Caderno de Campo: 226). Apesar de, em sua primeira fala, atribuir a si a responsabilidade por sua reprovação —o que pode sugerir um processo de inculcação do discurso escolar pelos alunos—, ela aponta como a prática docente foi determinante na sua possibilidade de aprender e, conseqüentemente, gostar da escola.

Outro aluno que acredita não ter conseguido passar de ano pela ineficiência da professora é Gb (aluno do 4º ano– 2008). Ao ser perguntado sobre o que é preciso para ser uma boa professora, ele afirmou que *tem que ser igual à professora AL [a atual]. Não sai para bater papo com as outras professoras, se você tem alguma dificuldade, ela ajuda. Ela é duas em uma!* (Caderno de Campo: 240). Considera que professora da 1ª série também era boa, mas a que deu aula na 3ª série era ruim: *Não estou lendo por causa dela, pois não era uma boa professora. [Para ele, uma professora ruim é aquela que] quando você está quase terminando a lição ela passa com a caneta e quase rasga seu caderno, grita, fala palavrão, fica 'batendo papo' no corredor, depois volta, passa meia tabuada e vai novamente conversar e ainda diz ser "a melhor professora"* (Anexo V: 240).

Conforme ressalta Giovanni [2006: 322], “causa impacto o desequilíbrio nas opiniões que alunos e professores(as) expressam e nas imagens que constroem a respeito um do outro”:

Como podem dois atores conviverem 200 dias letivos, 4 a 8 horas por dia, com imagens tão pouco precisas um do outro? Causa estranheza principalmente o fato de que são os alunos que conseguem realizar, com maior clareza, o esforço de compreender e justificar as atitudes e práticas das professoras e não o contrário! As professoras expressam, quase sempre, certezas pré-concebidas a respeito dos (as) alunos (as) e sua família. Nenhuma delas questiona suas próprias “impressões” sobre o universo desses (as) alunos (as) [Daher 2004: 174].

No segundo caso - rotatividade docente - o aluno Rf (4º ano– 2008) justificou que, no ano anterior, a turma começou com *uma professora idosa que depois de um tempo se aposentou* (Caderno de Campo: 255). Por um período houve uma professora substituta e só então é que veio a professora que assumiu a sala até o final do ano. Considera que foi uma boa professora, mas atribuiu a essas trocas seu baixo rendimento escolar.

Esse fator normalmente não é levado em consideração quando se busca as causas da repetência ou evasão escolar, pois:

[...] carência de professores, absenteísmo docente,¹² etc. (conseqüência, em grande medida dos baixos salários) [...] se o aluno não teve professor por anos seguidos numa matéria ou se houve diversas interrupções e substituições, o resultado cumulativo —especialmente em algumas disciplinas básicas— pode ser a impossibilidade de aprender (Paiva, Guimarães, Paiva e Durão 1998: 92).

Novamente os estudos de Consorte nos ajudam a perceber o quanto essa questão da rotatividade docente fazem parte da cultura escolar. Na obra “A criança favelada e a escola pública” (1959) a autora relata que a escola se organizava de modo que assumissem a “Série Preliminar”¹³ as professoras com prévio conhecimento de que se afastariam no decorrer do ano letivo. Este procedimento era adotado porque as trocas constantes serviriam como justificativa para o fracasso daquela turma, sem comprometer a avaliação das professoras perante à escola. Dada a mobilidade docente, não se teria a quem atribuir o baixo desempenho dos alunos. Outro critério era nomear essas classes a professores “pouco experientes ou de rendimento baixo”.

Diante de tudo isto não é de estranhar que, como regra, as crianças consideradas imaturas e entre as quais se encontra a maioria das crianças faveladas, repitam a primeira série, uma, duas, três e até quatro vezes, e que constituam exceção as crianças que ingressando na escola pela primeira vez, vençam a primeira série num ano apenas [Consorte 1959: 56].

Ao imputar os problemas de baixo rendimento e mau comportamento à ineficiência dos alunos e suas famílias, a escola exime-se da análise de questões importantes, como a avaliação dos seus procedimentos de ensino e, principalmente, do tratamento dispensado aos alunos pelos professores e pela equipe escolar.

Diante das dificuldades para aprender as crianças e jovens são encaminhados para outros profissionais —internos e externos à escola— que devem, implicitamente, ensinar-lhes o que é necessário para se adaptarem ao mundo escolar. Conforme Sampaio [2004: 102-3] salienta:

¹² Sobre o absenteísmo docente, conferir anexo I: 21.

¹³ A série preliminar era indicada aos alunos considerados imaturos pelo Teste ABC (Lourenço Filho). Ela uma turma cuja função docente era preparar para o ingresso no 1º ano escolar.

A expectativa é que os alunos venham prontos, com pré-requisitos, como boas maneiras, disciplina para assistir e participar das aulas, hábitos de estudo, competência para ler e escrever bem, e que resolvam seus problemas fora da escola [...] E como isto não acontece, instala-se um sutil mecanismo de discriminação, pois nada se faz para mudar o quadro e a clientela fica sempre aquém do esperado [...].

Parece que se está dizendo que essas pessoas são assim mesmo, e se o desinteresse e as dificuldades fazem parte da reação do público, não há o que fazer com o serviço oferecido, ele não está em discussão.

Encaminhamentos para atendimento multidisciplinar, aulas de reforço, Sala de Apoio Pedagógico, turmas de projeto, recuperação de final de ano, são recursos que ajudam alguns alunos a aprender o que não conseguiram em sala de aula, mas obscurecem outros problemas que os alunos nos indicaram: como aprender a ler, se a professora não o solicita ou, ainda pior, classifica-o como “incapaz” perante a turma? Como obter resultados satisfatórios se o trabalho docente é descontinuado devido a sequentes trocas dos profissionais? Como é possível gostar da escola —e, por conseguinte de estudar— se a professora bate, ofende, torna-o desacreditado [Goffman 1988], não explica os conteúdos ou sequer fica dentro da sala de aula?

Essas denúncias demonstram que os alunos —embora considerados fracassados pelo sistema— conseguem perceber com mais clareza o que está certo ou errado, pois ao mesmo tempo em que não gostam da professora que os chama de “pamonha”, valorizam aquela que os incentiva e acredita em suas capacidades; da mesma forma em que há professoras que batem nos alunos, há as que abraçam e elogiam.

O resultado desta relação, que pode ser conflituosa ou amigável, parece ser um fator muito importante para o sucesso ou o fracasso. A maioria dos alunos do 4º ano - 2008 elogia e demonstra gostar muito da professora, pois encontraram um modelo de profissional: *exigente*, que *passa muita lição*, inclusive para casa, frequentemente *olha os cadernos*, está atenta às necessidades de cada um e sempre disponível para conversar, reconhece os avanços, incentiva-os e demonstra acreditar que serão capazes de aprender.

Isso não é pouco! Mas também não é nada além do que um profissional do ensino deveria fazer como obrigação das suas atribuições docentes. São essas as práticas que deveriam constituir-se efetivamente em cultura escolar.

CONCLUSÃO

A proposta deste artigo foi discutir as possibilidades da pesquisa etnográfica, não apenas como uma ferramenta de coleta de dado, mas como uma perspectiva efetivamente analítica. Tentou-se demonstrar alguns dos cuidados metodológicos e teóricos necessários para que a etnografia possa contribuir para a compreensão micro e macro dos fatos sociais.

Microscopicamente a Antropologia e a etnografia possibilitam entender as questões educacionais, por fundamentarem um profundo mergulho no cotidiano de escolas, de salas de aula, de reuniões pedagógicas, nos horários de intervalo dos alunos ou de trabalho coletivo dos professores, compreendendo e analisando de que modo cada um desses espaços, tempos e sujeitos efetiva, reforça, aceita, rejeita e reinventa as propostas educacionais, as políticas públicas, as organizações curriculares ou ainda os discursos que circulam nos meios de comunicação – sendo estes exemplos de análises macrossociais.

Infelizmente o reducionismo de procedimentos etnográficos, seja nos cursos de formação de professores, seja na realização de pesquisas com fraco referencial teórico-metodológico, disseminam estratégias que pouco se aproximam dos sujeitos e das situações investigadas, gerando dados superficiais e banalizando a etnografia enquanto possibilidade de pesquisa científica.

Pesquisar a escolarização de crianças e jovens reservando um tempo especial para estar dentro da escola é um empreendimento que acrescenta ao investigador uma quantidade tão expressiva de surpresas que, ao final, ainda que a experiência ofereça a quem “arriscou aproximar-se” [Mead 1968] um “gosto amargo de escola” [Sampaio 2004] torna-se difícil compreender porque os que pesquisam a escolarização da infância e da juventude são chamados para si a responsabilidade de dialogar seriamente com os procedimentos etnográficos, de modo a escoimá-los de algumas superficialidades cometidas em nome da aproximação e do estudo de caso, de modo a fazer com que conhecer a escola seja um pré-requisito para falar academicamente da escolarização e da cultura escolar [Freitas e Silva 2006: 25].

Que esse espaço de discussão desdobre-se em muitas outras reflexões.

REFERÊNCIAS

Andre, Marli

2005 *Etnografia da Prática escolar*. Papirus. Campinas.

Bourdieu, P., J. C. Chamboredon y J. C. Passeron

2005 *Ofício de Sociólogo*. Vozes. Rio de Janeiro.

Bourdieu, P.

2003 *A miséria do mundo*. Vozes. Rio de Janeiro.

Bueno, B. O.

2007 Entre a Antropologia e a História: uma perspectiva para a etnografia educacional. *Perspectiva*, 25 (2): 471-501. <http://www.perspectiva.ufsc.br>. Acesso em 25/06/2012.

Campos, P. A.

1958 Aspectos da Educação Primária Brasileira. *Revista Educação e Ciências Sociais*, ano III, 3 (9). Rio de Janeiro.

Charlot, Bernard

2002 Relação com a escola e o saber nos bairros populares. *Perspectiva*, 20 (Especial), jul/dez: 17-34. Florianópolis.

Collins, R.

1988 The micro contribution to macro Sociology. *Sociological Theory*, 6 (2): 242-253.

Consorte, J. G.

1959 A criança favelada e a escola pública. *Revista Educação e Ciências Sociais*, ano IV, V (11) Rio de Janeiro.

Elias, N.

1994 *A sociedade dos indivíduos*. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro.

2005 *Introdução à sociologia*. Edições Lisboa, 70.

Freitas, M. C. e A. P. F. Silva

2006 Escolarização, trabalho e sociabilidade em “situação de risco”: apontamentos para uma antropologia da infância e da juventude sob severa pobreza. In.: FREITAS, M. C. (org). *Desigualdade social e diversidade cultural na infância e na juventude*. Cortez. São Paulo.

Geertz, C.

1989 *El antropólogo como autor*. Paidós Studio. Barcelona.

2008 *A interpretação das culturas*. LTC. Rio de Janeiro.

Giovanni, L. M.

2006 A opinião de alunos sobre seus professores como campo de observação do trabalho escolar. In.: Freitas, M. C. (org). 2006. *Desigualdade social e diversidade cultural na infância e na juventude*. Cortez. São Paulo.

Goffman, Erving

1988 *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. LTC. Rio de Janeiro.

Julia, D.

2001 A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, (1), jan/jun.

- Paiva, V. (org), E. Guimarães, E. Paiva e A. V. Durão**
1998 *Revolução Educacional e contradições da massificação do ensino. Revista Contemporaneidade e Educação, IV (3): 44-99.*
- Sampaio, Maria das Mercês Ferreira**
2004 *Um gosto amargo de escola: relações entre currículo, ensino e fracasso escolar.* Iglu. São Paulo.
- Silva, A. P. F.**
2005 *A construção ideológica da escola como antídoto ao estigma “situação de risco” atribuído a crianças e jovens: elementos para uma crítica, dissertação de mestrado.* PPG: Educação: História, Política, Sociedade. PUC/SP.
2009 *Reprovados, indisciplinados, fracassados: as micro-relações de insucesso escolar na perspectiva do “aluno problema”, tese de doutorado.* PPG: Educação: História, Política, Sociedade. PUC/SP. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=9900. Acesso em 07/04/2014.
- Soares, M. B.**
1991 *Linguagem e escola: uma perspectiva social.* Ática. São Paulo.
- Velho, G.**
1997 *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.* Zahar. Rio de Janeiro.
- Woods, P.**
1987 *La escuela por dentro: La etnografía en la investigación educativa.* Paidós. Barcelona.

Recepción: 30 de abril de 2014.

Aprobación: 20 de octubre de 2014.

Entre la imagen y la palabra: representaciones infantiles del tejido de palma entre los mixtecos contemporáneos de Santiago Cacaloxtotec

Mercedes Martínez González

Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Morelia
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Del estudio de los discursos e imágenes que generan los niños de una localidad mixteca, el presente trabajo muestra la manera en que el tejido de palma actúa como eje de continuidad entre el pasado tradicional y un contradictorio futuro urbano. La investigación se centra en el análisis de las representaciones infantiles y plantea un modo en el cual la teoría del diseño podría emplearse en la investigación antropológica contemporánea.*

PALABRAS CLAVE: *infancia, tradición, cambios sociales, identidad, Santiago Cacaloxtotec.*

ABSTRACT: *Through the study of discourses and images produced by children from a Mixtec community, this paper shows the way in which palm weaving acts as an axis for the continuity between the traditional past and a contradictory urban future. The research focuses on the analysis of children's representations of palm weaving and proposes a way in which Design Theory could be employed within the field of contemporary anthropological research.*

KEYWORDS: *Childhood, tradition, social change, identity, Santiago Cacaloxtotec.*

INTRODUCCIÓN

Santiago Cacaloxtotec es una comunidad de 1 686 habitantes [INEGI 2010] ubicada en el estado de Oaxaca, considerada en el ámbito regional mixteco como una sociedad tradicional pues, además de que una parte de su población aún se dedica a labores agrícolas, conserva viva la lengua indígena —mixteco o *tu'un savi*— y muchos de sus ingresos derivan de actividades poco industrializadas.

Uno de los artículos más presentes en la vida de este pueblo es el sombrero de palma, o “sombrero cacalo”, pues —con sus variantes— no sólo es usado y producido por sus habitantes desde hace 200 años, sino que además es considerado como un rasgo identitario tanto por los lugareños como por las localidades vecinas.¹ Su elaboración implica un saber técnico depurado y gran inversión de tiempo, no obstante, al ser un objeto poco valorado, quienes los manufacturan perciben ingresos raquíticos y no disponen de medios para mejorar sus condiciones de vida. En la actualidad son sobre todo las mujeres y los ancianos quienes se dedican al tejido de fibras naturales; en tanto que la mayoría de los hombres en edad productiva optan por otras formas de trabajo fuera de su comunidad.

De acuerdo con los tejedores, hubo un tiempo en el que prácticamente toda la población local se dedicaba a esta actividad. Cuentan que incluso existía un sitio, conocido como la “escuela del sombrero”, donde los infantes aprendían las técnicas de trabajo de palma desde los seis o siete años de edad. Sin embargo, cuando se construyó la carretera que comunica a su pueblo con la ciudad de Huajuapán de León —en la década de 1970—, la gente comenzó a buscar empleos mejor remunerados en el exterior y prefirió que los niños tuvieran mayor educación formal.²

Actualmente, aunque los chicos todavía tienen contacto con el tejido de palma, ya son muy pocos los que están debidamente formados en su manejo y no poseen más que un conocimiento técnico básico. Este relativo alejamiento respecto de lo que localmente se ha considerado como tradicional, nos lleva a interrogarnos cómo conciben los menores el quehacer de sus antecesores. Así, el objetivo central del presente trabajo será definir las maneras en que, en las concepciones infantiles, el tejido de palma se construye como articulador de la identidad comunitaria desde tiempos remotos hasta los futuros imaginados.

En la teoría de las representaciones sociales un concepto no existe de manera aislada, sino que se rige por las relaciones, los valores y la ideo-

¹ Sombreros de palma adornan la presidencia municipal, se hacen de palma y otras fibras duras —como la cucharilla—, son algunos de los principales objetos rituales de ceremonias públicas tan importantes como la Pascua y la Fiesta del Santo Patrono, incluso el tejido de un sombrero puede usarse como unidad de tiempo en determinados contextos.

² En 1990 los “acaparadores” de la metrópoli mixteca introdujeron la fibra de polipropileno; con ésta se diversificaron los objetos, formas y colores, pero su manejo quedó en manos de un pequeño sector laboral especializado, los sombreros de este material son aún menos valorados que los de palma.

logía de las comunidades a las que los individuos pertenecen.³ Tales ideas se materializan y transmiten a través del lenguaje, ya sea por la expresión oral o por variados medios extralingüísticos. Así, los objetos y los actores sociales se vuelven portadores de sentido cuando son referidos en las prácticas y discursos de nuestros interlocutores.⁴ Aunque la oralidad es vista como el principal objeto de análisis, Abric [1994: 58] considera que los soportes gráficos también podrían ser de gran utilidad cuando pretendemos “estudiar ciertos objetos de las representaciones donde es esencial la dimensión no verbalizada”.⁵

En el campo de la antropología de la niñez⁶ la expresión artística, específicamente la visual —plasmada principalmente en el dibujo y la fotografía—, es valorada como eje esencial en las metodologías utilizadas, pues además de facilitar el contacto entre el investigador y los infantes,

³ Durkheim [1898: 3-22] habla por primera vez de representaciones colectivas, mientras que las representaciones sociales surgen formalmente con Serge Moscovici [1961: 328-330], en un artículo en el cual describe una metodología de investigación basada en un punto de vista psicosocial, determinado por el conocimiento del saber común.

⁴ Es por ello que, para entender objetos socialmente significativos, es necesario conocer las normas y códigos que producen su sentido [Tinoco y Bellato 2006: 8].

⁵ El análisis de dibujos ha sido de gran utilidad para tratar el tema de la influencia de los medios masivos de comunicación en la concepción infantil de la guerra [Younis 1992]. Se ha recurrido a materiales semejantes para discutir las representaciones de la locura [De la Rosa 1987] y la migración desde la perspectiva de los menores mixtecos de la Montaña de Guerrero [Glockner 2008]. Asimismo, tenemos noticia del uso de mapas mentales en el abordaje de la experiencia urbana y las ideas sobre el espacio de los habitantes de la Ciudad de México [De Alba 2004 y 2006].

⁶ Cabe destacar el trabajo de Glockner [2007], quien describe el dibujo como parte esencial de la relación que estableció con los infantes mixtecos migrantes de la montaña de Guerrero, además de fungir como un paliativo para el desconocimiento de la antropóloga del idioma tu'un savi; Quechua [2013] en cambio, describe como estrategia metodológica central su relación con los niños de la Costa Chica de Oaxaca a partir de su propia concepción de los menores como actores sociales, y utiliza el dibujo como un complemento a su investigación. Reyes [2014] estudia la imagen de la niñez en dos colectivos mayas e integra la observación y el dibujo a su metodología, aunque en el artículo no se describe de manera explícita cómo las unió, mientras que Podestá [2002 y 2007] crea una metodología que conjunta la palabra —verbal y textual— a la imagen —dibujo, fotografía y video— en una serie de cartas enviadas entre niños nahuas del estado de Puebla establecidos en dos comunidades rurales y una urbana. Szulc [2006] propone integrar al niño como actor capaz de participar activamente en las investigaciones antropológicas dentro del contexto relacional que mantienen con el mundo de los adultos. El trabajo de Corona y Gáal [2009] se enfoca en la descripción de metodologías participativas de la niñez en las que se entrelazan la entrevista, el juego y el arte.

permite la articulación de elementos de análisis propios de la realidad y el imaginario infantil.

Una vez que lo verbal se transforma en imágenes, el contenido de las expresiones se ve plenamente modificado, pues al involucrar variaciones cromáticas, relaciones espaciales y consideraciones de escala, se destacan sentidos que no necesariamente se encuentran explícitos en otras clases de registros.

Para la teoría gestáltica del diseño, el análisis formal de la composición visual implica centrarse en la conexión entre forma y función.⁷ Para ello, según Kandinsky [2003: 16-18] se requiere distinguir entre “los elementos básicos” —aquellos sin los cuales una obra no puede existir— y los que denomina “elementos secundarios”. Lo atractivo es que también en el análisis de los conceptos se ha propuesto el reconocimiento de contenidos significativos —cuyo conjunto conforma el “núcleo central” de una representación— y un grupo de ideas variables —conocidas genéricamente como “esquemas periféricos” [Abric 1994: 75].

La coincidencia entre estas dos aproximaciones me llevó a plantear una metodología híbrida que, si bien se apoya en la gestalt para la identificación de “núcleos visuales” (el conjunto de “elementos básicos” en una imagen), recurre a la verbalización y el análisis cuantitativo de los datos, la cual propone la teoría de las representaciones sociales [Abric 1994: 58]. En otras palabras, se propone explorar las concepciones infantiles del tejido de palma yendo de la imagen a la palabra y de la palabra a la imagen.

Durante dos ciclos escolares conviví con alrededor de 40 niños y niñas de quinto y sexto de primaria⁸ (20 varones y 20 féminas con edades entre los nueve y los 13 años). Aunque el trabajo de campo con los infantes se llevó a cabo principalmente en el contexto escolar, la información obtenida se complementó con observación y entrevistas informales en el entorno

⁷ La teoría gestáltica del diseño surge a principios del siglo xx en Alemania y es la que aporta los fundamentos del diseño actual; entre sus apartados se considera al arte como una ciencia en la cual la estética es resultado de la funcionalidad de los elementos visuales y su relación en el espacio. Se percibe la imagen como un todo [Meggs 2009: 310-314].

⁸ Santiago Cacaloxtotec tiene cinco escuelas públicas, una de educación preescolar, dos primarias (una en la comunidad y otra en la agencia Corral de Piedra), y dos telesecundarias distribuidas de igual modo. Es difícil precisar la cantidad de niños que reciben educación escolarizada, pues algunas familias trasladan a sus hijos a los colegios de Huajuapán de León.

doméstico, pues lo que aquí se presenta forma parte de una investigación más extensa en la cual trabajé con otros sectores de la población.

Como primer paso se pidió a los niños que elaboraran un dibujo, cuya temática fue preestablecida por la investigadora, y que lo acompañaran con una breve explicación escrita. Estudiando la recurrencia de los motivos, en relación con su tamaño, color y ubicación, fue posible reconocer los elementos nodales de las composiciones pictóricas. Luego se identificaron las asociaciones que, con mayor constancia, establecían éstos con otros objetos de la imagen. Las interpretaciones derivadas del análisis formal se complementaron con información derivada de entrevistas con los informantes. En un segundo momento se solicitó a los infantes que se unieran en grupos de cuatro o cinco individuos para crear y narrar historias sobre tópicos preseleccionados y los ilustraran con dibujos.

La metodología empleada nos permite observar tanto la manera como el discurso pictórico se traduce a un código lingüístico —cuando los niños complementan el dibujo con explicaciones textuales, o bien por medio de la entrevista—, como el modo en que la oralidad se traslada al campo de lo gráfico —en la producción del cuento primero escribieron una historia, luego grabaron el audio, la dibujaron, y finalmente, la animaron.

DE LA IMAGEN A LA PALABRA

A través de las ilustraciones y relatos de los infantes pude recabar información acerca de cómo conciben su comunidad, el tejido de palma y su identidad como habitantes del pueblo. Por cuestiones logísticas, durante las distintas actividades propuestas, la muestra se fragmentó en grupos de 15, 16 o 20 individuos; por esa razón preferimos remitirnos a datos porcentuales más que a cifras exactas.

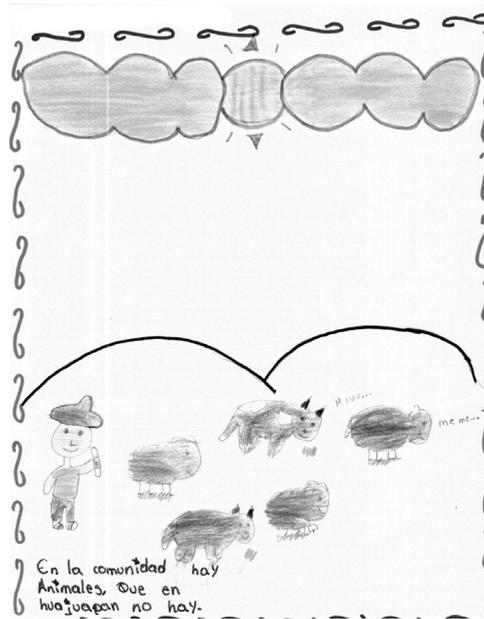
Cuando solicité a los menores que dibujaran su pueblo y los elementos que lo identifican, la mayoría representaron un ambiente rural donde destacan la presencia de animales, el río, las montañas y los sembradíos de maíz. Algunas ilustraciones tienen como elemento básico la carretera a Huajuapán, que es la calle principal de la población y una de las pocas pavimentadas. Varios niños dibujaron la iglesia, la ceremonia patronal e incluso la imagen de Santiago Apóstol. En los textos señalan que su templo es el más bonito y su fiesta es “lo mejor” de su comunidad. También hay dibujos en los que el elemento central es el kiosco del zócalo. Un niño dibujó en el ambiente rural a un tejedor de palma cuidando de un rebaño. Dicho personaje está desplazado hacia la izquierda y el dibujo está hecho

con una base de líneas; contrasta con las imágenes de animales y del entorno natural, que están coloreados y tienen mayor peso visual en la composición.⁹ Algunos infantes plasmaron personas en el campo con sombrero (véase la figura 1), mientras que una niña de sexto grado resume su comunidad en el medio rural haciendo referencia al trabajo de los sombreros, las montañas y los ríos; ésta contrasta con el medio urbano de Huajuapán, donde la gente trabaja en empresas, hay internet, escuelas y servicios. Por último, un dibujo presenta una vivienda de carrizo con techo de palma.

Pese a la variedad de las pictografías, la comunidad tiende a ser representada con una serie de elementos más o menos constantes: la filiación religioso-patronal, el paisaje natural, el medio rural y los objetos de palma.

La siguiente temática a dibujar fue el pasado de la comunidad; ahí se pidió que se explicitara la época de referencia y cómo se tuvo acceso a dicha información.

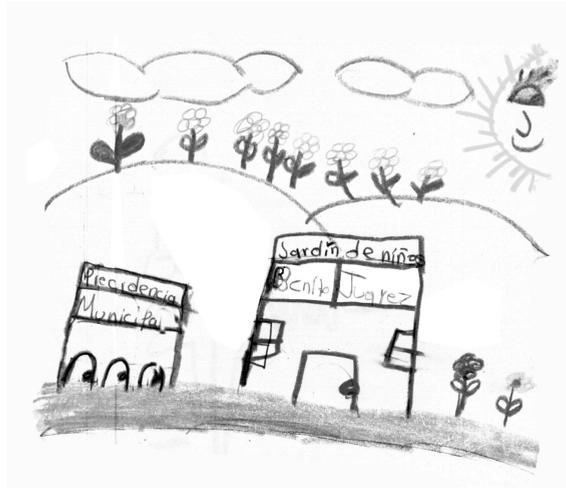
Figura 1



Mi comunidad hoy. Lizeth, 10 años. Animales y hombre con sombrero de palma.

⁹ El “peso visual” es la fuerza con que un elemento de una composición atrae la vista del espectador; a mayor peso visual, más capacidad de atraer la atención tiene un elemento.

Figura 2



Mi comunidad en el pasado. Miguel, 10 años. La escuela y la presidencia municipal.

La mayoría de los niños dijo haber dibujado el pueblo de acuerdo con los relatos de sus madres y abuelos (40 a 80 años atrás). Lo que aquí caracteriza a Santiago Cacaloxtepec son las viviendas de carrizo y las calles sin asfaltar pues, a su decir, ahora “las casas son de material y las calles están pavimentadas”. Con las variaciones en los materiales de construcción se pueden observar ciertas diferencias sociales plasmadas en algunas imágenes; las casas de teja, palma, tabique o madera parecen denotar la incipiente influencia de un medio urbano, lo cual se complementa con los argumentos de los niños, según N.: “Yo no sé exactamente hace cuánto tiempo, pero sé que era así porque me lo han contado mis papás, mi abuelita y mis bisabuelos, había casas de adobe, de madera y de palma, pero los ricos, tenían casas de tabique”.

Aunque en la opinión de los infantes la escuela es un elemento que distingue al presente del pasado, notamos que, en algunos casos, aparece en sus imaginaciones del tiempo pretérito. En tres dibujos se distingue la Presidencia Municipal, aunque no es el punto central de referencia: en el primero, el edificio es casi del mismo tamaño que las casas, pero está dibujado a lápiz, sin relleno y colocado debajo de viviendas iluminadas con diferentes colores sólidos. En el segundo, el edificio del Ayuntamiento aparece en el centro de la hoja, pero nuevamente no tiene relleno, el mayor

peso visual lo tiene la fuente del zócalo, coloreada de azul. En el último, esa construcción está junto a la escuela, que ocupa el espacio central de la hoja y que es de mayor tamaño (véase la figura 2).

El vínculo con el presente fue plasmado a través de las montañas, árboles, animales, ríos y sembradíos de maíz, que configuran el paisaje más significativo de la zona (véase la figura 1). Sin embargo, cuando se destacan los afluentes, se alude a una mayor abundancia de agua en el pasado. En los testimonios de los adultos también es evidente la importancia de este líquido durante su infancia; dicen que fue el lugar donde se bañaban, lavaban la ropa y además se recreaban. Actualmente la zona es sumamente árida y el río sólo se visita en época de lluvias.

Sin embargo, lo más llamativo es la destacada presencia del tejido de palma en las ilustraciones de esta temporalidad; aparece asociado a un personaje masculino enojado, a un tejedor junto a una casa de carrizo, a una vendedora de sombreros sonriente y a personas reunidas en círculo que simulan la “escuela del sombrero”.

En las caracterizaciones del pasado sobresale un ambiente más silvestre y una mayor dependencia del tejido de palma; en tanto que la escuela, el entorno y la Presidencia Municipal figuran como elementos de continuidad entre ambos tiempos.

En las representaciones de un futuro deseado, se observaron respuestas que, aunque variadas, pueden clasificarse en tres grupos principales. En el primero encontramos aquellos dibujos en los que pareciera quererse conservar la comunidad tal como es en la actualidad, siguen siendo prioritarios la naturaleza, el río y los árboles, incluso algunos niños escribieron que les gustaría mantener el medio ambiente. En el segundo grupo de ilustraciones, los anhelos se enfocan hacia una mejora en las condiciones económicas de la región, que se ven reflejadas en más gente en el pueblo y más casas; algunas de estas imágenes incluyen árboles o montañas. En el último segmento están quienes prefieren que su pueblo se convierta en una ciudad; sobresalen edificios, antenas de televisión, automóviles, calles y caminos pavimentados, ubicados en el centro de la composición. Sólo en uno de ellos se aprecian una iglesia y montañas, elementos que identifican a la comunidad con el presente y que este niño quisiera conservar. Un menor dibujó la montaña rusa y escribió que él quisiera que todos conocieran Chapultepec.

En contraste con el pasado y el presente, el futuro ideal parece implicar una mayor urbanidad en detrimento de la conservación de la tradición y el medio ambiente natural. Tal proceso, deseado o rechazado, aparece en las ilustraciones de los niños como un devenir potencial.

Por último, pedí a los infantes que se dibujaran a sí mismos trabajando de adultos y acompañaran la ilustración con una breve descripción de cómo les gustaría que fuera su futuro.

El 37.5% de los encuestados imaginaron ser médicos y 17.5%, maestros de escuela primaria; 45% restante de la población se repartió, en orden decreciente, entre ganaderos, estilistas, militares, pizzeros, vendedores de autos, psicólogos, veterinarios, bomberos, abogados, músicos, diputados, astrólogos, cantantes, pintores y dueños de un edificio. Lo más significativo es que ningún niño dijo desear ser tejedor de palma ni desempeñar alguna actividad involucrada con objetos de este material, como el horneado,¹⁰ planchado¹¹ o la comercialización.

Cuando los interrogué acerca de su interés por la medicina, los menores aludieron al doctor de la clínica que opera en su comunidad o describieron las ventajas que ellos perciben de la profesión. M. comentó: “A mí me gusta porque ahí podemos ayudar a la gente que está enferma”.

Al cuestionar a los niños sobre los lugares donde desearían vivir, todos, excepto una niña que quisiera migrar a Huajuapán, señalaron que en el corto plazo optarían por seguir estudiando en la telesecundaria de la comunidad. Sin embargo, me llamó la atención que en un futuro más lejano, la mayoría de ellos preferirían no radicar en su pueblo. Cerca de 31% de las respuestas se orientaron hacia Huajuapán de León, 25% apuntaron al Distrito Federal y un porcentaje equivalente indicó que le gustaría conservar su vivienda actual; el resto se repartieron entre Estados Unidos y Tehuacán, Puebla. Además de manifestarse el estrecho vínculo que Cacaloxtepec mantiene con Huajuapán, se evidencia un marcado rechazo hacia las propias formas de vida.

En síntesis, el pasado de Santiago Cacaloxtepec se caracteriza por una abundancia natural, condiciones de vida precarias y el tejido de palma. En el presente, el principal vínculo identitario se establece por la filiación religiosa, la dependencia/contraste con Huajuapán de León y el tejido, como factor de tensión entre lo urbano y lo rural. En muchos casos el futuro rompe con la tradición y establece como nuevo paradigma una modernidad sustentada en la urbanización y el desempeño de profesiones liberales.

¹⁰ El planchado y horneado son las últimas etapas de elaboración del sombrero, actividades que lleva a cabo el intermediario local, que es también quien lo comercializa. Con la finalidad de blanquear la palma y darle mayor resistencia al tejido, lo colocan en un horno de gas con azufre y agua proceso denominado “horneado”.

¹¹ El planchado es posterior al horneado, consiste en introducir el sombrero en un molde de metal y calentarlo, con lo que obtienen la forma final: el modelo.

El sombrero nos remite al pasado y a la tradición, una tradición ajena que nadie ambiciona pero que, en las ilustraciones infantiles, aparece como marcador de continuidad con el presente. En virtud de tales fusiones, ahondaremos en sus representaciones a través de nuevos dibujos.

REPRESENTACIÓN GRÁFICA DEL TEJIDO DE PALMA

Al solicitar a 21 niños que dibujaran a un tejedor de palma e hicieran una breve narración sobre la vida de esa persona, observamos que 57% de las imágenes contiene representaciones de sus abuelas, 24% de sus madres, 19% de sus tías, 4.7% de una vecina y una niña que se dibujó a sí misma. Llama la atención que, aunque sí llegan a encontrarse figuras de abuelos, en ningún caso se dibujó al padre como tejedor; ello implica que, además de ser una práctica predominantemente femenina para esta generación, el tejido de palma ya no es considerado como una actividad capaz de sostener a la familia nuclear. Es obvio que —dado que desde la década de 1970 se cuenta con la carretera que comunica con Huajuapán— para los padres de los niños el trabajo asalariado en la urbe mixteca es algo natural.

En las imágenes plasmadas se constata que los infantes tienen un amplio conocimiento de esa actividad, pues además de identificar los objetos —sombreros, bolsas y *tenates*¹²— y actores involucrados, fueron capaces de reconocer posiciones diferenciales.

Las posturas más frecuentemente representadas, en orden decreciente, fueron de pie (43%), sedente (28.5%), en cuclillas en el piso o sobre un petate (14%) y en una silla (14%). En dos dibujos aparecen personas en diferentes posturas, en la primera, una mujer está sentada en el piso y la otra de pie, mientras que en el segundo dibujo la abuela teje de cuclillas en el piso y el abuelo lo hace sentado en una silla. En la práctica son las mujeres quienes con mayor frecuencia se sientan en el piso. En las celebraciones de las cofradías, los hombres suelen sentarse a comer a la mesa, mientras las mujeres permanecen en la cocina, que generalmente está en el patio, sobre piso de tierra, y sentadas en un petate cocinan, tejen, hablan y comen. Incluso, don J. C. dijo que guarda un petate para las visitas, así “cuando las señoras grandes llegan a su casa, no se sientan en el sillón ni en la silla, llegan a su casa y piden sentarse en un petate en el suelo, y así se sientan

¹² En la comunidad utilizan el término *tenate* para nombrar contenedores tejidos de palma donde suelen colocar tortillas calientes, semillas u objetos diversos.

más cómodas". La posición erguida, por el contrario, ha sido más observada en los varones que tejen mientras cuidan del ganado.

En la mayor parte de los dibujos no se especifica el espacio donde se desarrolla el tejido, sin embargo, algunos de ellos sí detallan exteriores, con árboles, flores y ganado, o interiores, dotados de libreros, mesas, sillas, teléfono y televisor. En una sola ilustración el tejedor aparece en una especie de cueva con un sombrero a medio hacer.

En los dibujos también destaca la vestimenta de los habitantes de la comunidad; las ancianas suelen utilizar faldas y blusas floreadas, un mandil sobrepuesto, llevan el cabello trenzado y se cubren del sol con un rebozo. A pesar de que los sombreros son accesorios masculinos, dos niños dibujaron ancianas tejiendo palma con uno de ellos en la cabeza (véase la figura 4). Según el señor D. H., las mujeres se ponen el sombrero solamente para ir al cerro y en el pueblo siempre llevan rebozo. Esto sugiere que en los dibujos de los niños estas mujeres tejen en un espacio silvestre. Una niña se dibujó a sí misma tejiendo palma en compañía de su mamá (véase la figura 3); en esta imagen los elementos básicos en la composición son dos personajes femeninos sonrientes ubicados en el centro, acompañadas de un árbol, una mesa con dos objetos, las nubes y el sol. La madre porta la vestimenta que utilizan las mujeres en edad adulta en la comunidad, mientras la niña usa un atuendo liso color azul y ambas llevan el cabello trenzado.

Los datos vertidos a través de la imagen son difusos pero, una vez más, llama la atención la estrecha relación entre tejido y tradición, pues los lugares, las posiciones y las vestimentas muestran el apego a una serie de normativas pocas veces explicitadas pero siempre presentes.

Cuando existía la "escuela del sombrero" los menores ocupaban la mayor parte del tiempo en el tejido de la palma, de la mañana a la tarde y de lunes a domingo, para perfeccionar las técnicas necesarias para el desarrollo de un trabajo que, en la edad adulta, sería realizado casi mecánicamente. Hoy los niños acuden a la primaria y dedican las tardes al juego, a la televisión, las maquinatas y, en contadas ocasiones, a los videojuegos particulares;¹³ varios de ellos prefieren pasar los fines de semana en el cine o en los restaurantes de Huajuapán. De los infantes que trabajan (cerca de 32%), sólo uno se dedica a recortar sombreros, los demás han optado por

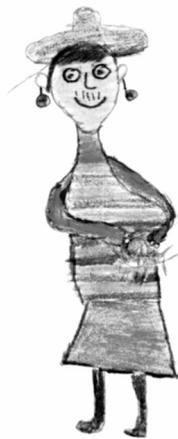
¹³ La televisión, según sus testimonios, la ven entre media hora y hora y media, y todos dijeron tener una en su casa, mientras que son todavía pocos los que tienen aparatos de videojuegos propios.

Figura 3



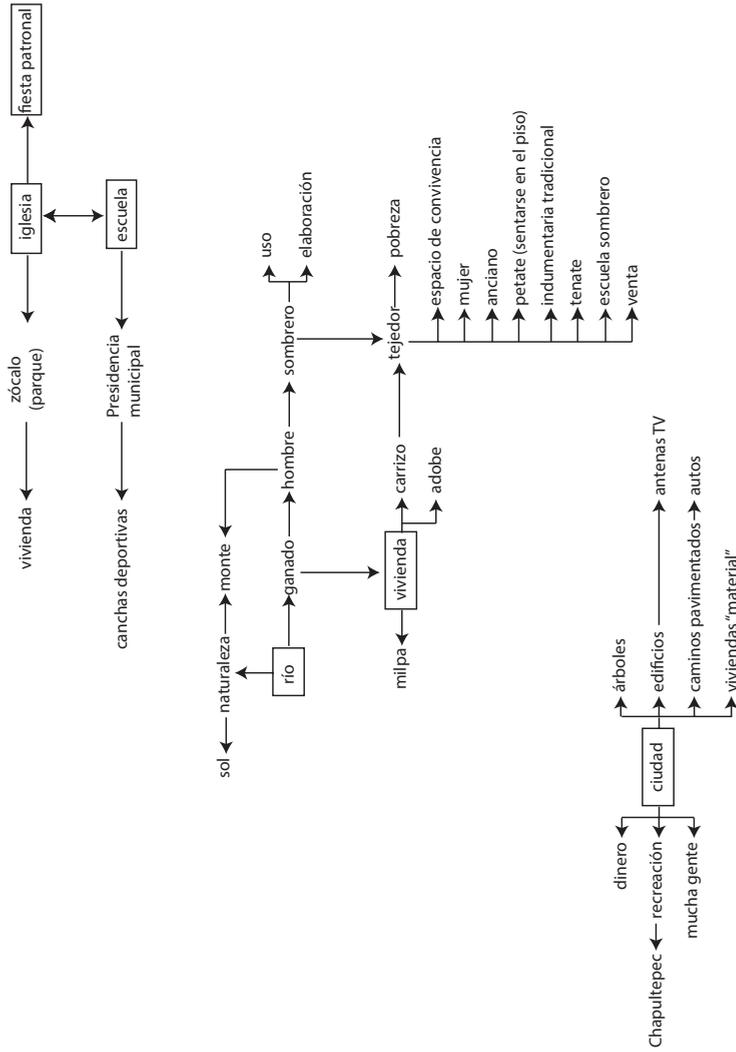
“Mi mamá y yo tejendo bolsas”. Carmen, edad: 9 años.

Figura 4



“Mi tía tejendo sombreros”. Víctor, edad: 12 años.

Cuadro 1
Diagrama de representación de la percepción de los niños sobre su comunidad, información obtenida por medio del dibujo. Análisis de acuerdo con la frecuencia de elementos y sus relaciones en la composición gráfica



hacer piñatas, limpiar casas, recoger fierros o dedicarse a la siembra con sus padres.

En el tiempo de la “escuela del sombrero”, el tejido de palma fue la principal ocupación de los mayores. En la actualidad, la mayoría de los padres trabajan como boleros, choferes, policías, soldados, albañiles o meseros en Huajuapán, Oaxaca, el Distrito Federal o, excepcionalmente, en Estados Unidos. Las madres suelen laborar en el hogar o, en su defecto, optan por empleos en la comunidad: cocineras, estilistas, etc. Hoy son los ancianos y, ocasionalmente, las mujeres adultas quienes se ocupan del tejido. De hecho, para muchas madres esta labor constituye un complemento a la economía familiar. Sin embargo, la mayoría de quienes trabajan la palma tejen todos los días y sólo una minoría (38.5%) lo hace de manera eventual.

Aparentemente, muchos de los niños ni siquiera consideran que el tejido de palma sea un trabajo, pues en varias ocasiones afirmaron que sus abuelas “no hacen nada” y sus madres “sólo se dedican al hogar”; pero al preguntarles si conocen a algún tejedor, mencionaron a estas mismas personas. Al mezclarse el trabajo de la palma con el quehacer doméstico lo conciben como parte del mismo. En el caso de la madre de M. C., a decir de su marido, sólo se trata de una labor que se realiza cuando visitan a algún familiar que lo está haciendo, “le ayudan”, de otra manera, ella prefiere coser ropa porque “deja más”.

Tampoco parece claro que el tejido tradicional esté contenido en las nociones de “artesanía” de los infantes, pues no siempre se lo considera como “cosas antiguas”, “dibujos”, “arte” o “imaginación”. En cambio, cuando se habla de “lo que hacen todos”, “algo que hace cosas”, “hecho a mano” o “sombreros, tenates y tarros”, es más probable que se esté aludiendo a dicha labor. La aparente contradicción entre “lo antiguo” y “lo que todo mundo hace” pudiera resolverse si pensamos que el tejido de palma es visto como una actividad del pasado que se continúa hasta el presente.

No es la cualidad estética lo que más se aprecia en el tejido de palma, lo que se estima es el objeto terminado, ya sea un petate o un sombrero, mayoritariamente se destaca su valor de cambio en el sistema económico nacional. En un segundo plano se alude a su calidad de artesanía tradicional y se resalta la importancia del “saber hacer” de sus especialistas: “No sé cómo pueden mover las manos muy rápido”. En la opinión de los infantes se trata de una actividad “bonita”, “entretenida”, “divertida” e “interesante” que además de servir “para pasar el tiempo” permite “producir muchas cosas y venderlas”.

Pese a los imaginarios modernos en los que los niños se proyectan, cabe señalar que la mayoría de ellos sí considera que el tejido debería preservarse; lo llamativo es que, a excepción de dos individuos, nuestros entrevistados coincidieron en depositar tal obligación en padres, madres o abuelos, pero no en ellos mismos.¹⁴ Entre los motivos para su conservación destaca su valor identitario, pues mientras se espera que sean otros quienes los produzcan, se explica que la tradición “la tenemos acá” todos.¹⁵ Más allá de su belleza o su carácter utilitario se resalta nuevamente la idea de que es un objeto del pasado que pervive en el presente y se prolonga potencialmente en el futuro: se debe seguir tejiendo “para recordar viejos tiempos”, “porque antes se había hecho”, porque “aprendemos cómo era el pasado” y porque “es lo que [los mayores] hacen ahorita”. Lo más interesante es que cuando la mayor carga económica recaiga en sus generaciones, los menores imaginan que ya no dependerán de la manufactura de sombreros para la supervivencia sino que la gente los hará para pasar el tiempo, entretenerse y obtener ingresos económicos complementarios.¹⁶

Buena parte de nuestros niños (55.6%) ha optado por reemplazar el sombrero tradicional por la gorra de *baseball*, y aunque se llegue a usar, se alude a fines prácticos y a objetos producidos en el interior del núcleo familiar.

En grupo, la totalidad de los infantes negó saber tejer la palma y ninguno mostró interés por hacer de esa actividad su principal ocupación. Argumentan que no desempeñan este oficio porque “no saben”, “no les han enseñado” o porque es “aburrido”. No obstante, sus padres y abuelos afirman haber aprendido a tejer la palma desde temprana edad (alrededor de los seis años), y a los 11 no sólo haber sido capaces de elaborar un sombrero de principio a fin, sino que los infantes le dedicaban al menos ocho horas diarias.

Sin embargo, cuando les mostré a los menores una serie fotográfica que ilustraba las distintas etapas del proceso de elaboración de un sombrero y les pedí que las acomodaran en orden cronológico, todos pudieron hacerlo correctamente, todos identificaron los materiales y las herramientas, su utilidad y las etapas correspondientes, lo que podría sugerir que para esta

¹⁴ Un niño explicó que “es importante porque lo hacen nuestros abuelitos”.

¹⁵ “Es importante para nosotros”, “es de nuestra comunidad”.

¹⁶ Sólo en un enunciado se sigue considerando al tejido como una opción en el futuro: “Aprendemos más de lo que hacemos y de lo que podemos hacer cuando seamos grandes”, aunque otro infante menciona que “es algo que se tiene que aprender de niño”.

generación el tejido de palma es lo que Chamoux [1992: 18] define como un saber-hacer incorporado sin actuación.¹⁷

Cabe señalar que aunque en grupo todos negaron saber tejer, en las entrevistas individuales una niña dijo haber aprendido y olvidado las técnicas de tejido por su poca frecuencia; otra más ayuda a su madre a elaborar bolsas de fibra de polipropileno por las tardes. Otros dos menores dijeron saber “recortar”¹⁸ y “rematar”¹⁹ sombreros pero no elaborarlos; uno de ellos lo hace como apoyo a la economía familiar. Cuando les pregunté si les gustaría aprender a tejer, todos los niños respondieron afirmativamente; la única respuesta negativa se obtuvo de una niña que argumentó que cuando “la gente de fuera los ve tejer, piensa que no saben y se burlan de ellos”. Coincide con los testimonios de los adultos, dentro y fuera del poblado, ya que las personas entrevistadas en Huajuapán de León identifican Santiago Cacaloxtotec con el tejido de palma, que a su vez relacionaron con la pobreza, con el ser “indígena” y con la mendicidad, y en la comunidad también se expresaron en este sentido.²⁰

En síntesis, aunque los chicos, a diferencia de sus abuelos, dedican más tiempo a la educación escolarizada, están inmersos en un ambiente en el que el tejido de palma sigue siendo visto como detentor de la tradición. Pero al ser una labor femenina y vinculada al pasado, se la considera como algo que se encuentra a medio camino entre el trabajo remunerado, el entretenimiento y un folclor deseado que no hace más que mantener los nexos del pueblo con su ancestralidad. En ese contexto, los niños reconocen

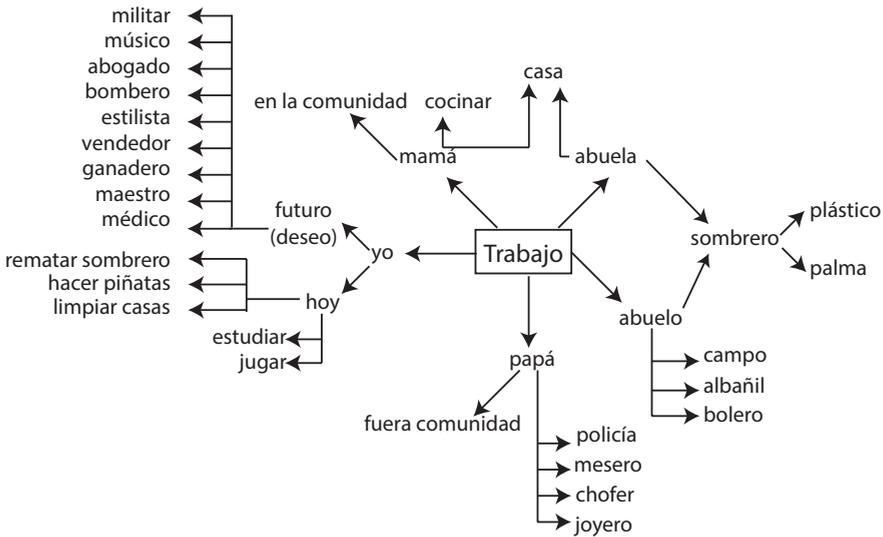
¹⁷ “En los saber-hacer incorporados puede existir una competencia sin actuación (se sabe hacer pero no se hace) y una competencia con actuación (se sabe hacer y se hace)” Chamoux [1992: 18].

¹⁸ “Recortar” un sombrero significa cortar con un cuchillo el sobrante de las tiras de palma, esta etapa es posterior al “remate”.

¹⁹ Una vez que se han entrelazado todas las tiras del ala de un sombrero cácalo, se “remata”, esto significa que con ayuda de un hueso de guajolote o de un carrizo labrado, el tejedor pasará cada tira por el espacio vacío de la herramienta para cerrar el tejido, después las jalará y las apretará con fuerza para evitar que el tejido se deshaga.

²⁰ El antiguo cronista del pueblo considera que sus ancestros provienen del Barrio de San José —uno de los más antiguos de Huajuapán de León— y decidieron migrar por motivos discriminatorios a Ticoco —un cerro al sur de lo que hoy es la ciudad—, debido a que “como los huajuapeños ya estaban civilizados, los veían con indiferencia y los trataban como si fueran indios”. Por su parte, la señorita G. (comunicación personal, 2012) referente a la relación entre ambas poblaciones argumenta, “pues al parecer no muy bien porque siempre nos conocen más por cacaleños que por... y como que nos hacen mucho de menos por lo de, por ser de un pueblo, entonces yo siento que como que nos discriminan”.

Cuadro 2
Diagrama de representación del concepto de trabajo en el niño con base en la información obtenida por medio de entrevistas. Análisis de acuerdo con la frecuencia de palabras y sus relaciones



la importancia de la preservación de la labor artesanal pero se niegan a convertirse en tejedores como lo fueron sus abuelos; es como si se pretendiera perpetuar un objeto del pasado pero construyendo un futuro radicalmente diferente.

DE LA PALABRA A LA IMAGEN: EL IMAGINARIO INFANTIL A TRAVÉS DEL CUENTO ANIMADO

Durante el taller de cuento ilustrado que se llevó a cabo con los niños de quinto y sexto grado, se dividió a la población considerada en grupos, aleatoriamente conformados, para que redactaran una historia sobre el tema que les había sido asignado al azar: niños, jóvenes, papás y abuelos; mi comunidad en el pasado; mi comunidad en el presente; mi comunidad en el futuro; tejido, tejedor y objeto de palma. Primero, los niños escribieron los textos libremente, luego grabaron los relatos en la computadora a través de un micrófono y un programa de edición de audio digital (fueron ellos quienes

decidieron el modo como se narrarían las historias, los participantes, las voces, y si registrarían sonidos de la comunidad o no). Las imágenes generadas a partir de los relatos implicaban la creación de personajes y escenarios independientes que, posteriormente, serían animados por medios informáticos. El resultado fue un discurso pictórico que, al secuenciarse, adquirió la capacidad de seguir cronológicamente las diferentes fases de la narración.

Entre los elementos que los participantes retomaron de la cotidianidad de Santiago Cacaloxtepic, resalta una constante preocupación por la carencia de recursos económicos, presente en tres de cinco textos. Lo llamativo es que uno de los principales causantes de pobreza imaginados fue una sequía que acabó con las cosechas de los agricultores y provocó la muerte del ganado. Aunque, como hemos visto, la mayoría de los padres ya no se ocupan en el sector primario, se estaría replicando un imaginario campesino que en la actualidad tiene poca relación con la experiencia local. Aquí es posible suponer que la ambigüedad del tejido, como objeto pasado-presente-futuro, responde a una concepción semejante.

Entre las soluciones planteadas, se destacan la elaboración de artesanías, la migración de hombres en edad productiva y la obtención de dinero de manera fortuita a través de concursos de televisión o el hallazgo de billetes en la calle. Cuando se alude a padres que abandonan sus hogares para trasladarse a Estados Unidos, se enfatiza una serie de riesgos que, en las fabulaciones, terminan por desencadenar una guerra que gana México, gracias a la intervención de los propios redactores bajo la forma de soldados musculosos. El hecho de que en otro relato un niño logra sacar a su familia de la miseria con un dólar encontrado en la calle, muestra la tensión entre la imagen de la migración como fuente de riqueza y aquella a la que le adjudica infinidad de peligros por sortear.

En el cuento sobre el tejido de palma, redactado por un equipo compuesto por chicas, el personaje principal es un niño que a través de la elaboración de artesanías “se hace rico”. Lo interesante es que contrariamente a lo que se observa en la realidad, el otro tejedor retratado, el padre del protagonista, también es masculino. Difícilmente podríamos hacer una interpretación definitiva a esta inversión de roles, pero podemos imaginar que en el relato se usa para señalar cierto distanciamiento con respecto a una actividad no deseada para sí mismas. Fuera de esto, la narrativa suele enfatizar la transmisión intergeneracional del conocimiento técnico e incluso se menciona que, aunque se trata de una práctica extenuante, tiene como satisfactor los estrechos vínculos que se establecen por la relación cotidiana entre el padre y el hijo.

Otras narraciones retratan situaciones menos armónicas en las que la comunidad o la familia corren el riesgo de dividirse a causa de disputas económicas, la influencia de la televisión, la migración o la participación en partidos políticos; preocupaciones similares fueron expresadas en entrevistas con adultos y ancianos de la comunidad. Una tensión semejante se manifestó a través de las descripciones de desastres naturales: un eclipse y una sequía; lo significativo es que, a diferencia de lo anterior, aquí se recurre al auxilio de la Virgen de Guadalupe y al papa.

Podemos ver que lejos de asumir la pobreza como una condición natural, el relato requiere de factores desencadenantes, como los desastres naturales, que introduzcan nuevas variables a una supuesta armonía inicial. Lo llamativo es que también las soluciones propuestas suelen venir del exterior: la migración, la venta de un producto doméstico o el hallazgo fortuito de dinero extranjero. Lo que revelan los discursos es la imagen de una comunidad constantemente amenazada en lo interno, y un exterior donde germinan el peligro y la riqueza a la vez.

CONSIDERACIONES FINALES

Gracias al análisis de diferentes discursos pictóricos fue posible acceder a informaciones muy distintas de las que hubieran respondido ante las preguntas del investigador, pues al plantearse una temática en lugar de una interrogante, se logra que los argumentos se generen de las preocupaciones de los propios informantes pero guiándose por los intereses del estudio emprendido. Dicho procedimiento permitió recortar considerablemente los tiempos de investigación en campo. Falta averiguar si nuestros métodos son efectivos cuando se trabaja con sectores poblacionales distintos de los aquí abordados.

Si comparamos las representaciones obtenidas a través de la oralidad con las que provienen del examen de las imágenes, es factible identificar en los diagramas una mayor variedad de temas abordados en el dibujo a lo expresado verbalmente, como la importancia de la iglesia y la escuela en la vida cotidiana de los infantes, la vestimenta local, las posturas corporales de los diferentes actores y los espacios de tejido y convivencia. Respecto del imaginario infantil del cuento animado surgido, ocurrió lo contrario, pues la imagen tomó un papel complementario en la narración, aunque no por ello estuvo menos desprovista de detalles de análisis.

Durante el trabajo de campo, definitivamente fue la imagen la que abrió el canal de comunicación entre la investigadora y los niños, porque al ser

diseñadora de profesión, la producción visual fungió como un eje articulador, como un lenguaje compartido, que además permitió grandes posibilidades creativas y expresivas tanto para los niños, como para la propia investigación.

Por medio de la lente del tejido de palma, nos acercamos a los imaginarios infantiles que se crean en torno al presente, pasado y futuro de la comunidad. Como en muchos otros contextos culturales, la identidad de los habitantes de Santiago Cacaloxtepec fue construida por los menores en relación con las alteridades circundantes, ya sean la ciudad de Huajuapán, el Distrito Federal o Estados Unidos. En cuanto a esas entidades, el propio pueblo se define por la ruralidad, el entorno natural, una filiación religioso-patronal específica y el trabajo de las fibras naturales. En contraste, la otredad se tipifica por la riqueza, la modernidad y una serie de peligros potenciales para los extranjeros.²¹ El pasado, a los ojos de los niños, aparece como una exacerbación de esos elementos que caracterizan a su comunidad en la actualidad. En tanto que entre los varios futuros contemplados, destacan aquellos en los que a través de la migración o la transformación del poblado, los chicos parecen desvincularse de su identidad actual para asumir la de los vecinos urbanos.

El tejido de palma figura como un elemento del pasado que pervive en el presente y se proyecta hacia el futuro como remembranza de una tradición perdida. Así, aunque los niños parecen dispuestos a sacrificar buena parte de su identidad comunitaria en pro de mejores condiciones de vida, la preservación del tejido de palma se contempla como una suerte de ancla con el pasado. Sin embargo, dado que la expectativa es que sean los mayores quienes se encarguen de conservar la tradición, pareciera pretenderse la transformación propia a cambio de que otros miembros del grupo puedan mantener vigentes las identidades del pretérito.

En síntesis, vemos que el trabajo con los niños muestra un tránsito inacabado en las identidades de los habitantes de Santiago Cacaloxtepec. El tiempo pretérito se encuentra plenamente definido por la tradición, el deber ser se acompaña de riesgos y lo que se encuentra menos certero es la actualidad; es como si el niño se mantuviera involuntariamente atado a una identidad campesino-tejedora, al tiempo que ambiciona lo citadino y se preocupa por la pérdida del arraigo.

²¹ La propia elección de las alteridades es, de por sí, significativa, pues resulta llamativo que ninguno de los entrevistados se remitiera, en su contraste, a poblaciones más rurales o indígenas que la suya.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se llevó a cabo gracias al apoyo de la Universidad Tecnológica de la Mixteca y del Programa de Becas para Estudios de Posgrado de Alta Calidad, Promep (Programa de Mejoramiento al Profesorado), instituciones sin las cuales no hubiera sido posible realizar este trabajo.

Lo que presento forma parte de una investigación más amplia sobre el tejido de palma en Santiago Cacaloxtotec, que forma parte de mis estudios de doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, para el que realicé trabajo de campo de febrero de 2010 a julio de 2012. Agradezco al doctor Luis Alberto Vargas Guadarrama por creer en mí y por pensar que una diseñadora podía hacer antropología; al doctor Hernán Salas Quintanal y al doctor Fernando Martín Juez por sus asesorías en este trabajo, así como al doctor Roberto Martínez González por su apoyo, comentarios y sugerencias sobre este artículo. También quiero dar las gracias a quienes hicieron posible esta investigación: a los niños de quinto y sexto grado de primaria de la escuela Ignacio Zaragoza de Santiago Cacaloxtotec; a sus directores, el maestro Filiberto Vázquez Rico y al maestro Ángel Francisco Salas Morales; a los profesores de grupo José Luis y Ana; a don Jesús Castillo, a don Damián Hernández; y a los presidentes municipales, profesor Silvino Francisco Flores Hernández y don Jorge Luis López González.

REFERENCIAS

Abric, Jean Claude

1994 *Prácticas sociales y representaciones*. Press Universitaires de France. Francia.

Alba, Martha de

2004 Mapas mentales de la Ciudad de México: una aproximación psicosocial al estudio de las representaciones sociales. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 19 (1): 115-143.

2006 Experiencia urbana e imágenes colectivas de la Ciudad de México. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 21 (3). Colmex: 663-700.

Chamoux, Marie-Noëlle

1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. Centro de Estudios Superiores de Antropología Social. México.

Corona, Yolanda y Fernando Gál

2009 *Estrategias participativas para niños: algunos aportes para escuchar a los niños y realizar consultas infantiles*. UAM. México.

David Morales, Ángel (comp.)

2007 *Taa Ni'sa Nu, relatos de niños mixtecos*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

De Rosa, Annamaria Silvana

1987 The social representations of mental illness in children and adults, en *Current issues in social psychology*, W. Doise y S. Moscovici (eds.). Cambridge University Press: 47-138.

Durkheim, Emile

1898 Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale* (VI): 3-22.

Glockner Fagetti, Valentina

2007 Infancia y representación. Hacia una participación activa de los niños en las investigaciones sociales, en *Tramas*. UAM. México: 67-83.

2008 *De la montaña a la frontera. Imágenes de los niños mixtecos de Guerrero*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco-Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias. México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2010 Censo de Población y Vivienda 2010. <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/Movil/MexicoCifras/mexicoCifras.aspx?em=20456&i=e>>. Consultado el 8 marzo de 2015.

Kandinsky, Vasil

2003 *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Verlap. Buenos Aires.

Martínez González, Roberto

2001 *El nahualismo*. UNAM. México.

Meggs, Philip y Alston Purvis

2009 *Historia del diseño gráfico*. Editorial RM. México.

Moscovici, Serge

1961 La psychanalyse, son image et son public. *Revue Française de Sociologie*, 2 (4): 328-330.

Podestá Siri, Rossana

2002 *Nuestros pueblos de hoy y siempre. El mundo de los niños nahuas a través de sus primeras letras y dibujos*. BUAP. Puebla.

2007 *Encuentro de miradas. El territorio visto por diversos autores. Niñas, niños del campo, de la ciudad y Rossana Podestá Siri*. SEP. México.

Quechua Reyna, Citlali

2013 Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca, en *Una mirada a la infancia y la adolescencia en México*. Unicef. México: 147-222.

Reyes Domínguez, Guadalupe

2012 *Construcción de la niñez y las identidades infantiles en un contexto de rupturas. Dos colectivos infantiles con ascendiente maya en el municipio de Mérida*, tesis de doctorado. UAM. México.

2014 Imágenes acerca del niño en dos colectivos infantiles con ascendiente maya. *Alteridades* (24). UAM: 31-42.

Szulc, Andrea

2006 Antropología de la niñez: de la omisión a las culturas infantiles, en *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.). Editorial SB. Buenos Aires: 25-50.

Tinoco, Rolando y Liliana Bellato

2006 *Representaciones sociales de la pobreza en Chiapas*. Ecosur/Sedesol/Gobierno de Chiapas. México.

Younis Hernández, José Antonio

1992 Las guerras en la mente del niño: la participación de la comunicación pública en su construcción. *Reis* (57): 179-189.

Recepción: 27 de marzo de 2014.

Aprobación: 23 de febrero de 2015.

REFLEXIONES FILOSÓFICAS

Nietzsche: la memoria, la historia: la *Segunda intempestiva* entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia¹

Herbert Frey

Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

La *Segunda intempestiva* es el único escrito en el que Friedrich Nietzsche aborda explícitamente el tema de la historia. Trata del papel de la memoria en la historia, pero también del olvido, que resulta fundamental para la sobrevivencia humana. Al mismo tiempo, sin embargo, es implícitamente un ajuste de cuentas con la ciencia histórica de su época, el historicismo, que cree ir al fondo de la historia con la simple acumulación cronológica de datos. A esta ciencia y a sus representantes Nietzsche les dedica su sarcasmo, porque consideran que sus métodos los llevan a profundizar en los hechos históricos, cuando en realidad sólo se hunden en un cúmulo de datos. Nietzsche demanda una historia al servicio de la vida, que analice los acontecimientos más relevantes y no vacile en destacar que la historia, en sí, no tiene ningún propósito objetivo que se pueda desentrañar mediante el análisis.

De la lectura superficial de este breve ensayo no necesariamente se desprende tampoco que se trata de una crítica inclemente a cualquier filosofía de la historia que, por adelantado, cree conocer el objetivo último de la historia. Si bien está claro que la historia requiere de principios estructurales, éstos no pueden sustentarse en una visión teleológica. Nietzsche aboga por una aproximación trágica, que sabe que la historia no puede construirse. Sólo de cuando en cuando grandes figuras individuales logran imprimirle su sello, a pesar de que el curso mismo de la historia no esté en sus manos. Se requiere de un “delirio encubridor”, es decir de la ilusión, para siquiera poder actuar; para poder crear un sentido temporal que, de todos modos, en cualquier momento puede volver a hundirse en el caos.

¹ Traducción de Lucía Luna Elek.

Sí, a pesar de todo, Nietzsche no vuelve a incluir momentos de una visión teleológica de la historia en su construcción, ésta sigue siendo una pregunta abierta.

Contempla al rebaño que pasta junto a ti: no sabe lo que es el ayer o el hoy; retoza, come, descansa, digiere, vuelve a retozar y, así, de la mañana a la noche, de día en día, vinculado fugazmente con su gusto y con su disgusto, es decir, con el estímulo del instante y, por lo tanto, ni triste ni aburrido. Contemplar esto afecta mucho al hombre, porque éste se ufana de su humanidad frente a los animales y, sin embargo, observa con envidia su dicha —porque sólo es eso lo que desea: no estar triste ni vivir con dolor, como los animales; pero lo desea en vano, porque no lo desea como el animal. En algún momento el hombre le pregunta al animal: ¿por qué sólo me miras y no me hablas de tu dicha? El animal quiere responder y decir que ello se debe a que ‘siempre olvido inmediatamente lo que quería decir’; pero al instante también olvida esa respuesta y calla, ante lo cual el hombre se admira [Nietzsche 1980: 248].

Con estas reflexiones se inicia la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, titulada “De las ventajas y desventajas de la historia para la vida”, y que en general es vista como la más importante de las consideraciones intempestivas. En ella, Nietzsche hace un ajuste de cuentas con la ciencia histórica de su época, en relación con el problema de la objetividad en la historia y la problemática del hombre como un animal que debe convivir con su historia, es decir con su memoria, y que sucumbe ante ello porque no es capaz de lidiar productivamente con su pasado. Sin embargo, lo que es válido para el individuo, también es válido para la historia en general. La incapacidad de poder priorizar entre cada uno de los hechos históricos individuales, de postular una objetividad que sea capaz de representar el asunto mismo como tal, conduce a una esterilidad que ya no está en condiciones de comprender los acontecimientos individuales en su singularidad. Si todos los acontecimientos tienen la misma relevancia, entonces ya sólo pueden ser expuestos de forma narrativa, pero no procesados intelectualmente. El hombre es el animal que ante la amenaza de la muerte debe escribir y escoger su propia historia, si es que quiere sobrevivir.² Lo que significaría el no poder olvidar nunca, lo describe

² Aunque sin duda la *Segunda consideración intempestiva* es la que más ha atraído la atención de todos los intérpretes interesados en la teoría de la historia de Nietzsche, puede empero apreciarse un número relativamente mayor de aquellos especialistas que corresponden al ámbito del habla alemana. La investigación más profunda sobre

Jorge Luis Borges en el cuento “Funes el memorioso”, en 1942. Esta fantástica historia se desarrolla en 1887 y es la “evocación” de un joven indio de Uruguay que, tullido sin remedio después de un accidente ecuestre, repentinamente se ve bendecido por una memoria absoluta. Diecinueve años había vivido Ireneo Funes, que así se llamaba el muchacho, como todos los demás. Veía sin mirar, oía sin escuchar y olvidaba muchas cosas, de hecho casi todo. Según la narración de Borges, antes de caerse del caballo era como cualquiera: un bueno para nada, sin memoria, ansioso de acción y de vida.

Al caer, Ireneo Funes perdió el conocimiento pero, “cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales”. Poco después se dio cuenta de que estaba totalmente inválido. Pero este hecho apenas lo conmovió. Llegó a la conclusión de que la incapacidad de actuar y de moverse era un precio sumamente menor a cambio de su ahora infalible memoria y su capacidad absoluta, casi blasfema, de percibir y grabarse las cosas. Si antes de su accidente Ireneo era casi incapaz de leer, después le bastaba una sola lectura de la *Naturalis historia* de Plinio para enumerar, en latín y español, todos los casos de memorias prodigiosas que aparecían ahí, en el capítulo 24 del séptimo libro: “Ciro, rey de los persas, que sabía llamar por su nombre a todos los soldados de sus ejércitos; Mitríades Eupator, que administraba la justicia en los 22 idiomas de su imperio; Simónides, inventor

la escritura de la historia de Nietzsche es la de Katrin Mayer: *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”* [1998]. La visión de Nietzsche sobre la historia en relación con la posthistoria, la aborda Christian Lipperheide en *Nietzsches Geschichtsstrategien* [1999].

En septiembre de 1994, con motivo del 150 aniversario del natalicio de Nietzsche, se celebró en la Academia de Ciencias de Heidelberg un coloquio interdisciplinario sobre la importancia de la memoria histórica para la cultura y la ciencia al inicio del siglo xx que, en cierta manera, tomó como referencia la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche. Las conferencias fueron publicadas bajo el título *Dieter Borchmeyer: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Francfort, Suhrkamp, 1996. Un significativo estímulo para nuestro ensayo lo constituyó la contribución de Heiz-Dieter Kittsteiner, con *Erinnern-Vergessen-Orientieren. Nietzsches Begriff des “unhillenden Wahns” als geschichtsphilosophische Kategorie* [1996: 48-88].

Igualmente importantes para este trabajo fueron el capítulo de Nietzsche “Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert”, en la *Metahistory* de Hayden White, [1991], así como el texto de Karl Löwith “Weltgeschichte und Heilsgeschehen”, *Sämtliche Schriften*, vol. 2 [1986]. Y nodal para la crítica al historicismo de Nietzsche resultó el libro de Reinhard Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [1979].

de la mnemotecnia; Metrodoro, que profesaba el arte de repetir con fidelidad lo escuchado una sola vez”.

Atado a su lecho, el inválido Ireneo Funes hacía palidecer empero a todos estos héroes del *ars memorativa*. Como narra Borges, “sabía las formas de las nubes australes del amanecer del 30 de abril de 1882, y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez”. Podía reconstruir “todos los sueños, los entre-sueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero”, aunque cada reconstrucción había requerido a su vez de todo un día.

Sin embargo, era incapaz de construir pensamientos abstractos, y tampoco le interesaba. En tanto que el humano común forjaba definiciones para poder orientarse en el mundo y reconocerlo, él sólo necesitaba recordar como platónico de la realidad terrenal.

Murió pronto, de una congestión pulmonar, en 1889, coincidentemente el mismo año en que Nietzsche sucumbió a la locura. Corrió el rumor de que en realidad fue el peso de su memoria el que destruyó su joven vida; lo que puede darse por sentado es que fue la causa de su invalidez.

En cualquier caso, el acceso a las ideas abstractas y a sus aporías permaneció vetado para este joven indio. Había aprendido sin esfuerzo latín y una serie de lenguas vivas, pero Borges da a entender que este portentoso de memoria no estaba muy dotado para pensar. Pensar significa olvidar diferencias, comparar cosas diferentes, generalizar, abstraer. En el mundo de Ireneo Funes, dominado por la memoria, no había más que particularidades.

Cuando, conforme a su relato, Borges vio por última vez al muchacho, éste tenía 19 años y faltaba uno para su muerte. Según lo describe, al escritor argentino le pareció “monumental como el bronce, más antiguo que Egipto, anterior a las profecías y a las pirámides” [Borges 1994].

El cuento de Borges, que desde luego Nietzsche no pudo conocer, exhibe los problemas de una persona que es incapaz de olvidar e ilustra de ese modo una problemática que aparece en la *Segunda intempestiva*. El animal, dice Nietzsche, vive de manera ahistórica. Pero el hombre se convierte en hombre cuando comprende la palabra “había”; esa terrible palabra mediante la cual le sobrevienen al ser humano la tristeza, el odio, la lucha, el dolor y el hastío, para recordarle que su existencia es, en esencia, un tiempo imperfecto nunca consumado, un pasado ininterrumpido. Es por eso que el hombre, pero sobre todo el hombre histórico que hace del pasado su compromiso y que no deja atrás lo que ha sido sino, al contrario, se define a partir de ello, está tan mal dotado para la dicha. Tal vez por este motivo ningún filósofo tiene mayor razón que el cínico: porque la dicha del animal, como el cínico más consumado, es la prueba viviente de

la razón del cinismo. No importa en qué radique, una parte de la dicha es poder olvidar; es tener la capacidad de sentir por un tiempo de manera ahistórica. Pero, para poder actuar, también hay que ser capaz de olvidar. Así como en palabras de Goethe el que actúa carece siempre de conciencia, así también, específicamente, carece de historia. “Imagínense”, plantea Nietzsche, y uno creería que tiene ante sus ojos la figura borgiana de Ireneo Funes, “imagínense el ejemplo más extremo de un hombre que no tenga la capacidad de olvidar [...] como digno discípulo de Heráclito, apenas si se atrevería a levantar un dedo. A toda acción le corresponde el olvido: como del mismo modo para la vida, a todo lo orgánico no sólo le corresponde la luz, sino también la oscuridad” [Nietzsche 1980: 250]. Por eso sería factible vivir casi sin memoria, vivir inclusive feliz, como lo muestra el animal; pero sería absolutamente imposible vivir siquiera, sin poder olvidar.

Hay [continúa Nietzsche] un grado de insomnio, de repetición, de sentido histórico en el que todo lo vivo sufre un daño y al final sucumbe, ya sea un hombre, un pueblo o una cultura [...] Por lo tanto, a la capacidad de sentir la tenemos que considerar en cierto grado de manera ahistórica, es decir, como la más importante y primigenia, dado que en ella se encuentra el fundamento sobre el cual puede germinar algo recto, sano y grande, algo realmente humano [Nietzsche 1980: 250].

Y unas páginas más adelante, Nietzsche llega a la siguiente conclusión: “Sólo a través de la capacidad de utilizar el pasado para poder vivir, y de hacer de lo ocurrido historia, el hombre se convierte en hombre; pero, ante un exceso de historia, el hombre otra vez deja de serlo y, sin la coraza de lo ahistórico, nunca hubiera podido ni se hubiera atrevido a empezar” [Nietzsche 1980: 253].

Utilizar el pasado para poder vivir y hacer de lo ocurrido historia: esta formulación de Nietzsche tiene un doble sentido. No sólo tiene una interpretación prospectiva, como por ejemplo con Carlos Marx en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, en el que un conocido párrafo dice: “los hombres son los hacedores de su propia historia, pero no la hacen de piezas sueltas derivadas de circunstancias elegidas por ellos mismos, sino de otras directamente disponibles, existentes y heredadas. La tradición de los muertos pesa como una montaña sobre la mente de los vivos” [Marx y Engels 1966: 115]; sino también tiene una interpretación retrospectiva, como dice Rudolf Burger en su libro *En nombre de la historia [Im Namen der Geschichte]*:

Tenemos un pasado, pero nos damos una Historia. Y nos la damos a la luz de un diseño —un diseño de lo que somos y lo que queremos ser: de ello depende lo que hemos sido. No es el pasado el que nos determina y define, sino que, en tanto le conferimos al pasado que tenemos una estructura significante... y a través de ella lo convertimos en nuestra historia, en nuestro “haber-sido” [...] nos definimos a nosotros mismos mediante nuestra propia historia [Burger 2007: 36].

En su crítica al historicismo de corte rankiano, Nietzsche tiene claro que el historiador es el que debe conferirle al pasado una estructura de significado para construir con ella una historia en el sentido de una narrativa. Esto significa que de un mar inagotable de acontecimientos isotrópicos sólo selecciona un número finito; algunos los patetiza, otros los memoriza y otros más los olvida —pero, en realidad, a la mayoría ni siquiera los toma en cuenta. La “historia” sólo es posible cuando la mayor parte del pasado permanece en la oscuridad.

Cuando a lo largo de su *Segunda consideración intempestiva* Nietzsche distingue tres tipos de historia, y analiza sus ventajas y sus desventajas en relación con su utilidad para la vida —es decir, una historiografía monumental, una anticuaria y una crítica— esto desde luego sólo es posible en la medida en que el material en sí mismo no tenga una determinada estructura de sentido y de significado que obligue a una determinada forma de exposición.

La crítica de Nietzsche a las pretensiones de objetividad de una historiografía que se entiende a sí misma como ciencia, amenazaba directamente la creencia de los historiadores en una sola verdad sustancial. En su libro *Metahistory*, Hayden White esclarece la crítica al historicismo de Nietzsche:

La intención de Nietzsche es destruir la creencia en un pasado histórico del que se puede sacar una sola verdad sustancial. Para él, como para Burckhardt, hay tantas “verdades” sobre el pasado como hay percepciones individuales. El estudio de la Historia, por lo tanto, nunca debería ser un fin en sí mismo, sino sólo un medio hacia un objetivo vital. Así, Nietzsche distingue dos métodos de observación: uno que niega la vida y que reivindica para sí la única, permanente, verdadera y “auténtica” forma de contemplación; y otro que afirma la vida y que permite tantas apreciaciones de la Historia como interpretaciones individuales de sentido existen. El afán de un concepto de Historia único, perenne y “auténtico” sería una reliquia de la necesidad cristiana de creer en un Dios verdadero; o un producto de la ciencia positivista, con su dogma de un solo, absoluto y obsoleto conjunto de leyes naturales. A ambos conceptos

de verdad y a sus equivalentes artísticos —el romanticismo y el naturalismo— Nietzsche les contrapone la relatividad de cualquier apreciación de la realidad [White 1991: 427].

El escrito de Nietzsche sobre la historia está marcado por dos intenciones que marcan su contenido. Cuando él habla de las desventajas de la historia para la vida, se trata de un ataque a su visión científicista, que postula que ésta debe ser considerada como una ciencia. Es el historicismo de corte rankiano, que busca borrar su propio yo para poder sumergirse sin prejuicios en los acontecimientos históricos, y que plantea la exigencia programática de “conocer cómo realmente fue”. El concepto de lo anticuario se reduce a una cifra para la historia científica, lo que en opinión de Nietzsche conduce a una verdad sin consecuencias que ya no tiene importancia para el hombre. Al criticar a la historia como anticuaria, Nietzsche emprende con ánimo polémico un debate latente en su época, pero cuyos argumentos siguen teniendo significado hasta hoy para la crítica de una ciencia de la historia positivista.

Según Nietzsche, el enfoque anticuario se basa en una comprensión positivista de la historia científica, o sea en un conocimiento objetivo, es decir pasivo, que culmina en la imagen del historiador, “quien se ha convertido en un eco pasivo que, a través de su resonancia, actúa a su vez sobre otros pasivos similares hasta que, finalmente, todo el ambiente de una época se llena de estas sutiles y familiares reverberaciones que flotan entremezcladas entre sí” [Nietzsche 1980: 288].

En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, al igual que en la *Primera consideración intempestiva* sobre David Friedrich Strauß, Nietzsche ya había destacado ciertas características de la historia anticuaria; y esta idea de una historia nihilista, en tanto positivista, la mantuvo todavía hasta *La genealogía de la moral*.

Su pretensión más noble se encamina ahora a convertirse en espejo; rechaza toda teleología; ya no pretende demostrar nada; se niega a jugar al juez y con ello muestra su buen gusto —afirma tan poco como lo que niega; constata, ‘describe’ [...] esto es ascético en alto grado; pero no hay que confundirse: al mismo tiempo es nihilista, en un grado más alto todavía [Nietzsche 1980: 405].

Al igual que la ciencia natural, la ciencia de la historia desplegada bajo el signo del historicismo es ridícula y terrible a la vez. La ciencia de la historia es ridícula, por la interminable acumulación de sus temas de estudio y por su incansable acarreo de nuevos hitos de conocimiento. “Al

final, el hombre moderno carga consigo una increíble cantidad de conocimientos que no puede digerir y que luego, cuando tienen oportunidad, le rechinan en el vientre como se dice en los cuentos” [Nietzsche 1980: 274]. Pero la ciencia de la historia también es peligrosa, porque el conocimiento que acumula está inconexo entre sí, porque carece de un orden y una valoración, y porque dentro de él todo está en pugna con todo. Sobre esta base, Nietzsche apunta hacia el problema del relativismo histórico y su efecto destructivo.

Como representante de esta “historia ascética” aparece Leopold von Ranke, cuya exigencia programática de “conocer realmente cómo fue” [Ranke 1990: 45] le sirve como hilo conductor al ideal histórico de la objetividad. La descripción irónica que Nietzsche hace del historiador como un “eco pasivo” muy bien podría corresponder a la visión que Ranke tiene de sí mismo cuando escribe que “me gustaría poder borrar mi propio yo y dejar que sólo hablen las cosas, que emerjan las fuerzas poderosas” [Vierhaus 1997: 63].

Para Nietzsche, quien antes y durante la escritura de la *Segunda intempestiva* había leído algunos libros de Ranke, éste se convirtió en el representante por antonomasia de la concepción de la historia que había que combatir. En los apuntes póstumos de 1873, Nietzsche escribió: “Si los historiadores como Ranke se generalizan, no hay ninguna aportación: estos planteamientos ya se conocían mucho antes de su trabajo; recuerdan la experimentación sin sentido de la que Zöllner se queja en las ciencias naturales” [Nietzsche 1980: 672].

Desde la óptica teórico-científica, la pasividad del anticuario se basa en el criterio de la objetividad, pretensión a la que Nietzsche denomina como el ideal de “la verdad sin consecuencias”. Según él, “la objetividad significa que justamente aquél al que no le importa nada un momento del pasado, está llamado a representarlo” [Nietzsche 1980: 293]. De modo correspondiente, Nietzsche caracteriza al “impulso anticuario” como el esfuerzo de “concebir al pasado como pasado y no tergiversarlo ni idealizarlo” [Nietzsche 1980: 636].

Lo que quiere decir con ello se evidencia en un fragmento fechado entre el verano de 1872 y los principios de 1873, en el que Nietzsche introduce el concepto de la historiografía icónica, presumiblemente la precursora de la historia anticuaria [Nietzsche 1980: 418]. Ahora sería la “veracidad icónica” la que estaría en marcado contraste con la historia monumental. El esfuerzo icónico de concebir al pasado como pasado y no tergiversarlo, se hace claro mediante la voluntad de testimoniar o, en

palabras de Nietzsche, de “divulgar”. Nietzsche define a la divulgación como una forma fundamental del conocimiento histórico.

“La Historia, enfocada nada más como un problema de conocimiento y, en menor grado, sólo de divulgación y no de análisis, no tiene en sentido estricto ninguna repercusión sobre la vida” [Nietzsche 1980: 692]. Divulgar significa que uno da fe de lo que sucede, sin asociar con ello los intereses necesarios para su explicación o comprensión. De este modo, divulgar algo siempre se orienta hacia la singularidad de las circunstancias. Esta singularidad se encuentra en la base del enfoque icónico y, en la lógica de la memoria anticuaria, remite al sentido de lo icónico como testimonial. “De este modo el hombre anticuario cultiva el pasado, porque así resulta totalmente individual y unívoco —sin importar cuán insignificante o valioso sea” [Nietzsche 1980: 705].

Con la referencia al testimonio icónico de lo individual, Nietzsche traza un rasgo fundamental del historicismo; el mismo que también subraya Ranke, quien metódicamente parte siempre de lo individual y, en consecuencia, sigue una teoría inductiva del conocimiento.

La objetividad icónica del anticuario se basa en el principio del desinterés, que no está al servicio de tendencias o intereses específicos, sino que reproduce de manera igualmente “objetiva” todas las cosas y acontecimientos en el conocimiento histórico.

La función de preservación y duplicación de la memoria se manifiesta en esta corriente con fuerza irrefrenable. En ninguna otra imagen, el carácter “pasivo” de esta memoria histórica queda mejor plasmado que en el concepto de mecanización que Nietzsche ve prevalecer en el historicismo. Únicamente por el hecho de que los historiadores modernos son pasivos, la investigación dentro de la “empresa científica” de la academia puede producirse según las reglas industriales. Nietzsche escribe que cuando piensa en los historiadores modernos, le vienen a la mente palabras como fábrica, mercado de trabajo, oferta, utilidad [Nietzsche 1980: 300].

Pero la gama del gremio de los historiadores no se agota en Ranke; hay además otra “especie terrible”, y ésta no es precisamente objetiva ni carece de voluntad. Quiere juzgar, quiere valorar, pero sus juicios son falsos porque vive con la creencia de que su tarea es adaptar el pasado al sentido común. “Estos historiadores primarios llaman ‘objetividad’ a ajustar las opiniones y los hechos del pasado a las corrientes de opinión del momento: ahí encuentran el canon de todas las verdades; su tarea es adaptar el pasado a las trivialidades de la actualidad. En contraposición llaman ‘subjetiva’ a toda historiografía que no admite como concedora a esta opinión popular” [Nietzsche 1980: 289].

Siguiendo esta tradición, las concepciones éticas de la época quedaron luego como últimos referentes en la investigación histórica. ¿Cómo pudo ocurrir? Porque en su proceso de darle condición científica a todo y de confrontarse con la filosofía de la historia propia del idealismo clásico, la ciencia histórica del siglo XIX excluyó como “no científicas” las preguntas previas de la filosofía de la historia.

Con cuál de estas tradiciones polemizaba Nietzsche, queda claro cuando se voltea a ver a Hegel. Pese a todas sus diferencias, cuando de una exposición teleológica de la historia se trata, tanto Hegel como Nietzsche están en contra de una escritura de la historia que se limite a juicios políticos de valor.

Una cierta gran necesidad —ése es el objeto y el fin de los historiadores, pero también del pueblo y del tiempo mismo. A ello se remite todo. La valoración de este tipo para escribir la Historia tampoco es mucho más elevada: para cualquier autor los materiales están a la vista, cualquiera puede sentirse capacitado; y aquí es donde viene la reminiscencia del Fausto de Goethe: el hacer valer su espíritu en ellos, como si fuera el espíritu de la época [Hegel 1970: 17 y 20].

Hay una saturación, dice Hegel, de estas historias que se derivan de cada época. Para él queda claro lo que está por encima de ellas: la contemplación filosófica de la historia, que al proceder en forma “empírica”, también muestra la “racionalidad” del mundo.

Es por ello que sólo a partir de la observación de la Historia del mundo se ha evidenciado, y se evidenciará, que actúa de forma racional... la Historia, sin embargo, hay que asumirla como es; tenemos que proceder de manera histórica, empírica [Hegel 1970: 30].

Nietzsche no puede ni quiere compartir esta desmesurada pretensión. Y, a pesar de ello, se hace palpable un vacío heredado por la filosofía de la historia de corte hegeliano. Quien no deseaba participar del regreso del espíritu mundial a los respectivos espíritus nacionales, enfrentaba como única opción la necesidad de una nueva objetividad.

“Habría que pensar en una historiografía que no contuviera una sola gota de la verdad empírica cruda y que, a pesar de ello, pudiera reivindicar en grado máximo el postulado de la objetividad”. [Nietzsche 1980: 290]. ¿Pero cómo podría fundamentarse esta objetividad? Para Hegel radicaba en “el ojo del entendimiento, de la razón que traspasa la superficie”. La metáfora del ojo que ve a profundidad reaparece también en Nietzsche, pero es entonces el “ojo del artista” el que deberá estar capacitado

para esta tarea; se trata de una “fuerza artística a la que realmente se pueda calificar como objetiva”. Sólo que no hay que reivindicarla, si no se está realmente “consagrado a esta formidable vocación de ser imparcial” [Nietzsche 1980: 292].

En este punto se ha dado muy claramente una sustitución de “razón” por “arte”. Ello podría además respaldarse con el planteamiento general de Nietzsche de “ver a la ciencia bajo la óptica del artista, pero al arte bajo la óptica de la vida” [Nietzsche 1980: 14]. Se trata de la experiencia que se insinúa en esta sustitución. Pero, ¿qué es lo que ha experimentado este artista de la historia como para poder reivindicar para sí la “máxima fuerza del presente”?

Si uno se cuestiona sobre el contenido de esta experiencia, se llega a la conclusión de que una experiencia digna de este nombre siempre es una experiencia que “se tiene”; una corrección negativa del conocimiento, un viraje de la conciencia. Pero como esta experiencia ya no puede ser reflexionada junto con Hegel —sino sólo a partir de Hegel— ya no puede ser superada con el conocimiento absoluto. El movimiento de la experiencia negativa permanece y nos muestra que no somos dueños “ni del tiempo ni del futuro” [Gadamer 1965: 335-339]. Este razonamiento, redactado en la segunda mitad del siglo xx, puede muy bien aplicarse a Nietzsche. Para entender su respuesta a Hegel, uno debe adentrarse en la relación entre recuerdo y olvido, a la que Nietzsche propone como un tercer tipo de historiografía, una que esté “al servicio de la vida”, y es la escritura crítica de la historia que, al mismo tiempo, explica esta experiencia específica.

La historiografía crítica, que apenas cobra forma durante la redacción de la *Segunda intempestiva*, acaba con la obtusa dicotomía entre la interpretación monumental y la interpretación anticuaria de la historia. Ella misma está al servicio de la vida o, para ser más precisos, en ella la “vida” misma se transforma en juez [Salaquarda 1984: 16 y 29]. ¿Sobre qué juzga? Sobre la historia. Ésta es, entonces, una diferencia sustancial con Hegel. La historia universal ya no es el jurado del mundo, sino la vida, “esa fuerza oscura, agitada, con un deseo insaciable de sí misma” [Nietzsche 1980: 261]. Para Hegel, toda acción está mediatizada por la confianza en la razón que traspassa la historia; la vida, en el mejor de los casos, apenas llegaría a ser “administradora” del espíritu secular. Pero si por el contrario la “vida” es la que juzga sobre la historia, entonces introduce en este proceso sus propias categorías. Se llega entonces a una antropomorfización de la historia. Únicamente desde esta perspectiva la dicotomía entre “recordar” y “olvidar” se vuelve decisiva.

Empecemos con la primera categoría: la “vida” requiere del “olvido” que corresponde a cada acción. Éste es en realidad el gran tema de la primera parte de la *Segunda intempestiva*.

De cuando en cuando, empero, esta misma vida que requiere del pasado exige simultáneamente su destrucción; y es entonces cuando se hace patente cuán injusta es la existencia de algún objeto, un privilegio, un mapa o una dinastía, por ejemplo, y de cuánto este objeto merece ser destruido. Es cuando se observa el pasado en forma crítica, cuando el cuchillo llega hasta sus raíces, cuando se avanza cruelmente por encima de cualquiera piedad [Nietzsche 1980: 269].

La “destrucción” del “olvido” es una doble negación; se replantea la pregunta sobre lo opuesto al olvido, sobre la memoria crítica. Esta memoria tiene una doble tarea: lucha contra “lo inculcado de tiempo atrás”, pero luego la tendencia se revierte y se “implanta una nueva costumbre”.

Se trata de un intento, por así decirlo, de darse un pasado del que uno procede a posteriori —un intento siempre peligroso, por lo difícil que es trazar un límite en la negación del pasado, y porque las segundas naturalezas casi siempre son más débiles que las primeras [Nietzsche 1980: 270].

La interrogante que se plantea entonces en este contexto, es la siguiente: ¿Qué diferencia a esta forma de juzgar, que está al servicio de la vida, de los juicios erróneos de los historiadores que hacen una valoración meramente política? ¿Qué experiencia histórica hay detrás? Es la experiencia del fracaso de la filosofía de la historia de corte hegeliano, que intenta simultáneamente llenar el vacío y llevar el concepto de una nueva actuación al lugar de las acciones previas del espíritu mundial. En ello, la intuición imaginativa del historiador-filósofo juega un papel central. Nietzsche interpreta aquí un proceso que Reinhard Koselleck, el teórico más conocido de la historia de los conceptos, habría de formular en su ensayo “Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt” (Vinculación local y temporalidad. Una contribución a la investigación historiográfica del mundo histórico) de la siguiente manera:

Lo que convierte a una historia en Historia nunca puede derivarse únicamente de las fuentes; requiere de una teoría de las historias posibles para lograr, de entrada, que las fuentes hablen. La parcialidad y la objetividad se entrecruzan entonces de una manera nueva en el campo de tensión formado por la

construcción teórica y la exégesis de las fuentes. Para la investigación, lo uno sin lo otro no tiene sentido [Koselleck 1979: 206-207].

Por este mismo motivo, la primacía de la teoría también nos obliga a tener el valor de formular hipótesis, sin las cuales la investigación histórica no puede salir adelante. Porque, en sentido estricto, una fuente nunca nos puede decir lo que debemos decir; pero sí nos impide, en cambio, elaborar interpretaciones que la contradigan. Las fuentes, por lo tanto, tienen el derecho de vetar una interpretación.

Pero regresemos a la crítica nietzscheana de la filosofía de la historia de corte hegeliano. La crítica que Nietzsche hace a Hegel en la *Segunda intempestiva*, no es en realidad particularmente original; su argumentación es la de un neohegeliano llegado tarde, cuando critica la adoración de la “facticidad” como esencia de la filosofía de la historia [Nietzsche 1980: 308].

Mucho más interesante, sin duda, resulta su afán de contraponer a la teleología de Hegel su propio modelo, el cual se ubica más allá del historicismo y de la filosofía de la historia. Nietzsche comprende muy bien que los sistemas teleológicos de la filosofía también han significado un “intento de dominación” de la historia.

Hegel, a quien se ha considerado el verdadero ‘genio alemán de la Historia’, también la acotó y dilató a su manera, porque se sentía en la cúspide y en la última etapa del desarrollo y, con ello, también en posesión de todos los tiempos precedentes como su mente ordenadora [Nietzsche 1980: 611].

Sin embargo, para Nietzsche y muchos de sus contemporáneos esta interpretación teleológica-teológica del mundo ya no era viable. El “intento de dominación” ha fracasado y ahora la sabiondez histórica revienta su envoltura normativa y se derrama sobre los hombres.

Es en este contexto donde cobra importancia la tesis de Heinz-Dieter Kittsteiner, quien durante un simposio sobre la *Segunda intempestiva* de Nietzsche colocó en el centro de su conferencia la crítica nietzscheana a la visión teleológica de la filosofía de la historia.

Aquí radica también el meollo de la doble estrategia que se persigue en este escrito: en el plano obvio se orienta contra el historicismo pero, en el trasfondo, ante todo contra la filosofía de la Historia. Porque ésta produce inconscientemente el historicismo: con su fracaso lo liberó y, junto con él, a ‘la enfermedad histórica’ que ahora ataca a la ‘fuerza plástica’ de la vida [Kittsteiner 1996: 65].

En palabras de Nietzsche, “el exceso de Historia ha afectado a la fuerza plástica de la vida; ésta ya no sabe servirse del pasado como de un alimento vital” [Nietzsche 1980: 329].

La idea de la “fuerza plástica” es un concepto central de la *Segunda intempestiva*. Por fuerza plástica, Nietzsche entiende la capacidad de asimilar el pasado al servicio de la vida, de modo que no se reduzca a un “conocimiento interno”, sino que pueda externarse de manera creativa. Con ello se convierte en un elemento que da forma a la historia. Cuando Nietzsche introduce el concepto de fuerza plástica, lo explica de la siguiente manera: “Me refiero a aquella energía que nos permite crecer de manera original a partir de nosotros mismos, transformar lo pasado y lo ajeno e incorporarlo, curar las heridas, recuperar lo perdido y reconstruir lo roto” [Nietzsche 1980: 251]. Y en el cuarto inciso agrega que, “en todas las épocas, el conocimiento del pasado sólo es deseable en función del presente y del futuro” [Nietzsche 1980: 271]. En este contexto vale la pena recordar lo que expone Rudolf Burger en su libro *En nombre de la historia (Im Namen der Geschichte)*.

Si partimos de la tesis de que el pasado sólo existe como Historia y, consecuentemente, el peso conjunto de su conocimiento teórico siempre constituye un fenómeno contemporáneo, ello significa que la ciencia de la Historia, dicho sea de manera precisa y puntual, se distingue de todas las otras ciencias en que es una ciencia de lo que no existe. Porque en tanto narra sobre el pasado, narra de lo que fue; pero lo que fue ya no es y sólo existe en la medida en que ahora se imagina y se cuenta. Como ejercicio hermenéutico, es una función de la subjetividad de quien la cuenta. Ciertamente depende de hechos, pero su importancia para ser narrados se desprende del conjunto de la narración misma que, a su vez, se ve determinada por la perspectiva del narrador. Es por ello que su “objetividad” sólo es siempre una subjetividad patetizada, basada en la opinión [Burger 2007: 40].

El concepto de la fuerza plástica resulta necesario porque la historia ya es incapaz de darse forma a sí misma. Y ésta es sin duda también la diferencia decisiva con Hegel: la historia se ha quedado sin forma y sin objetivo; la condición amorfa de la ciencia histórica sobredirigida es en realidad sólo la manifestación de que el proceso mismo se ha vuelto inconsistente. En todos los modelos teleológicos el caos histórico fue sometido por la fuerza de la razón. Nietzsche, en cambio, llama a “organizar el caos” [Nietzsche 1980: 33].

En este llamado es donde se expresa lo novedoso de la visión nietzscheana de la historia. Bajo la óptica hegeliana de la filosofía de la historia, la actuación de los hombres siempre estuvo protegida por la “astucia de la razón”, lo que significaba simultáneamente que la historia misma ayudaba a generar un fin razonable de la totalidad. Pero si se omite la interpretación teleológica del acontecer real, entonces la historia pierde su apariencia razonable y se revela como un poder hostil hacia la vida.

Los héroes de Hegel podían, por así decirlo, “actuar con una fuerza disminuida”, porque lo hacían bajo la providencia de la razón. Los de Nietzsche, en cambio, tienen que enfrentarse a un proceso extraño y hostil que requiere de una duplicación de fuerzas. La conciencia de haberse quedado fuera de la historia, se muestra en pequeñas anotaciones. Quien requiera de biografías, por ejemplo, no debe escoger una titulada “el señor fulano de tal y su época”, sino otra con el título “un combatiente frente a su época”. Nietzsche conjura a los “mejores ejemplares de su especie” y sueña con el retorno de aquel “grupo de los cien” del Renacimiento [Nietzsche 1980: 295].

En este esfuerzo por moldear la historia de manera vigorosa, bajo condiciones doblemente adversas, la historiografía crítica es indispensable. Remueve la losa del proceso histórico que no deja aflorar la vida, hace a un lado el pasado y construye un nuevo origen. A través de la memoria crítica relega todo lo que frene el olvido y, al hacerlo, se pone al servicio de la vida. En sus escritos tardíos, Nietzsche siguió desarrollando la historiografía crítica para sus propios fines, y la bautizó como “método genealógico”. Su adversario ya no era entonces la “educación histórica”, sino la semilla de todos los males: la moral cristiana. Ésta también es responsable de la teología histórica de corte hegeliano. El método crítico ayuda a Nietzsche a deshacerse de este adversario: “La refutación histórica como la definitiva: ‘Antes se buscaba demostrar que Dios no existe —hoy se muestra cómo pudo surgir la creencia de que existe un Dios [...] ello hace superfluo cualquier alegato de que Dios no existe’ [Nietzsche 1980: 86 y 95].

La creencia en la fuerza crítica de la genealogía sustituye al ser por el devenir; pero, si algo surge, también puede perecer. La memoria crítica le muestra el camino al olvido; al actuar desde la plenitud de la “fuerza plástica” forma la historia de nuevo.

Los conceptos “recordar” y “olvidar” están omnipresentes en la *Segunda intempestiva*, mientras que la palabra “orientar” nunca aparece en ella. “Orientarse”, según explica Emmanuel Kant, significa ponerse en dirección a donde sale el sol, hacia el oriente. Esto recuerda la metáfora del sol en Hegel, en la que lo hace salir dos veces: una, en la Revolución francesa; y

otra, como buen protestante, en la Reforma alemana. Para él estaba fuera de toda duda que la historia hablaba en signos.

Ello, porque su conocimiento histórico partía del presupuesto de que el objetivo último de la historia era que “finalmente se haya incorporado de manera consciente, universalmente válida, a la realidad” [Hegel 1973: 529 y 491]. Para Nietzsche esta orientación ya no existe; a una mirada sin ilusiones la historia no le concede señales. El vacío que la filosofía de la historia deja tras de sí es obvio. Pero precisamente cuando la historia carece de sentido, la pregunta sobre el sentido de la vida se plantea con mayor nitidez. Sólo que el orden ya no es el resultado del acontecer, sino que tiene que ser trasladado a la historia. Si se busca un plan dentro de ésta, entonces debe buscarse en las intenciones de un hombre, de una dinastía o de un partido poderosos; todo lo demás es confusión. Para Nietzsche, Hegel es el promotor de este optimismo histórico, que finalmente desemboca en una adoración del “éxito”. Ahora, sin embargo, todos los subyugados por el éxito se rebelan contra la idea de un sentido inmanente.

“Quien no comprende lo brutal y carente de sentido que es la historia, tampoco puede comprender el afán de darle sentido a la historia” [Nietzsche 1980: 45]. La intención de Nietzsche, justamente, es darle sentido a la historia porque ésta no tiene su propio plan. El argumento de la filosofía de la historia había sido que de este actuar ciego y caótico, habría no obstante surgido un fin humano. Pero ahora hay que remitir de nuevo este plan a las intenciones de un actor, a la actuación de un “hombre poderoso”. La opinión de que la historia se produce de manera inconsciente es superada por la idea de una nueva “fuerza” histórica. Esta actuación ya no se puede orientar por “signos” preestablecidos; debe fundamentar de otro modo su misión de hacer-historia y también llevar a otro terreno el despliegue de fuerzas que se requieren para ello.

En este contexto, los conceptos del “horizonte cerrado”, la “ilusión” y, finalmente, el “delirio encubridor”, cobran un significado especial en la *Segunda intempestiva* de Nietzsche. Se refieren a un espacio de protección dentro del cual la “vida”, desilusionada por la brutalidad de la historia, apenas logra existir. Son las categorías de Nietzsche que ahora suceden a los desautorizados signos de la historia.

Una “fuerza plástica” recuperada no necesita de signos; requiere de una vida dominada por instintos y poderosos cuadros de delirio. La “vida” interpone entre ella y la brutalidad de la historia la “imaginación artística”; se genera a sí misma la ilusión necesaria para subsistir.

El lugar que la moral y la razón ocupaban en la filosofía de la historia, lo llenan ahora el “arte” y la “fuerza plástica”. El papel que anteriormente

jugaban los signos históricos, lo asume ahora el “delirio encubridor”. Éste ya no coopera con la historia ni emerge de ella bajo la mirada de la moral y la razón, sino que se le enfrenta heroicamente.

Un cuadro de deliro es un cuadro de la realidad, tal como lo crea la historia artística transfigurada. Los antecedentes de esta visión aparecen ya en *El nacimiento de la tragedia*, en el planteamiento de que sólo en “un horizonte rodeado de mitos” la cultura puede concretarse en su unidad. El diagnóstico crítico de la civilización occidental afirma que la cultura moderna es sinónimo de la desaparición del mito.

Para Nietzsche, la historia es tan sólo un estéril flujo del devenir, al que no vale la pena analizar como tal.

“Llegará el tiempo”, dice Nietzsche en alusión a la filosofía de la historia hegeliana, “en el que sabiamente nos abstendremos de todas las construcciones del proceso del mundo y también de la Historia de la humanidad; un tiempo en el que ya no contemplaremos más a las masas, sino otra vez a los individuos, como un tipo de puente sobre el terrible flujo del devenir”. Este fragmento concluye con el siguiente enunciado: “No, el objetivo de la humanidad no puede radicar en el fin, sino sólo en sus máximos ejemplares” [Nietzsche 1980: 317].

En la crítica de Nietzsche queda claro el hecho de que todas las construcciones de la historia fueron generadas para el conocimiento de un fin que parecía previsible. Esto sin embargo no excluye que, por debajo de la envoltura teleológica, acontecimientos reales pudieran aparecer en el proceso histórico. Para Nietzsche, en todo caso, la historia que ya no tiene importancia es tan sólo una motivación para la “creación de lo grande”. No cree, y con razón, en ninguna construcción de la filosofía de la historia; sabe lo suficiente y se aparta del proceso histórico realmente existente. Su sensibilidad, fortalecida en el sufrimiento, le dice una y otra vez que la historia es la enemiga de la vida.

Tras estos planteamientos, puede ya especificarse la diferencia entre las “signos de la historia” y el “cuadro de delirio”. El signo histórico sobrepone al análisis del proceso histórico una idea sintetizadora con intención moral. Induce al error, porque sólo recurre al empirismo con la intención de mostrarlo como una fuerza impulsora hacia la meta anhelada. Los fenómenos dejan entonces de ser ellos mismos y se convierten en alegorías de las ideas que aparecen en ellos.

El “cuadro de delirio” de Nietzsche, por el contrario, deja abierta la posibilidad de dar sentido a un acontecimiento sin sentido. La historia se convierte en un material al que se imprime un mito. De este modo, el delirio al servicio de la vida ayuda a dar una orientación a la historia.

En este contexto, empero, aparece la paradoja nietzscheana sobre la visión de la historia. El mismo Nietzsche que durante toda su vida combatió la filosofía de la historia, se somete a sí mismo a un nuevo imperativo histórico-filosófico que permite anticipar nuevas construcciones teleológicas.

Nietzsche también piensa que por debajo de las estructuras de los acontecimientos históricos se desarrollan los verdaderos sucesos, sólo que ahora desplaza todo del plano de la acción al de los grandes actores de la historia universal. Ésta es la respuesta de Nietzsche a la filosofía de la historia tradicional y el núcleo de su propia concepción de la historia.

“Destaco este criterio medular del método histórico, porque básicamente va en contra del instinto y las tendencias dominantes de la época, y prefiere lidiar todavía con la casualidad absoluta, inclusive con el sin-sentido mecánico de todo acontecimiento, que con la teoría de que en todo suceso se desarrolla una voluntad de poder”. Esta voluntad de poder es el principio tanto del acontecimiento mismo como de su interpretación; también la ciencia de la historia es sólo una “cadena continua de nuevas interpretaciones y correcciones” que respalda una sola cosa: que una “voluntad de poder” se ha enseñoreado de algo menos poderoso [Nietzsche 1980: 314]. Para Nietzsche, ahora, el acontecimiento realmente esencial de la historia es la lucha universal entre la moral de los amos y la moral de los esclavos. Quien una vez convirtió a “Roma contra Judea, Judea contra Roma” en el símbolo descifrado de la historia de la humanidad, ve ahora en “Judea” el símbolo máximo de todas las desgracias.

El “cuadro de delirio” que entonces se desprende de nuestras reflexiones está al servicio de la vida porque hace tolerable la de otro modo intolerable visión de la historia. Con su brutalidad y estupidez, el proceso histórico es intolerable porque nunca ofrece un asidero para la actuación humana. En las construcciones histórico-filosóficas clásicas esta desgracia no jugaba un papel relevante porque, a pesar de los objetivos de los actores, a partir de la actuación inconsciente podía construirse un resultado humano. Nietzsche sabe lo que se esconde detrás: un conocimiento desde el instinto del miedo.

Este filósofo creyó que el mundo era “conocido” cuando lo remitió a la “idea”: vaya, ¿no sería porque la “idea” le era ya muy conocida, porque ya estaba habituado a ella? ¿Porque ya no le tenía tanto miedo a la “idea”? [Nietzsche 1980: 594].

Nietzsche, quien ya no cree en la “domesticación” de la historia, introduce una nueva estrategia para superar el miedo en tanto que reper-

sonaliza los procesos y transforma a actores y grupos de ejecutores en personajes concretos. Éste es un procedimiento muy antiguo; fenómenos contra los que no se puede hacer nada, porque están más allá del alcance de la actuación humana, son reducidos y atribuidos falsamente a presuntos causantes contra los que sí se puede actuar, porque la acción permite la superación del miedo. Tal es el resultado último del enfoque histórico del “delirio encubridor”: la reapertura de una posibilidad de acción. Y ésta es, nada menos, la aportación de Nietzsche a la reflexión de la historia, entre el historicismo y la filosofía de la historia.

REFERENCIAS

- Borges, J. L.**
1944 Funes el memorioso, en *Ficciones*. Editorial Sur. Buenos Aires.
- Burger, R.**
2007 *Im Namen der Geschichte*. Zu Klampen. Röse.
- Gadamer, H. G.**
1965 *Wahrheit und Methode*. Mohr (Siebeck). Tubinga.
- Hegel, G. W. F.**
1970 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. *Werke in 20 Bänden*, 12, Suhrkamp. Francfort: 17-20 y 491-529.
- Kittsteiner, H. D.**
1996 Erinnern-Vergessen-Orientieren. Nietzsches Begriff des “umhüllenden Wahns” als geschichtsphilosophische Kategorie, en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, D. Borchmeyer (ed.). Suhrkamp. Francfort: 48-88.
- Koselleck, R.**
1979 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp Francfort: 206-207.
- Lipperheide, Ch.**
1999 *Nietzsches Geschichtsstrategien*. Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Löwith, K.**
1986 Weltgeschichte und Heilsgeschehen. *Sämtliche Schriften*, 2. Metzler. Stuttgart.
- Marx, K. y F. Engels**
1996 *Werke*. MEW, 8. Dietz. Berlín.
- Mayer, K.**
1998 “Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. Königshausen & Neumann. Würzburg.
- Nietzsche, F.**
1980 *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, G. Colli y M. Montinari (eds.). DTV. Munich.

Ranke, L. von

1990 *Vorreden zu den "Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1484 bis 1535"*. Ed. Wolfgang Hartwig. Munich: 45.

Salaquarda, J.

1984 Studien zur zweiten unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien* (13): 16 y 17.

Vierhaus, R.

1977 Ranker Begriff der historischen Objektivität, en *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, R. Koselleck (ed.). DTV. Munich: 63.

White, H.

1991 *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert*. Fischer Francfort: 427.

ANTROPOLOGÍA DEL CAMPO AL MUSEO

Encuentro de voces en exhibiciones de etnografía. Yumanos, el mundo, Jalkutat y la serpiente divina como ejemplo¹

Alejandro González Villarruel

Natalia Gabayet

Museo Nacional de Antropología e Historia, INAH

INTRODUCCIÓN

La frase “Los kiliwa ya no queremos reproducirnos” fue lapidaria desde que apareció en un diario nacional. Esta sentencia tuvo serias repercusiones: en términos de la investigación se sometió a una intensa búsqueda de los últimos hablantes de las lenguas yumanas para testimoniar su estado actual. En el ámbito de las instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y el gobierno del estado de Baja California se atendieron apresuradamente sus demandas.

En el Museo Nacional de Antropología (MNA) se revisaron los acervos y la exhibición temporal y permanente. Se concluyó que los kiliwa y sus grupos vecinos, llamados, en general, yumanos, habían sido sujetos de exclusión, ya que ni en los acervos ni en la exhibición había una ponencia significativa, apenas se contaba con la presencia de algunos objetos de chaquira y poca cerámica, incluso en la salas de etnografía había un silenciamiento sobre los yumanos.

Aquella frase lapidaria describe el deseo de los grupos yumanos de ser tomados en cuenta. A los investigadores del MNA nos estimuló para acercarnos a ellos, con el objetivo de realizar un estudio y proponer una

¹ Las virtudes de este artículo se deben a la inteligencia y experiencia de los colegas en el norte de México: Julia Bendimez, Daniela Leyva y al investigador Donaciano Gutiérrez, curador de la sala noroeste. La exposición fue preparada con apoyo del IIC de la UARC, agradecemos a su director, doctor Luis Ongay.

exhibición para visibilizarlos. Para dar voz a estos grupos, se desarrolló la teoría y la práctica para un nuevo tipo de exhibición temporal de carácter dialógico, colaborativo y con vistas a exponer sus propios reclamos.

A la llegada de los españoles, en la península de Baja California habitaban más de 5000 indígenas, actualmente no suman más de 2000, residen principalmente en los municipios de Ensenada, Tecate y Mexicali, y en distintos ecosistemas como valles, sierras, desierto y costa. Esta diversidad ecológica es observada en los materiales y funciones de los objetos de uso cotidiano, doméstico, ornamental y ritual que elaboran, así como en sus actividades.

La población kiliwa está formada por un reducido número de personas, de ellos sólo cinco conocen y practican su lengua original. Habitan en la comunidad Arroyo de León en el ejido Tribu Kiliwas. Esta región se ubica en el Valle de la Trinidad, en el municipio de Ensenada, y debido a las características del tipo de suelo en Arroyo de León, desértico y con poca agua, los kiliwa salen de su comunidad para buscar empleo en otros ejidos del valle de la Trinidad donde existe riqueza forestal y ganadera.

Los cucapá viven en las vegas del río Colorado o Hardy, al sur del valle de Mexicali, en las localidades Cucapá El Mayor y Cucapá Mestizo. También habitan en el Ejido Pozas de Arvizu, municipio de San Luis Río Colorado, en Sonora, y en la reserva de Somerton, Arizona, en Estados Unidos. Se dedican a la pesca, a la agricultura y trabajan también como jornaleros en campos de cultivo.

Los pai pai habitan en las sierras de Juárez y San Pedro Mártir, en el municipio de Ensenada, en las comunidades Santa Catarina, Jamao y San Isidoro cerca del valle de la Trinidad. Hoy en día los pai pai se dedican a la crianza de ganado y a diversas actividades agrícolas, entre ellas la recolección de yuca, piñón, jojoba, miel y el corte de leña, también a la elaboración y venta de artesanías. A veces salen de sus comunidades a ejidos cercanos para trabajar como jornaleros en campos de cultivo y ganadería. Por su lengua, los pai pai están estrechamente relacionados con los grupos yavapai, hualapai y havasupai, habitantes del estado de Arizona (Estados Unidos), con quienes además tienen similitudes culturales.

Los kumiai residen en comunidades de los municipios de Tecate y Ensenada, principalmente en San José de la Zorra, Juntas de Nejí, La Huerta y San Antonio Necua. Se dedican a labores agrícolas y ganaderas, ya sea dentro de sus propios terrenos o contratándose como jornaleros en los pueblos cercanos.

LA EXPOSICIÓN

Iniciamos este proyecto tomando en cuenta a las personas a quienes íbamos a tratar. Sobre todo, escuchamos sus opiniones, sugerencias y crítica para hacer una muestra apegada a sus deseos. Creamos, por lo tanto, un espacio donde se pudiera realizar la exploración colaborativa para construir un ejercicio de curaduría original, y lo dialógico sería lo central [Sleeper-Smith 2009]. Así, se consideraría la subjetividad de los yumanos, su propia reflexión sobre sí mismos [Delvecchio *et al.* 2008].

La exhibición etnográfica temporal se presentó en el MNA durante un año, del 2012 a 2013. Durante los años subsecuentes, se ha presentado en el Museo del Instituto de Investigaciones Culturales de la UABC, en Mexicali, y en el CECUT de la ciudad de Tijuana, ambos en Baja California. En la actualidad espera presentarse durante el año 2014 en las ciudades de Tecate y Ensenada, Baja California, y en 2015 en una sede de la Alta California en Estados Unidos.

Esta exposición contiene una serie de reflexiones que hemos hecho en la Subdirección de Etnografía del MNA. Se efectuaron talleres dialógicos y trabajo de campo de investigación en las comunidades yumanas en esta región multicultural escasamente explorada por la antropología mexicana. El guión curatorial explora el tema complejo de interpretar en un museo otras culturas para un público con una cultura diferente.

El punto de partida fue incrementar el apoyo de los propios habitantes de esta región para estrechar la colaboración entre el museo y las comunidades étnicas vivas. Se intenta responder a la insatisfacción que frecuentemente causa entre las poblaciones étnicas una exposición etnográfica de ellos mismos, donde usualmente se les excluye de los procesos de interpretación en la puesta en escena y en el montaje. Muchos de los objetos exhibidos (de los casi 250) son propios de su historia material, algunos sagrados, otros representan asuntos de secrecía cultural. En suma, este ejercicio es por un lado una reflexión museológica de la exhibición etnográfica en el MNA a 50 años de su fundación, a la vez que es un ejercicio de colaboración para adoptar otras formas de práctica en los museos en relación con las culturas vivas [Boas 1907; Karp 1992].

Hay cuatro líneas argumentativas para comprender nuevas formas de presentar las culturas étnicas vivas. En primer lugar, prácticas de inclusión; inaugurar de manera distinta estas prácticas al relacionar al museo con los indígenas mediante una curaduría colaborativa para generar una auto-presentación y auto-expresión [Fuller 1992]. En segundo lugar, realizar una mediación con las lenguas autóctonas para descentrar la relación

lingüística de la hegemónica a otra subalterna (español/lenguas autóctonas) [Simpson 2001]. En tercer lugar, valerse de mejores formas de mediación audiovisual al enfatizar la dinámica cultural, los cambios, las continuidades y la vida cotidiana [Magubane 2009], para lo que se presentan siete videos, donde también los hablantes son las figuras centrales y únicos narradores, y dos videos interactivos, para permitir un diálogo intercultural. En cuarto lugar, cambiar la perspectiva de presentación de las comúnmente llamadas “piezas de museos” a presentaciones de objetos de cultura material [Hicks 2010].

Con este cambio nos impusimos presentar narrativas asociadas a los objetos, es decir cada objeto puede contarnos historias de las personas que los elaboraron y utilizan. Nos valimos de tres animaciones para dar voz a los creadores de estos objetos de cultura material yumana. Por ejemplo Aurelia Ojeda, indígena kumiai, nos donó una canasta que ella elaboró y deseaba exhibirla en la exposición junto con su narración. He aquí lo que nos pidió contar sobre las ideas museológicas de la exhibición:

[...] entonces empecé a pensar. Por ejemplo, le puse que es la Nación kumiai, que es una flor, porque la Nación kumiai es grande, va desde La Huerta, para acá, y llega hasta Estados Unidos. Y era muy bonita, porque antes no había todo lo que hay ahorita, aunque está bonito todavía, ¿no? Y lo rojito es lo bonito, todo eso es la nación.

A esto le dibujé que es un territorio ancestral que nos quedó, que por derecho nos pertenece, pero ante la ley no tenemos nada, entonces lo puse de negro porque no lo tenemos. Está como de luto porque no lo tienes, no estás seguro que te diga un documento de que es tuyo y que nadie más se va a meter. Lo puse de negro, como la tristeza de todo lo que tenemos, todo lo que nos dejaron nuestros antepasados.

¿Qué es lo que nos queda y que aún no es de nosotros? Aunque es de nosotros por derecho, y aunque saben que es de nosotros, no nos lo quieren reconocer. Después le puse una serpiente, que es Maijá awí, que es el dios víbora que estuvo en la Peña Blanca. Estuvo en una olla de barro, pero estaba en la Peña Blanca, metida en una cueva. Cada vez que iba creciendo la víbora se va llenando de sabiduría hasta que llegó el punto en que la olla de barro se reventó por que la víbora creció demasiado, es un mito leyenda que me contaba mi tía Gloria y mi nanita. Entonces se reventó la olla, los pedacitos de la olla de barro se fueron a cada comunidad: los Cucapá, Santa Catarina, San José, todas las comunidades; los pedacitos de barro se fueron con toda la sabiduría que la víbora tenía. A unos les tocó su lengua, sus cantos, los cuentos, las historias, todo.

Todos venimos de la misma familia, cada quien tiene sus cuentos diferentes, cada quien tiene algo especial; y aunque venimos de la misma familia todos tenemos algo que nos representa, por eso dibujé la serpiente. Acá dibujé a nuestros antepasados, mi tía Gloria, otros cantantes. Luego a mi hermana Arcelia, que comenzó a formar su grupo Shiaw kayumi. Entonces dije: lo voy a plasmar en la canasta.

Cuando falleció mi tía Gloria ya nadie cantó, por muchos años, ya nadie se enfermó, nadie bailaba, nadie cantaba, nadie danzaba..., ni nada de eso. A ellos [los cantantes] los puse de rojo, del color natural de la raíz del junco. Hay muchos más cantantes, que todos los recuerdo. Pero como yo casi no estuve con ellos no los puse en color tan especial como mi tía Gloria.

Acá están los niños, porque ella siempre nos transmitió los cantos, los juegos, los cuentos, las danzas: siempre nos íbamos. Una vez nos fuimos con ella a la Ciudad México a bailar, a Mexicali, Tijuana, a todas partes. Cuando Arcelia hizo su grupito, me inspiré porque no hay otra persona que dijera voy a hacer esto de nada, de salir de ella, porque los niños se lo piden y están animados, por eso dibujé a los niños.

También dibujé las águilas, que nos protegen, porque es un animal que es de todos los indígenas, no sólo de los kumiai, es de todos, aunque no tengamos un águila especial, las águilas con sus alas protegen a todos, entonces dibujé a las águilas para que ellas protegieran al grupo, a todos los niños que quisieran rescatar lo que es la cultura. En la tapaderita les hice sus bules, en sus manos tienen sus bules. Mi tía Gloria, a este señor, con su bule arriba.

Le dibujé el aire, que aunque pasen los segundos, los minutos, las horas, los días, las semanas, los años, decenas de años y miles de años, el aire da vueltas y te devuelve lo bueno de los antepasados, la sabiduría. Tal vez caímos en perder mucho, pero hay ese aire de energía buena que te pone en tu mente y tu corazón que tienes que rescatar esto. Tú lo tienes que hacer, por eso es que le puse estas formitas de aire en espiral. Uno puede decir: es que yo lo voy a hacer. Pero si tú no estás inspirado para hacerlo o todavía no te han dicho tus antepasados "Te toca a hacerlo", no lo puedes hacer. Tú puedes luchar y de todo, y si no te llega un aviso, no lo puedes hacer, por más que quieras no lo vas a hacer. Pero llega el momento en que te ponen en tu mente y tu corazón que lo tienes que hacer, entonces no ocupas nada más, sino lo que traes en tu mente y tu corazón de las ganas de rescatar las cosas. Por eso le puse en la tapaderita, ya casi lo último, porque aunque hayan pasado tantos años en que hemos perdido tanto, tal vez todo.

En esta canasta me inspiré en todo de que es la canasta: en la lengua, los cantos, la historia. Por ejemplo, hay un mito leyenda que va a aquí, los cantos, lo que ellas nos enseñaron, nuestras tierras, el aire, y en nuestra tierra va todo,

todo va, porque no puedes decir “soy indígena” si no hablas la lengua, no hago los cantos, no bailo, no hago los ritos espirituales que hay. ¿Cómo puedes decir que algo te identifica de ser indígena si no haces eso? Si dejas de hacer todo eso, no eres nada.

A mí me gusta decir que es arte indígena porque es muy diferente, ahí va tu energía, todo lo que tú piensas. Te entregas a la canasta y la amas, porque es parte de tu vida, desde que yo la empecé a imaginar y dije: cuando yo la termine no la voy a cambiar por nada. Me siento bien contenta de que mi abuela me haya enseñado a tejer, los cuentos, los mitos, las leyendas y es lo mismo que quiero transmitir.

Nuestra tarea intenta ir más allá de los antiguos museos etnológicos y de artes y tradiciones populares, tanto en su planteamiento teórico globalizador, como en su proyecto expositivo. Frente a la separación de lo propio y lo ajeno, a la dicotomía del nos/otros, busca intencionalmente la unidad en la descripción y comparación de similitudes y diferencias culturales, con el ánimo de difundir los valores del pluralismo y la comprensión intercultural [Kuper 2001].

Del concepto de exhibición etnográfica

Como norma, los museos etnográficos nacidos en el siglo xix recogen culturas exóticas, diferentes de la nuestra, mientras la mayor parte de los museos etnográficos creados durante el siglo xx se centran en la cultura occidental, en el mundo europeo, en las particularidades de los propios países, excluyendo las comarcas o pequeñas localidades.

En el siglo xxi, el evolucionismo ya no puede usarse como un esquema motriz simple, pues de aquellas culturas primitivas expoliadas apenas queda nada. A cambio, los intelectuales se hacen cada vez más conscientes de que la continua modernización hace desaparecer formas de vida antigua que se mantenían con el “pueblo”, eso que hoy llamamos la “vida tradicional” y con más propiedad deberíamos denominar “vida preindustrial”, para ir diluyendo la identidad de sus naciones.

Ya en el siglo xix, algunos eruditos se alarmaron por la pérdida de las tradiciones orales e iniciaron su estudio. Al ocaso de la oralidad, desaparecía la indumentaria “popular”. Sin tardar mucho se unieron las técnicas y utillajes de la ganadería, agricultura, pesca... y prácticamente todos los oficios de artesanos: habían nacido los museos etnográficos del mundo occidental.

Algunos investigadores observaron, con una clara falta de conocimiento, lo que significa la dinámica social, que en nuestra propia cultura había rasgos más o menos antiguos que no correspondían al momento histórico en el que viven, que solían asentarse en las capas populares, es decir, pobres y generalmente campesinas, del mundo occidental. Supervivencias a cuyo estudio se dedicaron con pasión en las zonas rurales, selvas cercanas y menos peligrosas que las de las colonias.

Su ciencia se llamó *folk-lore*, “saber del pueblo”, aspecto etnocéntrico, aunque muy a menudo se considera inferior, cultural e “históricamente”, a ese pueblo llano que estudiaban. No era socialmente admisible que la ciencia de los salvajes entrara en el mundo civilizado. No se podía consentir que los mismos métodos y principios con que se estudiaba a los aborígenes australianos sirvieran para analizar la cultura superior de la civilización occidental, una interpretación presentista, y aquellos autores ni siquiera se plantearan la posibilidad de una ciencia única para ambos campos de estudio [Kuper 2001].

Aun cuando muchos años más tarde la antropología comenzó a penetrar en nuestra cultura, hubo resistencia al autoanálisis antropológico. Los museos etnológicos se supone que tratan de las cosas distintas a la cultura hegemónica, son los museos de los otros. En cambio, eso que antes llamamos “museos de etnografía europea”, en realidad no suelen denominarse museos etnográficos, sino museos de artes y costumbre populares, museos de artes y tradiciones populares, museos del pueblo, o de la cultura popular; son los museos de nosotros. No son propiamente museos de la cultura en cuestión, sino museos de “historia reciente”, basados en dos conceptos problemáticos: la identidad y lo popular. Si se analizan las aplicaciones ordinarias del término popular, se puede observar que resulta en un adjetivo genérico para denotar “retardatario”, “imperfecto”, “obsoleto”, “inculto” y sólo en los últimos tiempos o en determinados ambientes ideológicos “auténtico” o “con raigambre”.

No estamos hablando de exposiciones etnológicas, que tratan de exhibir culturas [Kuper 2001], sino de museos que atesoran algunas manifestaciones estéticas de nuestra historia reciente, o para expresarlo mejor, algunos objetos de uso cotidiano a los que su paso a la historia ha conferido un carácter estético que antes no tenían, y en los que la comunidad o sus representantes ideológicos buscan la identificación frente a la actual normalización de los elementos materiales.

Por el contrario, los museos de artes y tradiciones son de carácter sentimental. En ellos uno puede solazarse con aquellos tiempos en que el trabajo no contaba, en que los artesanos hacían su obra con amor, en que

las mujeres tenían tiempo para bordar enormes piezas de algodón, en que los hombres se sentían dueños de su actividad, sin sufrir la esclavitud de las cadenas de montaje.

Sin embargo, una exposición antropológica debería ser un centro donde se analice didácticamente la diversidad de las culturas y se explique el necesario relativismo en su consideración para valorar los objetos no por su propio interés formal, sino como elementos significativos de las culturas representadas; que sean unificadas la descripción y comparación de similitudes y diferencias, con el ánimo de difundir los valores del pluralismo y la comprensión intercultural, pues en gran medida lo que conocemos de otros pueblos (lo que es guardado de su patrimonio en nuestro museo) forma parte de nuestra historia.

En todo caso, nos encontramos ante un cúmulo de datos difícil de delimitar, por lo tanto no todos ellos son o pueden ser objetos para colocarse en un museo. La colección y la exposición serán siempre una selección dentro de esos rasgos significativos de las conductas culturales [Appadurai 1986].

¿Qué elementos de nuestra práctica cultural seleccionar? ¿Cómo interpretar y contextualizar científicamente los elementos materiales, que en su mayor parte han sido seleccionados por generaciones anteriores de profesionales y coleccionistas, y que encontramos ya como patrimonio en los almacenes del museo?

Un primer criterio delimitador clásico es el distanciamiento de lo que propiamente se denomina “patrimonio artístico”, caracterizado por la obra maestra, el objeto único con propiedades intrínsecas de valoración estética, finalidad básica de la muestra en los museos de Bellas Artes.

A su manera particular, también los museos etnográficos han caído a menudo en la valoración estética del objeto como criterio de selección y de formación de colecciones. Nuestra meta sería musear (*sic*) la “vida ordinaria yumana”, la descripción y explicación de las prácticas sociales comunes, las conductas que desarrollan la mayor parte de los miembros de la sociedad, a través igualmente de objetos de uso común (o del uso común que se hace de los objetos).

Ahora bien, “enseñar” o describir en una sala de museo la práctica cotidiana de los individuos puede no tener mayor interés y ser redundante con la propia vida exterior, si esos elementos no explican algo de su conducta. Cuestión similar cuando mostramos los objetos que utilizaban sus padres, o abuelos si su simple exhibición convierte al museo en una mera muestra histórica.

Los fondos museográficos no son el mensaje, como en el caso de la “obra maestra”, sino meros signos transmisores de los significados; el mensaje tampoco puede ser simple descripción, sino el análisis de los hechos, lo que nos deja prisioneros de la amplitud de la documentación etnográfica y del nivel científico alcanzado en el estudio de nuestra cultura.

Sobre la colección a exhibir en Yumanos

El volumen y distribución cultural, temática y temporal de los fondos museográficos disponibles que localizamos fueron dialógicamente determinados para ser utilizados y ello vino a simplificar, en parte y de manera fáctica, nuestras dudas, aunque no a limitar el problema de difusión. Asimismo, nos interesó conjuntamente elaborar narrativas de los objetos y conjuntos de objetos.

Respecto de la contemporaneidad o historicidad de la muestra, debe tenerse igualmente en cuenta que el grueso de las colecciones que presentamos fueron adquiridas durante el proceso de creación de la exhibición. Aunque algunos objetos son antiguos podemos señalar que en general son ahora mismo utilizados. Otra parte de éstos fueron prestados de fondos de museos situados en Baja California y otros más son de colecciones privadas.

Queríamos dar una visión actual de las culturas con estos fondos, tal es nuestro interés, aunque tratamos de incluir expositivamente en el mundo de “lo tradicional”, marcando de manera complementaria, y con más información gráfica y audiovisual que objetual, el cambio cultural. La permanencia y el cambio.

La exhibición muestra al visitante la vida cotidiana y la presencia actual de los pueblos indígenas de Baja California a través de su cultura material, haciendo énfasis en su producción artística relacionada con su cosmogonía. Dentro de este contexto, se presentan los cambios de estos grupos étnicos y su relación con otras culturas, así como la situación actual de sus lenguas.

Yumanos, el mundo, Jalkutat y la serpiente divina está dividida en cinco apartados: auka, mitos, obras maestras, frontera y centro de documentación yumano. Es una exposición bilingüe y la información se presenta en lengua indígena con subtítulos en español. Con esto intentamos difundir y fomentar el respeto a las lenguas originarias con la colaboración y aporte de los propios yumanos.

Es una exposición etnográfica que trata de responder a la situación de desplazamiento lingüístico y exclusión que viven los grupos del tronco lingüístico yumano de Baja California: kiliwa, cucapá, pai pai y kumiai. Y que sin duda es el tema que estos pobladores siempre nos enfatizaron en la práctica dialógica.

Ejemplo de lo dialógico en la exposición son los testimonios de tres habitantes que expresan la relevancia de sus culturas a exhibir y que fue manifestada en el trabajo de campo donde realizamos un ensayo de taller para conocer sus opiniones para la exhibición:

Leonor Farlow indígena kiliwa, Arroyo de León, Ensenada Baja California.

Darles gracias a ustedes y a todos aquí en México, por habernos invitado, sí, por tener un lugar en donde vamos a tener todo el trabajo de nosotros lo que nunca hemos pensado nosotros, porque siempre vendíamos nada más, pero gracias a Dios que va 'star en un lugar el trabajo de nosotros y el día que ya ni vivemos, que ya no estemos los nostros ñetos o hijos, yo no sé, pueden venir a ver, que ellos digan ¡trabajo de mi abuela o bisabuela! O yo que sé, ¿verdad? Entonces, ¡ésa es la cosa más grande para mí!, porque va a quedar un recuerdo muy grande de todos los que están escuchando aquí y tanto de ellos y tanto mío y pues ustedes que están aquí.

Pamiotrespi el camiot naitl hapujai memomi mujat el pajai, te meñe mua dotk kuspi, el kañiotot magai ijai ñap ta mio osaguet mugai jai.

Todo lo que yo veo está bien hecho y ta muy firme y yo les agradezco todo.

Nicolas Tamboo, indígena cuacapa, San Luis Rio Colorado, Sonora.

Em tepei kepakak tepeyao apendejandibi mijambi anteperecoro ecornun eyuvini mas a yo mas am ella mam, en lo que dicen pel tupei copeapepaspanigiüi gui pei a tupeigiüi kuakiuni mikoyas meyao.

Los kukapa, pues nunca hemos tenido así la costumbre la ¡eeeh! De nosotros, era todo desaparecer, no, pero nunca nos ha quedado indicio del kukapa, lo tenían en en ningún lado. ¿Por qué? Porque la costumbre es de quemar todo lo que pertenece una familia de los kukapa, pero es que vene que con ustedes que van a ver lo que ahora hacemos, a no son antiguas pero vamo a hacer las réplicas artesana, son las mismas nomás que de esos tiempos se quemaba todo y nunca quedaba un solo cosa que podía quedar, qué bueno, pues me da mucho orgullo deben ver, no nada más para mí sino a toda la gente que vengan a conocer nuestra cultura kukapa.

Stanley Rodríguez, indígena kumiai de la Alta California.

Estoy contento con ver esta muestra aquí, en un lugar donde no se conoce nuestra tierra. Aquí se ven los conocimientos de nuestros antepasados, la fuerza de nuestra tierra tan lejana, nuestra fuerza se transmite a aquellos que no la conocen.

Me gustó mucho trabajar para realizarlo y ver plasmada nuestras ideas.

Las lenguas yumanas habladas en México son kiliwa, cucapá, paipai y kumiai. Todas ellas pertenecen al tronco lingüístico cochimí-yumano. Una variedad dialectal del kumiai llamada ko'ahl parece haberse separado tanto del kumiai que puede ser una lengua diferente. Estas lenguas viven un proceso acelerado de desplazamiento, donde el español ha sustituido los espacios de uso de la lengua indígena; los hablantes de kiliwa, cucapá, paipai, kumiai y ko'ahl son mayores de 40 años y los niños yumanos en su casa hablan español. El kiliwa es la más amenazada de todas porque sólo tiene cinco hablantes; las demás las hablan entre 25 y 60 personas.

Las cinco secciones de la exhibición fueron concebidas de la siguiente manera:

1. AUKA. Es el primer tema de la exhibición y es a sugerencia de los propios habitantes, para dar la cara y presentarse a todos los demás mexicanos.

Durante el proceso de creación del guión en el trabajo de campo en las comunidades de Baja California, los pobladores siempre enfatizaron la necesidad de que los mexicanos los conocieran. De tal manera que juntos acordamos hacer un documental donde los propios yumanos se presentan con la palabra *auka*, que es el saludo típico de los yumanos en general. En este documental vemos a dos decenas de habitantes, hombres, mujeres, viejos y niños hablar en su lengua saludando a los mexicanos, dan la cara y se presentan.

En la exhibición de objetos se presenta a los grupos yumanos, su historia, el medio en el que habitan y su lengua, mostrando similitudes que los asocian y diferencias que los distinguen.

2. MITOS. Este tema fue decidido conjuntamente porque en opinión de todos ellos, de lo cambiante, lo que permanece para ellos es su pensamiento mítico. Lo presentamos con su propia narrativa y utilizando objetos etnográficos asociados.

A través de relatos los indígenas yumanos explican y comunican el origen del mundo, de la naturaleza, del cielo, la tierra, la luna, las estrellas, de los hombres y animales. Estas historias son realizadas por espíritus humanos, héroes antropomorfos, animales con características humanas buenas o malas y monstruos. En estas narraciones se puede observar el vínculo entre el origen del mundo y la cultura material.

Kiliwa: La creación del mundo. Entre los kiliwa, el dios Meltí ipá, el dios Coyotegente-luna, crea el mundo y la sonaja al arrancarse uno de los testículos. Una vez que obtiene la sonaja le es posible crear el universo y los animales, como el venado y las aves, o las plantas y la luz. Este mito es narrado por Leonor Farlow, y la comunidad kiliwa de Arroyo de León determinó los objetos a exhibir que están asociados al mito y las imágenes que deberían aparecer.

Cucapá: Sipa y Komat / La lucha del bien y el mal. Los hermanos gemelos crean el mundo y hacen, con barro, a todas las personas y animales, les enseñaron cómo sobrevivir, les dieron semillas de todos colores para que se alimentaran. Este mito es narrado en lengua por Nicolás Tamboo, gobernador cucapá y la comunidad de Pozas de Arvizu. Eligió él mismo los objetos asociados a esta narración y las locaciones e imágenes necesarias para grabar.

Pai pai: Jalkutat. En el mito pai pai el guerrero que quería matar a Jalkutat llevaba un gorro de junco y sandalias de fibra vegetal. Para matar al animal usó la flecha que calentó previamente para hacer saltar al animal al agua. Este mito fue narrado por Daria Mariscal, y se trata de una animación donde se recogen los dibujos elaborados por niños de una primaria, a quienes les solicitamos darnos sus interpretaciones de Jalkutat. Las locaciones y los objetos fueron elegidos por la comunidad de Santa Catarina.

Kumiai: Maija awi/Dios serpiente de agua. En el mito de la creación los kumiai narran que una gran serpiente vivía en el océano, hacia el oeste, se llamaba Maija awi, y había digerido todo el conocimiento, todas las artes estaban dentro de su cuerpo (cantos, bailes, cómo hacer cestos, y todo lo demás). Un día explotó y lanzó ese conocimiento a los grupos yumanos. Este mito fue referido en lengua por Juan Aguilar, y la comunidad de la zona determinó cuáles objetos podrían ser exhibidos por la narración. También ellos eligieron las locaciones de la grabación.

3. GRANDES OBRAS MAESTRAS Y CULTURA MATERIAL. Era necesario que se mostrase en la exposición el alcance en la destreza de creación de los objetos materiales y qué significado les otorgan.

Además de las actividades de recolección, ganadería y agricultura, los yumanos elaboran objetos que por sus características tienen un valor artístico relevante. Cada grupo indígena produce un tipo de objeto que tiene relación con el medio ambiente, con el origen del universo y su cosmogonía [Novelo 2005].

Los kiliwa hacen muñecas de trapo con vestidos de cuero y sauce, collares de semilla del campo, cucharas de palo, arcos, lanzas y flechas, bolsas y objetos de gamuza y palma. Los cucapá elaboran pectorales de chaquira con caracol del río, collares, medallones, aretes, pulseras y gargantillas; trampas para pescar hechas con ramas de sauce o cachanilla; faldas de corteza de árbol de sauce; sonajas, juegos de balero, arcos y flechas.

Los pai pai realizan ollas de barro, muñecas de trapo, redes y sandalias de agave, canastos de pino y palma, flechas con punta de obsidiana, cuerdas de cuero, flautas de carrizo, joyería de chaquira, vara de huatamote con caracoles y conchas y juegos tradicionales del piak.

Los kumiai elaboran canastos y figuras de animales hechos de palma, pino, junco y sauce; collares, broches, atados de salvia, dibujos en piedra talco, collares de higerilla, semilla de calabaza y piocha; aretes y collares hechos de cuentas de chaquira, junco, quiote, bellota, jojoba y plumas.

A pesar de esta diversidad de objetos, cada grupo étnico se especializa principalmente en un tipo: los kumiai, cestería; los pai pai, alfarería; los cucapá, joyería con chaquira; y los kiliwa, muñecas de tela, cuero y sauce. Ellos mismos decidieron cuáles objetos deberían colocarse como identitarios de cada etnia y cómo colocarlos para mostrar los alcances de su arte. Con ellos hicimos una descripción de la forma de elaborarlos y su simbolismo.

Todos estos objetos se usan de manera doméstica, personal o ritual. Algunos únicamente son elaborados para uso ornamental, en este caso las técnicas y materiales son utilizados de forma diferente a la tradicional para darle un sello particular que represente a cada artista.

Cultura material. En este lugar junto con los indígenas determinamos exhibir objetos que narran hechos de la vida cotidiana y que forman parte de su cultura.

Kumiai: Jalmá/ Bule, vientre sonoro. Es el compañero eterno del cantante; voz e instrumento son uno. El bule (*jalmá*) sólo puede ser tocado por el intérprete. Si no se usa debe permanecer cubierto para protegerlo de cualquier mal. Al morir el cantante, perece también el sonido de su bule, las semillas no danzarán más en su interior, no emitirán más voz porque se van a la tumba con él. Para elaborar el bule se usan guajes y se rellenan de semillas de palma de coco, la cantidad depende del tono para afinar con la voz del cantante.

Cucapá Chaquira: Así como las redes de pesca, los pectorales de chaquira tienen la misma estructura geométrica. Simbólicamente recuerdan a las constelaciones astrales y son reflejo de estrellas y diamantes que adornaban

los pechos femeninos cucapá. La coloración tiene significación cultural, el blanco lo asocian con el norte, con el lucero de la mañana; el azul con el este, el alba; el amarillo con el oeste, la puesta del sol y la enfermedad; el negro con el sur, representación de la muerte. Originalmente se fabricaban con hilo de fibras vegetales, conchas, huesos y madera; actualmente han sido sustituidos por hilo sintético y chaquiras de plástico y vidrio.

Kiliwa: Jiló mukwin/Palo de cacería. El palo de cacería se usaba para atrapar liebres, conejos, venados y otros animales. Generalmente estos palos son curvados y tienen filo en una de sus orillas. Su forma aerodinámica permite cazar animales a larga distancia lanzándolo a la presa con la intención de quebrar sus patas.

Kiliwa: Omóu pílkuayak/Borrego cimarrón. Meltí ipá puso un borrego cimarrón en cada una de las cuatro montañas. Sobre sus cuernos extendió su piel y así creó el cielo. Para los yumanos este animal es sagrado. Es parte de la fauna endémica de la región desértica de Baja California. Sus cuernos nos indican la edad que tienen y su posición dentro de la manada. La población de borrego cimarrón ha disminuido drásticamente en el último siglo y ahora es una especie bajo protección.

OTROS OBJETOS

También nos pidieron presentar a los llamados líderes yumanos. Los curanderos, chamanes o hechiceros, *kusiyai*, *kwisiyaya*, *kessiyé*, que fueron también líderes sociales con funciones especiales en las prácticas espirituales y ceremonias. Existen objetos relacionados con las acciones rituales. Las tablas ceremoniales eran utilizadas ya sea como instrumentos de enseñanza a niños iniciados o de curación, o bien como emblemas clánicos. Los muñecos tallados o de bulto representaban al espíritu del difunto en el rito funerario o lloro (*takey kna*) ofrecido un año después. El sonido del bule, *jalma*, y la voz solía acompañar a todas estas rituales, estos tres *jalma* eran utilizados en ceremonias distintas.

4. **FRONTERA.** Para los yumanos es necesario enfatizar que la frontera del norte del país es vista por ellos de una manera diametralmente distinta a como se ve desde el centro. Dada la dificultad de exhibir esta abstracción, con ellos determinamos encargar a un artista de Baja California para que desarrollara una instalación artística que mostrara la narrativa de la frontera.

La frontera entre México y Estados Unidos es un espacio en donde conviven culturas milenarias y modernas, cuyas características han sido moldeadas por un pasado de raíces indígenas, colonización y olvido, es una línea imaginaria que para muchos de los que viven en esa zona representa una división intrusiva, carente de sentido y distinta de la antigua forma de vida de los grupos nativos, quienes durante miles de años se movieron con toda libertad, siguiendo los ciclos de la naturaleza. En tanto que para algunos parece ser infinita e inalcanzable, para otros es el factor que estructura su vida cotidiana.

En el contexto mexicano, la palabra “frontera” evoca por lo menos dos imágenes recurrentes. Una es la reiterada percepción de las oportunidades para un futuro mejor. La otra representa la orilla y el símbolo de la marginalidad. Entre una y otra representación se ubica la “cultura nortea” dotada de aspectos peculiares que podemos reconocer en su música, sus corridos, su literatura y en cada una de sus manifestaciones.

En el margen de ambas naciones y de, por lo menos, dos culturas, surgió un híbrido cultural formado por diversos grupos entre indígenas, exploradores, comerciantes, turistas y hasta traficantes, creadores de la “cultura de la frontera” con sus sueños, pesadillas, virtudes, perversiones, oportunidades y prohibiciones. Estos y otros elementos han formado un abigarrado cuadro multicolor en el que se mezclan desde las tradiciones prehispánicas hasta las costumbres de mayor actualidad.

En este mismo lienzo también se puede observar una expansión de culturas hegemónicas y subalternas atrapadas en la frontera natural y política [Bonfil 1990]. Tal es el caso de los grupos yumanos, que han sido arrastrados y afectados por la espiral de violencia fronteriza, que se caracteriza por el contrabando de drogas, armas y personas. En suma, la cultura de frontera es una comunidad imaginada [Anderson 1984].

5. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN YUMANO. Este espacio fue sugerido por los investigadores del museo con el objeto de ofrecer toda la información conocida sobre las culturas yumanas, sobre todo para saber más. Con el objeto de crear un área de consulta dentro de la misma exposición. Se trata también de ofrecerle a los yumanos toda la información tanto científica como de divulgación que los ha tenido a ellos como tema central.

El centro de documentación yumano reúne y difunde documentación bibliográfica, hemerográfica y visual sobre la población étnica del noroeste de México: cucapá, kiliwa, kumiai y pai pai. Es una herramienta de apoyo

al proceso de aprendizaje que esperamos inculcar en los públicos que la visiten. Nuestra finalidad es servir de referencia y ayuda a los visitantes interesados en conocer aspectos no tratados en la exposición y que quieran profundizar en aquellos que consideren importantes a través de la revisión del material disponible en formato digital. De esta manera será un espacio para saber más y conocer con mayor profundidad los temas abordados en la exhibición.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

¿De qué manera es posible definir y autodefinirse yumano en la actualidad? Es la pregunta que quizá logramos responder a partir de esta curaduría en conjunto, que nos permitió realizar un diálogo entre quienes viven la cultura y quienes la estudian.

Es el encuentro entre la visión *ernic/etic*, cuyo primordial objetivo era visibilizar a los pueblos yumanos y sacarlos de su exclusión de todo tipo, como resultado de este ejercicio los investigadores concluimos que hemos aprendido más con su apoyo, que si se hubiera realizado la exhibición de manera tradicional.

Dentro de la exhibición se hace una reflexión sobre los procesos identitarios para proponer la distinción con los demás grupos étnicos de México. Es heurística porque expone que los yumanos son una unidad y no grupos étnicos distintos que los investigadores establecen. Usualmente se señala consistentemente que los cucapá, pai pai, koleos y kumiai son grupos étnicos claramente diferenciados y aquí vamos a abonar en sentido contrario con una serie de razonamientos.

En primer lugar, la antropología social mexicana tiene claras tendencias para identificar grupos etnolingüísticos a través de la delimitación de comunidades [Aguirre Beltrán 1950; Brading 1997; De la Peña 1999]. De esta manera hay un isomorfismo entre lengua/grupo/comunidad, a tal grado que se podría intentar encontrar alguna relación entre grupo familiar y variante dialectal al interior de un grupo etnolingüístico. En el caso yumano la idea de comunidad no existe tal y como se usa para Mesoamérica.

En segundo lugar, el parentesco, y con mayor precisión el clan y la familia, han sido y son los delimitadores étnicos, sólo después la lengua. Esto es así debido a la poca población hablante de las cuatro lenguas que supone que el apellido es origen en los grupos yumanos, a tal nivel que se identifican familias/apellidos con grupo étnico. Y al revés también es operativo, porque identifica a cuál grupo étnico se adscriben.

En tercer lugar, dado lo señalado, los yumanos nunca tuvieron un asentamiento perenne. Son poblaciones con alta migración en circuitos de largo aliento para poblar la Baja California, de migración para lograr asentamientos y migraciones en circuito anuales. El poblamiento de la península se dio a través de oleadas de grupos que provenían desde la Alta California para conseguir zonas de caza y recolección, y más tarde, al hallar superficies de agua permanente, lograron asentarse sin convertirse a plenitud en sedentarios. Sólo el reparto agrario y la dotación ejidal establecen un tipo de asentamiento jamás conocido por los yumanos.

No obstante, esta determinación no impide la otra migración. Nos referimos a los circuitos anuales temporales en busca de la caza y la recolección, ya sea por el crecimiento fotosintético de plantas y la búsqueda de presas para caza, ambas tareas determinadas por las estaciones climáticas entre el frío y el calor.

Por último, la otra migración es la obligada por la escasez o desaparición de las fuentes superficiales de agua. Al desaparecer este recurso límite para la población, se vieron en la necesidad de mover sus asentamientos en pos de aguajes, ríos o escurrimientos. Por lo tanto, la estabilidad en un asentamiento se debe al agua como variable independiente.

En cuarto lugar, dada la filiación parental que establece linajes patri-lineales, y por lo tanto una alianza matrimonial exógama con otros clanes del grupo lingüístico y con otros grupos lingüísticos, la prole pertenecía siguiendo la prescripción de filiación/alianza al grupo clánico o lingüístico del padre. Sin embargo, dada la poca densidad poblacional, la escasez de mujeres y el establecimiento de matrimonios extra yumanos, se fue resquebrajando la prescripción de filiación hasta llegar a una de característica casi matrilineal. Esta modificación fuerte en términos de filiación sucedió paulatinamente, ya sea por la aparición de madres solteras, la poliginia y las alianzas con mestizos que llegaron a establecerse en el territorio yumano, o bien por todos estos factores juntos que fueron modificando estos principios. Entonces se pasó de una filiación patrilineal, a una matrilineal, y a la actual bilateral. Estos cambios establecen un rompimiento con los ancestros unilineales.

Así, tenemos que los yumanos tienen tipos de asentamiento disperso con formas de tenencia de la tierra diferentes: unos ejidales, otros de comunidad indígena y otros por bienes comunales, no existe el sentido de comunidad ni de poblado, ni hay una organización social antes ejidal, y sólo aparece un tipo de jefe tradicional con poco poder sobre los demás habitantes. Establecemos que la única diferencia entre los yumanos se da por grupo familiar (ya sea por la identificación de los ancestros comunes

conocidos, es decir sus muertos), por la lengua, con más exactitud por la variación dialectal de la misma; por los sitios donde se asentaron y donde quedaron los restos de sus muertos; y en último lugar por la memoria e historia oral de sus sitios ceremoniales, fundación de los asentamientos y de los mitos fundacionales. Las diferencias son resultado de los procesos migratorios por la búsqueda de sitios de caza y recolección, por la distancia en el establecimiento de alianzas matrimoniales y porque el nombramiento del paisaje desde dentro remite a historias diferentes.

Concluimos que *yo varón o mujer yumana* establezco mi pertenencia por el lugar donde fui educado, la lengua con la que se me socializó y el tipo de paisaje nombrado con el que crecí. Es decir, mi pertenencia se establece por mi asentamiento familiar, aunque este grupo de filiación migre al morir alguno de sus miembros bajo el principio de abandonar la casa de un muerto. Puedo casarme con miembros de mi grupo lingüístico que no sean de mi grupo familiar, con otros miembros de otro grupo lingüístico, y mi prole estará definida por variables que no son ya de parentesco, sino por razones económicas fundamentalmente.

Este principio, junto con la creencia de objetos antropomorfos-protectores, el establecimiento de mitos delimitadores del paisaje y las prácticas mortuorias, tanto del trato del cuerpo como de los ritos funerarios, son características comunes en los yumanos con diferencias insignificantes en la mayoría de los casos. Por ello concluimos que las diferencias son de lengua, no de cultura ni de sociedad. Y a esto se debe el título de la exposición como yumanos.

REFERENCIAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1958 *El proceso de aculturación*. UNAM. México.

Anderson, Benedict

1984 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y desarrollo del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Appadurai, Arjun (ed.)

1986 *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Boas, Franz

1907 *Some Principles of Museum Administration*. *Science* (25).

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 *México profundo. Una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo. México.

Brading, David

1994 *Orígenes del nacionalismo mexicano*. Secretaría de la Defensa Nacional. México.

De la Peña, Guillermo

1999 Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos, Revista de Antropología social*, primavera.

Delvecchio, Mary-Jo [T. S. Hyde, S. Pinto y B. J. Good (eds.)

2008 *Postcolonial disorder*, University of California Press. Oakland, Cal.

Guerrero, Raúl

1962 *Historia general del arte mexicano. Época colonial*. Ed. México. México.

Fuller, Nancy

1992 *The Museum as a Vehicle for Community Empowerment: the Ak-chin Indian Community*. Museums and Communities. Smithsonian Books. Washington, D. C.

Hicks, D. y M. Beaudry

2010 *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford. University. Press. Great Britain.

Karp, I., Ch. Mullen y S. Lavine

1992 *Museums and Communities*. Smithsonian. Books. Washington, D. C.

Kuper, Adam

2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós. España.

Magubane, Zine

2009 Ethnographic Show Cases as Sites of Knowledge Productions an Indigenous Revistance, en *Contested knowledge museums and indigenous perspectives*. University of Nebraska Press. Lincoln.

Novelo, Victoria

2005 *La tradición artesanal de Colima*, Conaculta-CIESAS-Universidad de Colima-Gobierno del Estado de Colima-Cencadar. México.

Sleeper-Smith, Susan

2009 *Contested Knowledge, Museums and Indigenous Perspectives*. University of Nebraska Press. Lincoln.

Simpson, G. Moira

1996 *Making Representations, Museums in the Post-Colonial Era*. Routledge. New York.

Complementarias

La Jornada. Nota que expone las razones de un supuesto suicidio cultural de los kiliwas. <http://www.jornada.unam.mx/2006/11/21/index.php?section=estado_s&article=038n1est>.

Youtube.

<<http://youtu.be/jL3loaTHC6Q>>.

RESEÑAS

Performance: una travesía por los linderos de la inestabilidad

Diana Taylor y Marcela Fuentes (eds.)
Estudios avanzados de performance.
Fondo de Cultura Económica/Instituto Hemisférico
de Performance-Política-Tisch School of The Arts.
New York University. México. 2011. 631 pp.
ISBN: 978-607-16-0361-0

Pedro Ovando Vázquez

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

En la primavera de 1977 tuvo lugar uno de los encuentros más interesantes y fructíferos entre la antropología y el arte. Convocados por el antropólogo escocés Víctor Turner, una veintena de académicos y artistas se reunieron con motivo de una sesión de conferencias dedicadas a los temas del ritual, el drama y el espectáculo. Entre los participantes se encontraba el dramaturgo neoyorkino Richard Schechner, con quien Turner entablaría una fuerte amistad y una relación intelectual que delinearía en buena medida el curso de lo que hoy conocemos como los *Performance Studies*.

Desde sus trabajos etnográficos realizados en la década de los sesenta entre la tribu ndembu de Rodhesia del Norte, hoy Zambia, Víctor Turner fijó su atención en la cualidad dramática de los procesos rituales y políticos de los grupos humanos; más tarde, después de su encuentro con Schechner, reorientaría la mirada para pensar estos procesos como *performances*. En otra latitud —la costa este de Estados Unidos—, en medio de las vanguardias artísticas de los setenta, los *happenings* de Allan Kaprow y las acciones del grupo Fluxus, Richard Schechner y su compañía The Performance Group desarrollaron un teatro experimental que incorporaría a su práctica las reflexiones de la antropología, el feminismo y la filosofía post-estructuralista, exploraciones que los llevarían a fundar y dirigir en 1980 el primer Departamento de Estudios de Performance en la Universidad de Nueva York.

Esta obra es resultado de este encuentro y muestra el devenir de las discusiones que ha suscitado el concepto de performance desde entonces. Compilado por Diana Taylor y Marcela Fuentes, *Estudios avanzados de performance* es una de las primeras publicaciones en lengua española que reúne, en un cuantioso volumen, las diversas perspectivas teóricas, tradiciones académicas y prácticas estéticas que se inscriben en el territorio heterogéneo de los estudios del performance.

Como lo señala Diana Taylor en la introducción del texto, una particularidad del concepto de *performance* es su ambigüedad. Como anglicismo utilizado en español, el vocablo performance se enfrenta constantemente a la dificultad de su traducción: ejecución, representación, puesta en escena, realización o acción estética, la palabra performance parece no hallar un referente estable, antes bien denota una pluralidad de significados.

Los 17 artículos que estructuran el contenido de la obra reflejan esta inestabilidad y ofrecen al lector un itinerario complejo en el que se incluyen textos clave de la reflexión sobre el tema, algunos de ellos considerados ya clásicos y otros emanados desde el pensamiento crítico y las experiencias marginales de las artes performativas; en su conjunto dan cuenta de las repercusiones conceptuales del performance en las ciencias sociales y en las disciplinas estéticas.

El texto "Restauración de la conducta", de Richard Schechner, originalmente publicado en 1985 por la editorial Routledge, es el que inaugura el recorrido del libro. En este trabajo Schechner asevera que los comportamientos sociales observados en celebraciones, rituales u otras manifestaciones expresivas son formas de conducta que restauran las acciones realizadas en el pasado a través de procesos de reinterpretación. Para el autor, ésta es la característica principal de todo performance: ser un acto que transmite de manera singular los comportamientos acumulados en la memoria cultural y que, al mismo tiempo, los reinventa. La conducta restaurada, nos dice, abre la posibilidad de la transformación cultural.

En coordenadas opuestas, el trabajo de la filósofa estadounidense Judith Butler argumenta que las estructuras normativas de la cultura son interiorizadas por el sujeto a través de conductas reiteradas que definen la identidad y corporeidad de los individuos. Este mecanismo de construcción subjetiva y corporal será definido como performativo. Centrales en los debates contemporáneos sobre el género, los planteamientos de Butler introducen el concepto de performatividad para pensar las formas de operación del poder en la producción de las diferencias sexuales, las cuales aseguran su asimetría por medio de la repetición regulada de actos.

Una matriz epistemológica común se advierte entre las perspectivas de Butler y los textos de las autoras Peggy Phelan, Amelia Jones, Rebecca Schneider y el historiador Joseph Roach. En estos escritos se aprecia la presencia de la teoría de los actos de habla de John L. Austin, así como las repercusiones de la filosofía de Jacques Derrida en el pensamiento estadounidense contemporáneo.

Las discusiones que sostienen estos artículos nos muestran la tensión central en la que se debate el concepto de performance, aquella que se tiende entre las nociones de presencia y representación. Para Phelan, el performance “implica lo real a través de la presencia de cuerpos vivos” (99) es un acto efímero e irrepetible que pone en crisis la lógica de la reproducción y desafía los sistemas de representación cultural.

En sintonía con esta concepción del performance cercana a la idea de presencia, el trabajo de Amelia Jones nos propone una mirada a las prácticas performativas de artistas feministas en los años setenta y ochenta. Al emplear el cuerpo como dispositivo estético —en contraste al canon modernista que privilegia al objeto artístico—, estas prácticas se abren al encuentro con el espectador y ponen en circulación las representaciones sociales, identitarias y de género. Jones observa que el despliegue expresivo del cuerpo en las acciones de artistas como Ana Mendieta provocan un cuestionamiento de los órdenes de la cultura precisamente porque el performance genera situaciones de interacción entre sujetos, las cuales develan una corporeidad siempre contingente, cuyas interpretaciones se sumergen en la arena de lo social y lo político.

Opuesta a una concepción del performance enraizada en el cuerpo como presencia irrepetible, cuyas acciones se sitúan en el aquí y ahora, la noción de representación alude a un procedimiento de repetición que hace presentes las marcas del pasado, de la memoria y de la historia. Este movimiento del concepto de performance hacia el territorio de la representación permite pensar las prácticas corporales como vehículos de transmisión de los hábitos, las costumbres y los saberes. En su artículo, Joseph Roach critica la visión tradicional de la historia que centra su atención en los registros escritos, para dirigir la mirada hacia las prácticas colectivas como formas en las cuales se deposita la memoria cultural. En consonancia con las ideas de Schechner, Roach define al performance como un dispositivo de restauración de la memoria, lo cual sirve de fundamento a su propuesta de reconstrucción histórica a través de “genealogías del *performance*”, particularmente aquéllas que se suscitaron a partir del intercambio cultural entre Europa del norte, África y América —lo que denomina el mundo *circunatlántico*—, derivado de la empresa colonial a inicios del siglo XVII.

Los cuestionamientos de Rebecca Schneider apuntan en dirección análoga a las posturas de Roach pero buscan problematizar de manera radical la relación conceptual entre performance e historia. En su texto, la autora plantea que la lógica que sitúa al performance como acto transitorio, confinado al presente y condenado a la desaparición, es justamente la tradición epistémica del archivo, es decir, aquella lógica hegemónica que concibe al pasado como algo fijo que puede ser conservado o restaurado mediante la referencia a un original inmutable. Schneider somete la dicotomía entre performance y archivo a una operación deconstructiva y nos propone pensar las acciones preformativas, las tradiciones orales, los carnavales, las ceremonias y demás formas simbólicas de representación, como “arquitecturas de acceso” a la memoria; pero no a una memoria fiel a la tradición del archivo que nos remitiría a un dato histórico inalterable, sino una memoria siempre reconstructiva, incompleta, “que no se interesa en un sentido de preservación basado en lo idéntico” (230). La fuerza crítica del concepto de performance devela que el pasado y el presente no sostienen entre sí una frontera infranqueable, ambos se encuentran en un proceso de conservación y transformación simultáneo.

A pesar de que no existe una división explícita de los contenidos del libro, me parece que la serie de artículos que referí anteriormente conforman una primera parte en la que se aglutinan las concepciones teóricas centrales en torno al performance. Los trabajos que sugieren una segunda parte del volumen exponen diversas experiencias y reflexiones sobre el performance que han tenido lugar en contextos políticos y estéticos específicos.

Es el caso de los textos de Coco Fusco, Guillermo Gómez-Peña y Bárbara Kirshenblatt-Gimblett, en los cuales se abordan las dinámicas de escenificación y exotización de las identidades culturales. Estos autores coinciden en señalar que las categorías de lo étnico y lo nativo se construyen performativamente a través de estrategias coloniales como la etnografía, el museo o el turismo.

Hacia el final de este largo recorrido, arribamos a un conjunto de ensayos dedicados a explorar la relación entre performance y política. Ngũgĩ Wa Thiong’o y Víctor Vich nos relatan las experiencias de disidencia política en el contexto de los regímenes totalitarios de Kenia y Perú. En sus testimonios hallamos una preocupación por las fuerzas que componen los espacios de poder y por la capacidad del performance para desestabilizar los sistemas simbólicos impuestos por el orden hegemónico.

En esta tesitura, Jill Lane analiza las tácticas de resistencia utilizadas por los activistas cibernéticos del Electronic Disturbance Theater y el movimiento zapatista mexicano, como acciones que perturban los discursos

oficiales en el espacio virtual. Este texto y el trabajo de Jon Makenzie abren el horizonte del performance a las problemáticas del flujo de información, capitales y materias, en la denominada era de la globalización.

La travesía por las páginas de este volumen conducirán al lector entre la multiplicidad de perspectivas que conforman la cartografía de los estudios del performance. Esta compilación constituye, sin lugar a duda, una referencia ineludible para aquellos que deseen sumergirse en uno de los conceptos más vigorosos y problemáticos de la reflexión sobre la cultura en las últimas décadas. Luego de su lectura, el concepto de performance emerge como una poderosa categoría de análisis que articula las dimensiones simbólicas, políticas y estéticas que se entretajan en toda acción humana.

Arqueología del conflicto, un estudio pionero sobre la guerra en la Conquista

Angélica María Medrano Enríquez
*Arqueología del conflicto. La Guerra del Mixtón
(1541-1542) vista a través del Peñol de Nochistlán.*
Taberna Libraria Editores. Zacatecas. 2012.

Mario Enrique Fuente Cid

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Pasaron únicamente 20 años desde la toma de Tenochtitlan cuando, a cientos de kilómetros, el fuego de la rebelión ardió en Nueva Galicia. A pesar de surgir en una remota locación del occidente mesoamericano, la Guerra del Mixtón, como se le ha llamado, alcanzó tal dimensión que amenazó con propagarse por toda la Nueva España. La revuelta prendió con tanta fuerza que el virrey Mendoza organizó con urgencia una fuerza de más de 50 000 hombres, el contingente más grande jamás reunido en el virreinato, para sofocar personalmente la insurrección. Los combates se extendieron varios meses, finalmente los alzados fueron vencidos, por este motivo contar la historia de este conflicto armado es contar también la historia de la derrota que sufrió el pueblo caxcan a pesar de su tenaz resistencia.

Para españoles e indígenas la Guerra del Mixtón se convirtió en un punto de inflexión, pues a partir de ese momento Nueva Galicia se integraría de lleno al resto del territorio y con los años el norte y occidente mesoamericanos se consolidarían como una de las regiones más importantes de la Colonia: el Bajío. Muchos indígenas rebeldes, que escaparon de la muerte, formarían un enclave en la mesa del Nayar, otros arribarían a la Gran Chichimeca y vivirían un conflicto largo y cruel.

A pesar de su importancia el conocimiento que tenemos de la Guerra del Mixtón es todavía muy escaso. Los trabajos precedentes siempre se han aproximado a la rebelión desde las fuentes históricas. En el ámbito

de lo general se han basado en los testimonios de los vencedores para describir lo sucedido en una lucha armada, pero para el estudio de la guerra la evidencia física ha sido muy descuidada. En *Arqueología del conflicto. La Guerra del Mixtón (1541-1542) vista a través del Peñol de Nochistlán*, Angélica María Medrano presenta el descubrimiento de uno de los campos de batalla donde combatieron caxcanes contra españoles, en otras palabras, el libro nos permite por primera vez conocer detalladamente el escenario de un enfrentamiento de la Conquista, en este caso, el paraje localizado en la actual población de Nochistlán, Zacatecas, lo cual trasciende el uso de fuentes de los conquistadores.

Dar con el sitio, con el lugar exacto del choque, fue como encontrar una aguja en un pajar. Estamos, en múltiples aspectos, ante un estudio pionero, una de las más innovadoras propuestas de investigación, pues enfrentarse al reto de localizarlo con precisión requirió no sólo de la conjunción de fuentes históricas con exploración en campo, sino de la inauguración en nuestro país de la especialidad que da nombre al libro: la arqueología del conflicto. Es por eso que la elección de dicho título nos parece adecuada, pues aunque se trata de un estudio de caso, en sus seis capítulos y 197 páginas se nos conduce de manera clara y bien estructurada por las propuestas, antecedentes y retos de esta subdisciplina.

Angélica Medrano realizó estudios de maestría en Antropología Física y de doctorado en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Su tesis doctoral recibió mención honorífica en el Premio Alfonso Caso y conforma parte importante de esta su *ópera prima*. No obstante, es un trabajo académico y no de divulgación al estilo narrativo, está tan bien logrado que no obstaculiza la lectura. Es, pues, un texto para un público amplio a la vez que una muestra novedosa de cómo las diferentes ramas de las ciencias sociales pueden fortalecerse para abordar una problemática tan compleja como la guerra en la antigüedad.

Detectar los campos de batalla, encontrar a las víctimas de la guerra, contrastar las fuentes con la exploración arqueológica y caracterizar a los rebeldes son los objetivos desarrollados. Eslabonado en dos grandes ejes: el primero, *La Guerra del Mixtón*, transcurre en la construcción de un contexto teórico, metodológico e histórico a partir del cual se desenvuelve la labor del equipo de trabajo y después en la descripción del sitio de la batalla. Inicialmente el estudio responde a las preguntas: ¿qué es la guerra? y ¿cómo puede estudiarse desde la arqueología? Los indicadores del suceso, reseña Medrano, van desde los elementos defensivos como las murallas y el abandono de armas, hasta la localización de restos humanos con evidencia de muerte violenta y tumbas masivas. Los ejemplos son ilustrativos

y enriquecedores pero, también hay que decirlo, prácticamente todos están publicados en revistas muy especializadas de lengua inglesa.

En esta primera parte la autora transita de lo general a lo particular al ofrecernos, luego del marco teórico, un acercamiento a la región caxcana desde el periodo Clásico, pasando por la Conquista y arribando a la insurrección. El segundo eje, *Arqueología del conflicto*, conjuga las herramientas más importantes de las investigaciones históricas y arqueológicas, pues la delimitación territorial de las áreas más propensas a ser el campo de batalla se logró gracias a las referencias documentales auxiliadas de fotografía aérea y recorridos de superficie.

Se presenta a partir del capítulo cinco el desenlace de la investigación y el testimonio físico del enfrentamiento. Consideramos por tal motivo que, aunque breve, esta sección es el corazón del libro. Si bien la tradición oral de los pobladores contemporáneos señalaba cierta zona como el lugar donde se dio el choque entre españoles y caxcanes, la investigación dio un resultado sorprendente que sólo pudo lograrse luego de conjugar los datos extraídos de crónicas, códices e investigación de campo.

Además de localizar el sitio exacto de la batalla, una de las aportaciones más importantes de este estudio es corroborar las tácticas de combate usadas por ambos bandos, referidas en los documentos. El conjunto bibliográfico en el cual se apoya *Arqueología del conflicto* lo convierte también en una base teórica y referencial para investigaciones posteriores sobre la cultura caxcana, la rebelión en sí misma y como base para las futuras aproximaciones al conflicto en el mundo antiguo. *La Guerra del Mixtón* es importante, pues actualmente es el único estudio en su tipo en América Latina, debido a que la mayoría de los trabajos sobre campos de batalla se han realizado en Europa y Estados Unidos.

Pese a que la doctora Angélica Medrano logra dar respuesta a varios de los objetivos que se propone, quedaron aún algunas interrogantes sin resolver. Una de las más importantes es explicar, ante las descripciones de la masacre, ¿dónde están los miles de muertos indígenas que refieren las crónicas? Durante los trabajos de excavación y recorrido de superficie no pudo ser localizada ni una sola víctima de las más de 15 000 que supuestamente perecieron en combate. Si por un lado el estudio del Peñol de Nochistlán logró caracterizar positivamente el escenario de la batalla, por otro, la localización de los restos de los fallecidos es una tarea pendiente que arroja un caudal de dudas sobre el desenlace de las guerras de conquista. Falta también determinar si las armas de obsidiana localizadas corresponden a los contingentes indígenas aliados del virrey o a los defensores caxcanes.

Consideramos que los aspectos pendientes de la investigación no limitan la obra, por el contrario, son una invitación, una muestra del fértil terreno que se ha abierto con *Arqueología del conflicto*, además una advertencia clara a los arqueólogos e historiadores para tomar con más cuidado los textos novohispanos que, en este caso, se antojan triunfalistas y exagerados.

El precedente marcado por Medrano tiene el potencial de transformar la forma como se realiza la investigación sobre el periodo colonial en nuestro país. Estamos seguros que en el futuro el estudio de los campos de batallas será una disciplina consolidada y que los descubrimientos por venir nos ampliarán enormemente el conocimiento de nuestra propia historia. Tal vez en unos años podamos leer acerca del hallazgo del sitio de la batalla de Centla o de Otumba y, por qué no, la descripción arqueológica de los combates entre tropas zapatistas y carrancistas. Sin lugar a dudas estas investigaciones tendrán como referente al libro *Arqueología del conflicto. La Guerra del Mixtón (1541-1542) vista a través del Peñol de Nochistlán*.

Nuestro patrimonio subterráneo

Ismael Arturo Montero García. *Nuestro patrimonio subterráneo. Historia y cultura de las cavernas en México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. 2011. 397 pp. ISBN: 978-607-484-270-8.

Edgar Ariel Rosales de la Rosa
Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

“Unos dicen que salieron de aquella gran cueva, que ellos llaman Chicomoztoc y que vinieron sus pasados poco a poco, poblando, tomando, dejando, o mudando sus nombres...”. ¿A qué mundo se referían los antiguos nahuas, u otros pueblos prehispánicos para explicar su origen? ¿Se reduciría a un lugar mítico, quizás el vientre materno? ¿O realmente se trata de un mundo literal, ubicado en lo más profundo de la Tierra? Lo cierto es que todas esas formaciones subterráneas naturales que definimos como cavernas son uno de los elementos más atrayentes pero, al mismo tiempo, más desconocidos del escenario geográfico. México contaría con 25000 espeluncas inexploradas, las cuales encierran una singular diversidad biológica, combinada con contextos arqueológicos y simbólicos que se remontan a 30000 años atrás.

¿Quién mejor que un arqueólogo egresado de la ENAH, con estudios de posgrado en historia y antropología simbólica, amante de la ecología y la espeleología y promotor de la investigación interdisciplinaria en especialidades igualmente profundas, como la arqueoastronomía o la arqueología subacuática, para explicar este complejo entramado de relaciones entre naturaleza y cultura? Es el caso de Ismael Arturo Montero García, investigador que presenta una historia de México a través de sus cavernas, en un orden lógico y conciso.

A medida que uno avanza en sus páginas se descubre el mundo subterráneo desde diversos ángulos. “A vuelo de murciélago” se presenta un primer capítulo dedicado a la naturaleza de los elementos geológicos y biológicos que conforman el escenario: desde las caprichosas formas cársticas hasta los organismos cavernícolas que las habitan.

A partir del segundo capítulo, el doctor Montero propone abordar el tema a través de un esquema geohistórico basado en el modo de producción que diferentes grupos humanos practicaron mientras se apropiaron de las cavernas a lo largo del tiempo. La cronología inicia con las ocupaciones más tempranas, reflejada en sitios emblemáticos como las Cuevas del Diablo, Guilá Naquitz o Coxcatlán. Enseguida nos invita a contemplar las pinturas rupestres, las cuales sugieren expresiones de la ideología de la *comunidad-caverna* primigenia que vivía de una economía natural.

En mi opinión, los siguientes dos capítulos exponen suficientes evidencias arqueológicas para demostrar el cambio a una vida aldeana en Mesoamérica y más allá de sus fronteras. Una idea sobresaliente es la caverna como una *hierofanía* de carácter universal, receptora de lo sagrado. Es cuando deja de ser habitación primordial pero no por ello pierde importancia. La descripción de las cosmogonías mexica, maya, mixteca y de otros pueblos prehispánicos lo constata, y conlleva al análisis de las fuerzas sobrenaturales que sustentan las cavidades por sí mismas, hasta convertirse en las puertas o vías de comunicación con las capas inferiores del universo en el pensamiento mesoamericano: toda una reflexión —incluso a manera de un ejercicio matemático de prospección— en torno al inframundo-ultratumba, el culto acuático, y los complejos rituales iniciáticos en la intimidad de las entrañas de la Tierra.

Los últimos dos capítulos muestran un panorama subterráneo totalmente diferente, debido a un nuevo modo de producción traído por los españoles a partir del siglo xvi. No sólo se explica cómo los productos del subsuelo se convierten paulatinamente en mercancías, sino más importante aún, se describe la resistencia ideológica indígena, que encontró en la caverna un espacio y contexto para generar nuevos discursos míticos y prácticas de medicina condenados por los Reales y Santos Tribunales, que se negaron a admitir los conocimientos del indio o del negro.

Desde 1976, cuando Doris Heyden abrió el tema de los mitos “cavernosos” para la literatura antropológica nacional, nadie había presentado en un solo libro una visión integral de este misterioso ambiente, combinando las ciencias antropológicas y de la tierra. Percibo que su manera de interpretar ideológicamente las dimensiones de este espacio vital es el resultado no de un proyecto temporal, sino de toda una vida dedicada al estudio sistemático, intenso, multidisciplinario y hasta interinstitucional de las cavernas. De hecho, Montero condensa los frutos de su trabajo expuesto en 17 artículos científicos e informes técnicos, que comenzó a publicar a partir de 1988. Hoy los reúne en un solo volumen, complementado con fotos, dibujos, esquemas y tablas, bastante claros y explicativos.

Nuestro patrimonio subterráneo ofrece un sólido componente histórico-descriptivo, útil para un amplio círculo de lectores. Para los interesados en la espeleología y la biología, esta obra constituirá un buen resumen de la riqueza subterránea de México, además de un puente entre las ciencias naturales y sociales. Al geógrafo y el lingüista les ayudará a confirmar cómo la cueva da nombre, signo y símbolo a poblados. Para el arqueólogo será todo un deleite leer la síntesis y articulación *caverna-observatorio*, o la teoría *complejo cueva-pirámide*, así como seguir el recorrido que hace el autor por las grutas repletas de expresiones olmecas y mayas. Para el etnohistoriador se abre la caverna como un nuevo mundo poco iluminado por las fuentes escritas, pero que en definitiva fue un refugio para los indígenas —curanderos e idólatras— que se negaban a cambiar su pensamiento religioso por las concepciones impuestas por los españoles.

De hecho, la abundancia de datos tanto del periodo prehispánico como del colonial y contemporáneo serán valiosos para los estudiosos del arte, de la etnología y de la tradición oral. Y aunque no es objetivo primario de esta investigación, el amante del buceo o del ecoturismo quizá se sorprenda al descubrir que las grutas de Cacahuamilpa o los cenotes de Yucatán no son las únicas espeluncas mexicanas que han sido acondicionadas (a veces hasta con luz y sonido) para la visita pública. ¡Qué manera de romper el silencio que otrora reinaba al interior de este mundo!

Considero que el aporte más significativo de esta obra es la forma como se evalúa la intervención antropogénica en el ecosistema subterráneo. Montero reconoce que en la apropiación del patrimonio surgen paradojas, pero nadie está obligado a adoptar un solo paradigma político-cultural para su manejo, pues las cavernas siempre han sido para el hombre un laberinto de significados, así como un recurso con valor formal y de uso. Su única exhortación queda implícita desde el título que escogió para su libro, el cual indica que el *patrimonio subterráneo* es “nuestro”. Si tras la lectura de las últimas páginas comprendemos que es propiedad de todos, cualquiera será capaz de reflexionar en lo que hará para contribuir en su protección integral y difusión.

En sentido metafórico, tal como un viaje rumbo al Vucub-Pec maya o Chicomoctoc (“Lugar de siete cuevas”), los seis capítulos de esta obra se complementan con una extensa bibliografía especializada, que invita a todos los lectores a adentrarnos todavía más en el profundo y desconocido universo subterráneo de México. A mi parecer, un texto provechoso para alcanzar una comprensión del pasado, presente y futuro de este rico patrimonio.

Lejos de ser un discurso aburrido e impositivo, cargado de notas o lenguaje rimbombante, el doctor Montero nos transmite su hondo conocimiento, su entusiasmo y su respeto por las cuevas. La veo como una lectura topográfica ampliamente recomendada, amena, convincente en muchos aspectos, donde la geografía es el idioma de los símbolos que establecen un orden para comprender su complejidad natural y antropológica. No importa si el viajero es un experimentado espeleólogo o neófito explorador. Un libro tan útil como una linterna que resplandece en medio de una densa oscuridad.

Revista Cuicuilco, núm. 64,
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 1 000 ejemplares.

